

<36608200100015

Des Philosophischen LEXICI Anderer Theil.

Maaß.

Dieses Wort wird in physischen und moralischen Verstand genommen. Nach jenem ist das Maaß eine Vergleichung einer gewissen beschränkten Länge, oder Menge mit einer andern. Dasjenige, was soll abgemessen werden, muß ein zusammen gesetztes Ding seyn, das seine Theile und seine abgemessene Größe hat. Solche Größe, welche aus der Zusammensetzung der Theile entstehet, wird entweder nach der Länge angesehen, wenn man sich die Ordnung der Theile so vorstellet, daß sie dem Raume nach in einem fortgiengen und eins auf das andere folge; oder nach der Menge, da man sich die verschiedene Theile nach ihrer Anzahl einbildet, folglich wenn man was abmessen will, so geschicht solches entweder nach der Länge, oder nach der Menge. Indem aber das Maaß eine Determination der Länge, oder der Menge in sich fasset, die sich allezeit auf eine andere beziehet, so haben wir sie eine Vergleichung einer gewissen beschränkten Länge oder Menge mit einer andern genennet. In der Länge misset man etwas ab nach dem Zoll, nach dem Fuß, nach der Elle, nach einer Klaffter, nach einer Ruthe, und wenn man die Weite hinzu nimmt, durch die Meilen. Das Maaß der Menge wird zu trockenen und flüßigen Sachen gebraucht. Zu den ersten gehört vornehmlich der Scheffel, und das gemeinste Maaß; zu flüßigen Dingen aber die Kanne. [Man misset sowohl körperliche als unkörperliche Größen. Denn Messen überhaupt heist nichts anders, als eine Einheit annehmen, um zu erforschen, wie vielmal sie in einem Ganzen enthalten sey. Wo ich demnach eine Vielheit oder Menge wahrnehme, ob es schon keine körperlichen Theile sind, da kann ich erforschen, wie vielmal eine Einheit darinn enthalten sey, und folglich kann ich messen. Z. E. in dem Rechte der Natur misset man die Größe der Sittlichkeit einer Handlung ab. Man bestimmt die Größe eines Verbrechens, indem man zeigt, wie viele gesetzlose Handlungen bey dem zusammengesetzten oder ganzen Verbrechen statt finden. Die Einheit, die man annimmt, um zu sehen, wie vielmal sie in dem Ganzen stecke, wird der Maaßstab genennt. So kann ich den Verstand eines Menschen messen, wenn ich eine Idee zur Einheit und Maaßstab nehme, um zu sehen, wie vielmal solche etwan zu gleicher Zeit in einem menschlichen Verstande beysammen seyn könne, welches alsdenn die Größe in der Ausdehnung der Begriffe, oder des Verstandes bestimmt. Ein Mensch, der z. E. 5 Zahlen mit 5 Zahlen in Gedanken multipliciren kann, der muß großen Verstand haben. Gleichergestalt misset man die Größe der Verbindlichkeit, und nimmt ein Motiv zum Maaßstab an, je mehrere Motiven vorhanden sind, eine Handlung zu thun, desto größer ist auch die Verbindlichkeit oder Obligation. Es kann hierbey gelesen werden: M. Christian Albrecht Körber Versuch einer Ausmessung menschlicher Seelen und aller einfachen endlichen Dinge überhaupt, wie solche der innern Beschaffenheit derselben gemäß ins Werk zu richten ist, wenn man ihre Kräfte, Vermögen und Wirkungen recht will kennen lernen, in drey Theilen ans Licht gestellet. Halle 1746. 8. Wie auch desselben kurze Betrachtung, worauf es bey Ausmessung menschlicher Seelen und aller einfachen Dinge überhaupt ankömmt, als ein Anfang des Versuchs von Ausmessung menschlicher Seelen. Halle. 1745. 8.]

Im moralischen Sinn braucht man das Wort Maaß von den menschlichen Handlungen, wenn bey denselbigen die gehörige Maaße zu beobachten, daß man gleichsam in der Mitten bleibet, und der Sache weder zu viel; noch zu wenig thut. Denn ob wir wohl mit dem Aristoteles das Wesen der moralischen Tugend nicht in der Mediocrität setzen wollen, so finden sich doch solche Handlungen, welche entweder durch die Uebermaaße, oder durch den Mangel können fehlerhaft werden, wenn selbige solche Affecten zum Grund haben, die indifferent sind, und daher so wohl müssen angespornet, als im Zaum gehalten werden, daß sie auf keine Abwege gerathen, z. E. die Begierde zum Geld ist an sich indifferent, welche deswegen zurück zu halten, damit kein Geitz daraus erwachse; aber auch anzureizen um der Verschwendung zu entgehen, folglich wenn man dabey gehörige Maaße hält, und der Sache weder zu viel, noch zu wenig thut, so wird sie vernünftig und entstehet daraus die Tugend der Freygebigkeit. Bey andern Tugenden, als bey der Gottesfurcht, Gerechtigkeit gehet dieses nicht an, weil dabey die Neigung des Gemüths allezeit zu reizen und hier der Sache niemals zu viel kann gethan werden. Wofern weiter die Handlungen nach den Regeln der Klugheit einzurichten, so erfordert selbige oft, gewisse Maasse zu treffen, damit man seinen Zweck erhalte, z. E. Eltern handeln bey der Kinderzucht klüglich, wenn sie die Kinder nicht zu gar oft, aber auch nicht gar zu wenig schlagen. Von diesem moralischen Maaße haben wir verschiedene Aussprüche der alten Weltweisen. Solon sagt bey dem Diogenes Laertius lib. 1. segm. 94. ne quid nimis, welchen Spruch Aristoteles

rhetor. lib. 2. cap. 12. und andere dem Chilo zuschreiben. Cicero de officiis lib. 2. cap. 2. sagt: mediocritas est optima regula, anderer zu geschweigen, die Koch in disquisit. philosophic. de sententia media in dissertationem nuperam de libertate cogitandi, Helmst. 1714. §. 1. sqq. angeführet. Anno 1709. aber hat Gabriel Groddeck zwey Disputationen zu Danzig über den vorher angeführten Spruch: ne quid nimis gehalten, und in denselben diese Materie weitläuftig abgehandelt, wie man durch die Uebermaaße verfehlen und anstossen könnte.

Maaßrecht,

Ist ein Stück desjenigen Rechts, das ein Fürst kraft der Majestät über die Güter der Unterthanen hat, so fern er gewisse Gesetze von der Erwerbung, Gebrauch und Verwaltung derselben geben und also selbige zur Wohlfahrt der Republik dirigiren kann. Wenn daher mit den Gütern Handel und Wandel getrieben wird, so hat er das Recht, Ellen, Maaß und Gewichte im Lande zu ordnen.

Machiavellisten,

Man verstehet dadurch eine Art der falschen Statisten, welche solche politische Principia haben, daß ein Fürst alles sein Thun dahin einzurichten habe, daß er nur vor seine Person mächtig, reich und souverain werde. Er habe sich an kein Recht und Gewissen zu binden; sondern was ihm nach seinen Affecten beliebte, das sey recht, daß also nach diesen Principien Untreu, List, Gewalt als Staatsmaximen angesehen werden. Man nennet sie Machiavellisten von dem Nicolaus Machiavell, einem Florentiner, der zu Ende des funfzehnden und Anfang des sechszehnden Seculi gelebet, und wegen seines Buchs de principe, welches 1515. zum ersten mal, nachgehends auch französisch und lateinisch mit Conrings Anmerkungen herausgekommen, zum Vater dieser falschen Statisten gemacht wird. Viele haben geurtheilet, es geschähe ihm damit unrecht. Denn sie meynen, er habe einen guten Endzweck gehabt, maßen er zwar in diesem Buch einen Fürsten, der nach der Herrschaft eines Landes trachte, oder neulich dazu gelanget sey, unterweisen wollen; die verfänglichen Anschläge aber, die darinnen vorkämen, wären deswegen eingerücket, daß sich ein solcher Fürst dafür in acht nehme, mithin liesse sich alles durch eine gelinde Auslegung entschuldigen. Man fände ja in seinen Anmerkungen über den Livius und in der historia Florentina viele schöne, nützliche und aus einer tiefsinnigen Klugheit hergeleitete Lehren, daß man also nicht sähe, warum man auf einmal sein Buch de principe so

übel auslegen wollte. Nun ist nicht z
leugnen, daß Machiavell viele Tadl
gehabt, die ihn entweder nicht gelesen
oder doch nicht verstanden, und also m
Grund der Wahrheit nicht sagen könne
was an ihm zu loben oder zu schelten se
folglich darf man sich durch die Menge d
rer, die seine Lehrsätze verfluchen, nic
einnehmen lassen, und ihren Urtheil
blindlings folgen. Doch ist er auch so eh
lich nicht gewesen, als sich viele einbilde
Denn so viel ist gewiß, daß er sich aus d
Religion, vornehmlich der christl., nich
gemacht, wie zur Gnüge aus seinen disc
sibus in Liuium, auch aus dem Buch princ
genannt, abzunehmen, welches auch Co
ring in der von ihm dieser Schrift vor
setzten Epistel nicht in Abrede ist, wenn
schreibt: daß nämlich die Beschul
gung, daß er ein Spötter und Verä
ter unsers Gottesdienstes gewesen, se
wohl gegründet sey; denn hin und w
der verrathe er sein gottloses Gemü
ob er sich gleich bisweilen anders ste
oder durch die Heiligkeit der chri
chen Religion deren Glanz auch se
die Gottlosigkeit nicht ertragen ka
gezwungen anders gelehret habe.
lehret, daß die christliche Religion mit
Staatsinteresse nicht gar wohl übe
komme, und wenn einer dieses glaube
muß er sich eine solche Religion wünsc
wodurch dem gemeinen Wesen besserer
tzen möge geschaffet werden. Da di
seine Richtigkeit hat, und gleichwol
dem Buch, welches er princeps nennet,
Worte nach solche Lehrsätze enthalten,
ein Prinz in seiner Regierung alles
seinem eigenen Nutzen abzumessen,
wenn es das Interesse erfordert, nur
Schein der Tugend anzunehmen hab
hat ihn dieses allerdings verdächtig
chen können. Dieses gestehet auch C
ring, wenn er in dem angezogenen
schreibet: dennoch gestehe ich auf
tig, daß ich die politischen Lehren,
cher wegen er im bösen Verdacht i
unterschiedlichen Schriften von
nicht so gar richtig befunden
Denn gleichwie ich nicht in Abrede
daß unrechtmäßiger Weise erl
Reiche ohne dergleichen böse R
nicht können erhalten werden,
es doch unrecht, dieselbe so dur
hends allen Fürsten zum Gebrau
allen Republiken anzurühmen w
doch Machiavell gethan hat.
mogen endlich diese Leute mit Rech
chiavellisten heissen, oder nicht, so
doch an solchen nicht gefehlet, di
gleichen Politik gelehret, und also i
chiavell weder der erste, noch der
gewesen. So bekennet Conring in
in polit. Aristotel. cap. 3. p. 683. daß
chiavellus seine Principia aus den
stoteles genommen, da er sagt: Ar

les habe alle die Streiche, wie man eine souveraine Gewalt und Herrschaft durch rechtmäßige und unrechtmäßige Mittel erhalten könne, in seinen 5. Büchern politic. vorgetragen; woraus dieser verschlagene Lehrer alle Schelmstücke, vielleicht, ohne ihn zu nennen, gestohlen; doch sey der Unterscheid zwischen beyden, daß Machiavell gottloser und unverständiger Weise einem jeden rechtschaffenen Fürsten das empfehle, welches Aristoteles mit weit größerer Klugheit nur Tyrannen und mit Gewalt eingedrungenen Fürsten angemessen achtet. Es bezeuget auch die Erfahrung, daß solche Principia bey den grosen Herren im Schwange gehen, und nach denselbigen die Regierung eingerichtet wird. Doch was will man nur von Fürsten sagen? Die meisten unter den Privatpersonen messen alles nach ihrem eigenen Nutzen ab, und machen von der Tugend so lange Staat, so lange sie zu ihrem Nutzen vortheilhaft zu seyn scheinet. Man lese hievon Jacob Thomasius in obseru. Hall. tom. 6. obs. L. de historia sectae Machiauellistarum et monarchomachorum, Arnden in biblioth. politico-heraldica p. 38. Buddeus in thesibus de atheismo et superstit. cap. I. §. 24. Goetze in dissertationib. de nummis p. 102. sqq. Bayle in seinem dictionnaire voc. Machiavellus p. 1958. Lilienthal de machiauellismo litterario §. 8. Gladov in den Noten über Naudäus bibliograph. polit. p. 168. und Reimars dissertationem schediasmati de machiauellismo ante Machiauellum praemissam, Wittenb. 1719. Eine Apologie vor den Machiavell hat Herr Joh. Friedr. Christ verfertiget in den drey Büchern de Nicolao Machiauello, welche 1731. heraus gekommen sind. In der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 109. sqq. wird auch von seinem Leben, Schriften, Gegnern, Anhängern umständlich gehandelt, und die dahin gehörigen Schriften sind fleißig angeführet worden. [Viele glauben, das Buch sey nur eine Satyre, in welcher der Verfasser über diejenigen Regenten spotten wollen, welche nach ihrer blossen Willkühr mit den Unterthanen, als mit Hund und Katzen umgiengen, dieses sucht man daher wahrscheinlich zu machen, weil Machiavell allzuviel leiden müssen, nachdem er es mit einigen Hohen verdorben hatte, ja, er mußte sogar die Tortur ausstehen, u. s. w.]

Machine,

Man pflegt insgemein ein jedes künstliches Werkzeug, womit etwas sonderliches ausgerichtet wird, eine Maschine zu nennen; im besondern und eigentlichen Verstand aber bedeutet es ein Werkzeug, durch welches eine vortheilhafte Bewegung mit schieben, ziehen, tragen, heben oder werfen zuwege gebracht wird. Solche Maschinen sind entweder einfach und schlecht, deren eigentlich drey gezehlet werden, der Hebel, das Rad und der Keil, denen einige noch die Wage, die Rolle und die Schraube hinzu setzen; oder aus vielen Stücken zusammen gesetzt, deren sehr viele sind, und von neuen noch mehr erfunden werden. Sie werden nach ihrem Gebrauch in Feuer- Luft- Wasser- Heb- Treib- und dergleichen Maschinen eingetheilet. So ist auch nicht ungewöhnlich, daß die Aerzte unsern Leib als eine Maschine ansehen und von der machina corporis humani reden. Wer die Natur der Maschinen genau will kennen lernen, der muß Musschenbrök introd. ad philos. nat. tom. I. p. 111. ff. lesen. [Der Hr. Verf. hat Maschine im mechanischen Sinn und Verstande erkläret. Sonst verstehet man auch unter einer Maschine eine Verbindung mehrerer Theile, deren der eine den andern zur Bewegung bestimmen kann. Solches kann geschehen entweder durch einen Druck; oder durch etwas Flüßiges; oder durch die Wärme und das Feuer; die erstere wird eine mechanische Maschine; (machina mechanica) die zwote eine Wasser- oder flüßige Maschine; (machina fluida seu hydraulica) die dritte eine Feuermaschine (machina pyrobolica) genennet. Eine körperliche Sache, welche alles dieses beysammen hat, heißt ein organischer Leib. Alle Pflanzen sowohl als die menschlichen und thierischen Leiber sind demnach organische Körper, weil einige Bewegungen derselben durch den Druck, andere durch das Flüßige, und noch andere durch die Wärme befördert werden. Hat ein solcher organischer Leib auch sinnliche Empfindungsgliedmaßen, wodurch er hören, sehen, schmecken, riechen oder fühlen kann, so wird er ein thierischer Leib (corpus animale) genannt. Der Mensch und das Vieh haben demnach nicht allein organische, sondern auch thierische Leiber. Ob durch eine Maschine eine andere gezeugt werden könne, dies habe ich in meiner Metaphysic in der Somatologie und Mechanologie §. 16. bejahend bewiesen, und kann man sich diesfalls zur Bestätigung auf den Saamen der Pflanzen und Thiere berufen, welche neue Maschinen geben, die von andern Maschinen ausgeworfen worden. Von künstlichen Maschinen lese man den Artikel: Fliegekunst, Luft- Schiffkunst und meine Geschichte von den Seelen §. 72. Die Schriftsteller, so hieher gehören, sind unter den Artikel Mechanic zu suchen. Vorzüglich verdient aber Petr. van Musschenbrök introductio ad philosophiam naturalem §. 369. 371. 488. gelesen zu werden. Vergleiche auch den Artikel: Perpetuum Mobile.]

Macht,

Ist eine Kraft, etwas zu seiner Wirklichkeit zu bringen. Sie ist entweder eine uneingeschränkte, wenn man alles mögliche wirklich machen kann, welches die Allmacht ist, die allein Gott zukommt; oder eine eingeschränkte, wenn dem Vermögen zu wirken, gewisse Grenzen gesetzet sind, wie bey den Kreaturen. So ist sie auch entweder eine natürliche, welche auf die natürliche Kräfte etwas zu wirken beruhet; oder eine moralische, die sich entweder auf eine Herrschaft über andere, oder auf ein bloßes Recht gründet, von welchen beyden Arten an gehörigem Ort gehandelt worden.

In der Staatskunst verstehet man durch die Macht eines Regenten und Landes eine überwiegende oder sehr große Kraft, sich und sein Land wider die Anfälle der Feinde zu schützen. Die Macht eines Staats gründet sich auf die Liebe, Furcht, und auf einen guten Ruf. Hiervon verdient von Real Staatskunst t. 6. p. 318. 324. gelesen zu werden. Eben dieser Verfasser theilt die Macht in eine coactiv, despotische oder willkührliche, in eine gemäßigte, gesetzgebende, richterliche, ununmschränkte Macht, wie auch in eine Macht des Krieges und Friedens, ein, und handelt von allen ausführlich, theils in dem ersten, theils in dem vierten Theile. Der Artikel: Automaton wird bey der Materie von Maschinen nicht ohne Nutzen gelesen werden.]

Macrocosmus,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, damit man das ganze Weltgebäude benennet und solches die große Welt heißet, in Vergleichung des Menschen, welchen man Microcosmus, oder die kleine Welt genennet.

Mäßigkeit,

Wird im weitern und engern Verstand genommen. Nach jenem ist sie diejenige Geschicklichkeit des menschlichen Gemüths, daß man die angebohrne verderbte Neigungen, und die daher entstehende heftige Bewegungen, oder Affecten nach der Vorschrift der gesunden Vernunft in Zaum hält, damit man andere nicht beschweret, sich aber nicht beunruhiget, welche bey dem Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust statt hat. In Ansehung anderer muß ein Ehrgeiziger seinen Ehrgeiz in Reden, Minen, Bewegungen des Leibes, Kleidung und andern ehrgeizigen Verrichtungen; ein Geiziger seinen Geiz durch so merkliche vortheilhafte Kunstgriffe, und ordentliche Merkmaale des Neids; ein Wollüstiger seine Wollust durch geile Discourse, allzu freyen Umgang mit Weibspersonen u. s. w. nicht so blicken lassen, weil solches ander[s] beschwerlich ist; gleichwohl aber ist de[r] Mensch nach dem natürlichen Recht ve[r]pflichtet, den andern nicht nur in seine[r] Nothdurft; sondern auch in der Bequem[]lichkeit an die Hand zu gehen.

Die Mäßigkeit im engern Verstand be[]stehet in der Bezähmung derjenigen Wo[l]lust, da man die äußerlichen Sinne zu ki[t]zeln und zu belustigen suchet, damit ma[n] sich der desfalls eingepflanzten Begie[rden] in vernünftiger Weise bediene, und d[a]durch die Erhaltung sein selbst und d[ie] Fortpflanzung seines Geschlechts dem gö[tt]lichen Absehen gemäß befördert werd[e]. Es sind von dieser Wollust drey Arte[n] die delicate, bacchische und venerisch[e]. Die erstere gründet sich auf den natür[li]chen Abscheu vor alle dem, so der mens[ch]lichen Natur zuwider, die andere auf d[en] natürlichen Appetit zum Essen und Tri[n]ken, damit man sich erhalte, und die drit[te] auf die Lust zum Beyschlaf, die Fortpfla[n]zung des menschlichen Geschlechts zu be[för]dern. Diese Begierde hat der Mensch n[a]ch dem Fall zu seiner eignen Belustigung u[nd] Kützelung seiner Sinnen zu gebrauchen [an]gefangen, und dabey nicht auf die Erh[al]tung und Fortpflanzung seines Geschlec[hts] gesehen, daher es denn nöthig, daß er [sol]che mäßiget und den Gebrauch dersel[ben] auf die göttliche Intention richtet, wel[che] Geschicklichkeit denn eben die Mäßigk[eit] genennet, und als die allgemeine Tug[end] in Ansehung sein selbst angesehen w[ird] woraus wieder andere besondere Tug[en]den entspringen, als die Gelassenh[eit,] Nüchternheit, Keuschheit. Einige se[tzen] zwey Arten der Mäßigkeit: die contin[en]tiam und die tolerantiam, welche let[ztere] andere lieber fortitudinem nennen, so [fern] sie sich entweder auf angenehme, [oder] unangenehme Sachen beziehet, nach [dem] bekannten Sprichwort des Epict[et] ἀνέχου καὶ ἀπέχου, s. Philaretum in e[] lib. 1. part. 2. cap. 6. p. 190. Budd[eus] in instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. se[ct.] §. 139.

Die alten Philosophen haben zum T[heil] große Helden in der Mäßigkeit seyn wo[llen.] Die Cynische Secte wollte mit ei[nem] Mantel, einem Fasse, Stecken und e[iner] Tasche bey Wasser, Kraut und Feigbo[hnen] vergnügt seyn, davon die Zeugnisse S[] in der Historie der Heydnischen [Mo]ral p. 121. angeführet. Epicur [lehr]te, die Natur erforderte zu ihrer [Er]haltung nur solche Dinge, die l[eicht] zu bekommen sind. Was man [] nicht leicht bekommen kann, das [ist] sie auch nicht nöthig. Geringe [Kost] bringt so viele Wollust als ein [kost]bar Mahl. Ja wer hungrig und [dur]stig ist, wird bey Brod und W[asser] die höchste Wollust empfinden. [Die]ses lehrte er nicht nur; sondern b[]

es auch mit seinem eignen Exempel. Denn seine ordentliche Mahlzeit war Brod und Wasser, und wenn er sich recht was zu gute thun wollte, ließ er sich ein Stück Käse holen, wie **Cicero** Tuscul. quaest. lib. 3. cap. 20. **Seneca** epist. 25. **Diogenes Laertius** lib. 10. segm. 130. 131. **Gassendus** de vita et moribus Epicur. lib. 6. cap. 3. **Menage** ad Laertium p. 452. gewiesen haben. Eines mäßigen Lebens suchte sich auch **Pythagoras** zu befleißigen, welcher sich des Weintrinkens und Fleischessens enthalten, wie **Jamblichus** in seinem Leben cap. 13. 15. 16. 17. bezeuget. Von dem **Socrates** berichtet **Diogenes Laertius** lib. 2. segm. 34. daß er gesagt, andere Menschen lebten, daß sie äßen, er aber äße, daß er lebte, damit er so viel anzeigen wollen, daß, da andere gedächten, sie wären dazu geboren, daß sie essen und trinken sollten, und also dieses für den Endzweck ihres Lebens ansähen; so kehrte er dieses vielmehr um, und esse nur zu dem Ende, daß er seine Gesundheit erhalte, und um deswegen befleißige er sich der Mäßigkeit. Man lese hiebey **Huetium** in quaestion. Alnetan. lib. 3. cap. 12. sqq. und **Buddeum** in analect. hist. phil. p. 413. sqq. Doch war bey vielen nur der Ehrgeiz der Grund solcher Mäßigkeit, daß sie damit den Ruhm großer Weltweisen, die ihre Begierden bändigen könnten, zu erlangen suchten, welches **Esprit** de la fausseté des vertus humain. t. 2. cap. 3. angemerket.

Mäuslein,

Musculus, ein fleischigter Theil des Leibes, wodurch die Bewegung befördert wird. Die besondern Theile eines Mäusleins sind das Haupt, wo es sich zusammen ziehet; der Schwanz, wo es an dem Theile hängt, der dadurch soll bewegt werden; und der Bauch, wo es zwischen obigen beyden Enden am dicksten ist. Man handelt davon in den anatomischen Büchern; es sind aber auch besondere Schriften, sonderlich was die Bewegung der Muskeln betrifft, heraus, als **Polens** epistola de caussa motus musculorum, die nebst einer andern zu Padua 1724. herausgekommen, wovon die memoires de Trevoux 1726. oct. p. 1782. zu lesen; **Bernoulli** meditationes mathematicae de motu musculorum, welche **Borelli** tr. de motu animalium Leyden 1711. beygefüget sind, dabey auch das journal des sçavans 1712. decembr. p. 605. zu vergleichen. In den act. erud. supplement. tom. 2. p. 506. wird recensiret **Wilh. Cowperi** administratio noua cunctorum corporis humani musculorum &c. die in englischer Sprache zu Londen 1694. herausgekommen ist. [Das Wort Muscul, Muskel, kommt aus dem griechischen her. Es wird gemeiniglich von μῦς hergeleitet, welches eine kleine Maus oder Mäuslein bedeutet. Der Grund von der Benennung liegt in der Aehnlichkeit, welche zwischen der Muskel und der Maus anzutreffen ist. Denn man theilt die Muskel in den Kopf, Bauch und Schwanz ein. Andere leiten das Wort von μύειν her, welches Zusammenziehen bedeutet, und setzen den Grund der Benennung darein, daß die Muskeln eine Zusammenziehung als eine ihnen eigenthümliche Verrichtung bewirken. Wie nach dem Willen der Seele sich die Muskeln bewegen, darüber wird sehr gestritten. Es kann hiervon **Petrus Dionis** in seiner Anatomie Demonstr. IX. p. 410. gelesen werden. Obschon, wie vielfältige Versuche bewiesen haben, ein von seinen Bedeckungen entblößter Muskel in lebendigen Thieren durch einen äußerlichen Reiz in Bewegung gesetzt und zum Zusammenziehen gebracht werden kann, wenn auch die zu den Muskel gehende Nerven zusammengedrückt oder unterbunden sind, und obgleich daher der Muskel, nach der ihm eignen Irritabilität, die Kraft sich zu verkürzen oder zusammenzuziehen, nicht anders woher zu bekommen, sondern in sich selbst zu besitzen scheinen könnte: so ist doch gewiß, daß diese Kraft bald verschwinde, wenn der freye Zufluß der Lebensgeister in den Nerven auf lange Zeit gehemmet, oder durch Trennung ganz aufgehoben wird. Wenn die Nerve so, wie auch durch **Steno's** und anderer Wahrnehmung dargethan ist, daß sich der Muskel endlich zu bewegen aufhöre, wenn seine Schlagader gebunden, oder zerschnitten worden. Es verdienet von der Bewegung der Muskeln **Berger** in seiner Physiologie Kap. 22. S. 294-318; **Stuart** de structura et motu musculari. Londin. 1738. 4. vorzüglich aber der berühmte **Haller** in elem. physiolog. c. h. Tomo IV. gelesen zu werden. Um die genauere anatomische Kenntniß der Muskeln hat sich **Winslo** und vor allen andern **Bernh. Siegfr. Albinus** verdient gemacht, s. des letztern historiam musculorum hominis. Lugd. Bat. 1734. 4. und tabulas musculorum c. h. ibid. 1747. fol. max.]

Magd,

Ist diejenige Weibsperson, welche sich zu einem Herrn verdinget, ihm allerhand Hausarbeit zu thun, damit sie dafür ihren Unterhalt haben möge. Man lese davon den Artikel von dem **Knecht**, in dem, was dorten gesagt, auch hier statt findet, und zwischen einer Magd und und Knecht kein anderer Unterscheid ist, als daß jener eine Manns- diese aber eine Weibsperson ist.

Magen,

Ist ein inwendiger Theil des belebten Körpers, der wie ein Säcklein gestaltet und

und dazu dienet, daß er die Speisen annimmt und zum Nahrungssaft bereitet. Bey dem Menschen liegt er gegen der linken Seite, gleich unter dem Zwerchfell. Er hat einen doppelten Mund, den linken, oder den obern, der an die Speisröhre stößet, durch den die Speise und der Trank in den Magen befördert wird; und den rechten, oder den untern, welcher auch der Pförtner heißet, und das verdaute wieder in die Gedärme befördert. Die Größe des Magens ist zwar nicht einerley, doch ist er insgemein bey dem männlichen Geschlechte größer, als bey dem weiblichen. Der Häutlein, daraus er bestehet, zählen einige drey, andere vier. Das erste umgiebt alle übrige Häutlein des Magens, und bestehet aus Fasern, die sich nach der Länge des Magens erstrecken; das andere ist aus dick- und starken Fasern zusammen gesetzt, die den fleischichten fast gleich sind, und theils gerad und Reifen-weise; theils nach der Schräge den Magen umgeben, und dessen Zusammenziehung befördern. Das dritte, so aus allerhand Fasern und Blutgefäßen bestehet, führt die Empfindung des Magens, und verursachet den Hunger, wenn es von dem Dauungssaft angegriffen wird. Das vierte verwahret den Magen, daß er von den Speisen nicht verletzet werde. Der Nutzen des Magens ist, daß er die Speise und den Trank durch den Schlund und linken Magenmund nehme, daraus einen Saft zur Nahrung bereite, und alles, was aus dem Magen kommen soll, zur Hinterpforte hinaus bringe, wozu noch kömmt, daß er vermöge seiner Gefässer und Drüsen den Verdauungssaft vom Geblüte absondere, auch durch eine Empfindlichkeit bey dem Menschen eine Erinnerung wegen seiner Erhaltung veranlasse, wovon die anatomischen Schriften zu lesen sind. Allhier ist unter dem Herrn **Hamberger** eine Disputation de ventriculi per aetatem imbecillitate 1702. gehalten worden. [Wie die Verdauung nicht von der Säure des Magens abhange, davon handelt das Hamb. Mag. 15. Band. S. 416. 428. Uebrigens muß hierbey der Artikel: **Dauung** nachgelesen werden. In der Rechtsgelehrsamkeit bedeutet das Wort Magen, nach der alten niedersächsischen Sprache soviel als ein Verwandter. Daher man von Schwerd- und von Spielmagen redet. Die Schwerdmagen zeigen die Verwandten vermittelst der Mannspersonen; die Spielmagen aber die Verwandten in Ansehung der Weibspersonen an. Siehe **Merula** in **Gallia** c. 30. p. 305. **Leibnitz** in celticis in dessen Collectan. etymolog. P. II p. 132. **Wachter** in Glossario. **Gebauer** vestigia iuris germ. antiquissima in Cornelii Taciti germania obuia. Götting. 1766. p. 343. Vergleiche auch den Artikel: **Papinianische Maschine.**]

Megarica,

Secta, ist der Name einer ehedesse[n] nicht unbekannten griechischen Secte, vo[n] der Stadt Megara, an dem Isthmus Co[-] rinthius gelegen, also beygenannt, weil [sie] daselbst von dem **Euclides Megarensi[s]** gestiftet war. Dieser war ein Schüler So[-] cratis, und richtete nach dessen Tod ei[ne] eigene Schule in seiner Vaterstadt au[f;] daben es ihm auch nicht an Schüle[rn] gänzlich fehlte, die dieselbige eine ze[it-] lang fortsetzten. Weil darinn hauptsä[ch-] lich die Dialectik getrieben, und die Le[u-] te zu einer betrüglichen Disputirkunst a[n-] geführet wurden, die gemeiniglich zule[tzt] auf eine Zänkerey hinaus lief, haben i[hr] andere den Beynamen Eristicae, oder d[er] Zankschule, gegeben. **Laertius** lib. [...] **Cicero** quaest. Tusc. I. 2. **Bayle** [...] Euclide.

Magie,

Der Ursprung dieses Worts ist zweif[el-] haftig. Einige haben solches aus dem Gr[ie-] chischen; andere aus dem Hebräische[n,] die meisten aber aus dem Persischen h[er-] leiten wollen. Seiner Bedeutung n[ach] ist es zweydeutig, und wird im guten u[nd] bösen Verstand genommen, welches [man] aus der Schrift so wohl, als aus [den] Profanscribenten sehen. Denn dorten [le-] sen wir von den Weisen, oder Ma[gis,] welche nach Bethlehem kamen, den n[eu-] gebornen König der Jüden anzubeten; [hier] hingegen von dem Simon, daß er zu S[a-] marien ihrer viele mit seiner Magie, [oder] Zauberey bezaubert habe, **Actor.** ca[p. 8.] v. 9. sqq. In der philosophischen Hi[sto-] rie kommen die persischen Magi vor, we[lches] angesehene Priester und Philosophen [wa-] ren, die sich einer strengen Discip[lin,] Mäßigkeit und Keuschheit befleißig[ten;] als aber etliche, weil sie die Natur [nicht] fleißig erforschet, sondern den teu[fli-] schen Wahrsagungen, boshaften Beza[ube-] rungen, und der durch Hülfe des Sa[tans] geschehenen Hervorbringung wunderb[arer] Wirkungen ergeben gewesen, angefan[gen] übel berüchtiget zu werden: so ists ge[sche-] hen, daß auch dem Wort Magie [eine] schlimme Bedeutung beygeleget wo[rden,] daß solches eine Wissenschaft der Z[aube-] rey anzeiget, s. **Cellarius** dissert. [...] dem. p. 634.

Inzwischen ist die erste Bedeutung [durch] die letzte nicht aufgehoben worden, [und] man braucht das Wort Magie noch [jetzo] in doppeltem Verstand; überhaupt [aber] verstehet man darunter eine Erken[ntniß] geheimer und verborgener Dinge[, wodurch] man vermittelst derselben allerhand [selt-] same und ungewöhnliche Wirkunge[n her-] fürbringt, welche über die natür[lichen] Kräfte zu seyn scheinen. **Thomasi[us]**

crimine magiae §. 9. erinnert, daß er angemerket, wie vor Alters zwar das Wort Magie eine jede; aber doch verborgene Wissenschaft und Weisheit bedeutet, das ist, eine Erkenntniß solcher Dinge, deren Ursachen nicht nur an sich selbsten dem gemeinen Volk verborgen gewesen; sondern auch mit Fleiß verborgen worden, auf daß es um so viel leichter in der beharrlichen Unwissenheit erhalten würde; die Ursache aber einer höhern als menschlichen Kraft zuschreiben müßte. Die in diesem weiten Verstand genommene Magie ist auf unterschiedene Art eingetheilet worden, wobey man aber ein doppeltes Absehen haben muß, daß man entweder auf die Sache selbst; oder die desfalls bey den Alten üblich gewesene Gebräuche siehet. In der ersten Absicht haben einige die Magie in die übernatürliche, natürliche und außernatürliche getheilet, welche letzte Art von andern zu der mittlern gerechnet wird. Durch die erste verstehet man die von Gott unmittelbar herrührende Erkenntniß derjenigen Dinge, welche wirklich über die ordentliche Kräfte der Natur sind, als die Prophezeyungen und Wunder, so in der heiligen Schrift vorkommen, wiewohl diese Bedeutung so gewöhnlich nicht ist, auch eine solche Idee anzeigt, die in die Theologie eigentlich gehöret. **Delrio** in disquis. magic. lib. 1. cap. 2. p. 3. setzet in Ansehung ihres Ursprunges drey Gattungen der Magie, eine natürliche, künstliche und teuffelische, welcher Eintheilung auch **Thomasius** de crimine magiae §. 9. gedenket, und noch von andern, als **Joh. Nicol. Martius** de magia naturali c. 1. §. 5. behalten worden. Ueberdies theilet **Hannemann** in nov. litt. mar. Balth. 1699. mens. sept. p. 281. die Magie in die wahre und teuffelische; jene in die wahrsagende und wirkende; diese in die zauberische, verblendende und abergläubische. In der andern Absicht, was die alten Gewohnheiten desfalls betrifft, hat man sie in eine natürliche und ceremonialische, und diese wieder in gewisse Arten abgetheilet.

Die erstere Betrachtung geht der letztern vor, und wie von jener eine dogmatische und philosophische Untersuchung anzustellen ist; also erfordert diese eigentlich und vornehmlich eine historische Nachricht. Am füglichsten wird die Magie in die natürliche und teuffelische getheilet, und die künstliche für eine Art der natürlichen angesehen, wobey man denn das Absehen auf die Moral haben, und die verschiedenen Arten, so fern sie entweder zugelassen, oder verboten sind, betrachten kann. Uberhaupt ist die natürliche Magie eine Geschicklichkeit, vermittelst natürlicher, aber dabey verborgener Kräfte und Ursachen, seltsame, ungewöhnliche und entsetzliche Wirkungen herfür zu bringen; welche Wirkungen aber keineswegen Wunder sind, die allein Gott thun kann, der die Gesetze der Natur gegeben, und selbige auch zurück halten kann. Es erfolgen selbige entweder bloß durch die natürliche und verborgene Kräfte in der Natur; oder es verknüpft sich mit denselben eine besondere menschliche Geschicklichkeit und Kunst; jene wäre die schlechterdings natürliche; diese aber die künstlich natürliche. Die erstere konnte man wieder theilen in eine wahrsagende und in eine wirkende. Die natürlich wahrsagende kömmt auf den Punkt an: ob die menschliche Seele eine natürliche Fähigkeit habe, künftige und verborgene Dinge vorher zu wissen? wovon unten unter dem Artikel: **Wahrsagungskunst** gehandelt wird; die natürlich wirkende Magie aber wäre, da man durch die geheime und verborgene Kräfte der Natur seltsame und wirkliche Effecte, welche in die Sinne fallen, herfür bringt, von welcher **D. Buddeus** in element. philos. theor. part. 5. cap. 5. §. 18. redet, und sagt, sie sey eine Wissenschaft derjenigen Eigenschaften, die nicht allen bekannt sind, welche aber sich wirklich bey den natürlichen Dingen befinden, und die man durch gehörige Verknüpfungen, Absonderungen, und auf andere Weise dergestalt dirigiren und determiniren kann, daß ganz wundernswürdige und entsetzliche Wirkungen daraus entstehen. Diese theilet man in Ansehung des Endzwecks in eine zugelassene, und in eine verbotene. Jene, als die zugelassene, ist wiederum entweder eine curiöse; oder nothwendige; die curiöse zielet nur zur Belustigung der menschlichen Gemüther ab; kann aber doch auch Gelegenheit geben, den Allerhöchsten bey solchen sonderbaren Kräften der natürlichen Dinge zu bewundern, wohin die Exempel kleiner herfürgebrachten Thiere gehören, von denen man hin und wieder lieset. **Langius** in miscellaneis med. tit. 23. §. 58. saget: diejenigen, welche Honig zu essen gewohnt sind, sollten sich in acht nehmen, daß sie nicht Roggenbrodt dazu brächten, weil sonst Regenwürmer und ander Ungeziefer also gezeuget würden. Bey dem **Schotte** phys. curios. l. 12. c. 2. lieset man, daß eine Ente, so man zwischen zwo Schüsseln gelegt und im Mist vergraben, am dritten Tag in eine Kröte verwandelt worden. So sagt man auch, daß wenn man einem jungen Ochsen die Nasenlocher und das Maul verstopfe, und mit einem Knüttel, oder Stock todt schlüge, ein Bienenschwarm daraus entstehen ollte, wie man denn auch vorgiebt, daß von dem Mark aus Menschenknochen, und aus den Haaren einer Weibsperson, die ihr menstruum hat, wenn es im Mist vergraben würde, Schlangen wüchsen, dahin man nicht weniger die Hervorbringung gewisser Gestalten, sonderlich was die Gewächse betrifft, rechnet,

immassen bekannt, daß die Chymici Pflanzen aus der Asche wieder hervor bringen wollen, woran aber viele zweifeln, s. **Morhof** in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 27. §. 5. Die nothwendige Magie zielet unmittelbar auf den Nutzen der Menschen, wohin alle magische Curen, der wahren und zum guten Endzweck gerichteten, wie auch der sympathetischen Wünschelruthe Zubereitung, damit sie auf ein gewisses Metall schlagen möge, gerechnet werden. Was die magischen Curen anlangt, so pflegt man verschiedene Mittel davon anzuführen, als die Worte, Charakter, Transplantation, und die bloße Application. Ob in den Worten, die entweder ausgesprochen, oder geschrieben werden, eine so große Kraft und Wirkung liege, daß sie einen Patienten natürlicher Weise wieder gesund machen können, solches ist wohl schwer zu behaupten. Zwar an Beyspielen, die man deswegen anführet, fehlts nicht. **Borellus** obseruat. physicomed. cent. 1. obs. 19. erzehlet, daß ein Kopf, so voller Würmer gewesen, von einem Bauren, nachdem man viele Mittel vergeblich gebraucht, durch besondere Worte, die er bey Abbrechung gewisser Blätter gesprochen, geheilet worden; obseru. 94. gedenket er eines Obristen, welcher einen fast unheilbaren Blutsturz gehabt, der so bald er ein Karmen und unbekannte Worte, so ihm ein Freund in einer Rosine gegeben, verschlucket, von solchem Uebel befreyet worden, und cent. 3. obs. 67. sagt er: „ich habe eines meiner „guten Freunde Sohn, welcher an der „Schwindsucht hart darnieder lag, gesehen, „dem kein Mittel helfen wollen, der aber „endlich allein mit Worten curiret ist, und „weiß ich nicht, ob ich denselben Worten „die Kraft zuschreiben soll; oder aber dem „Glauben und der Einbildung. So haben sich auch verschiedene gefunden, welche den Worten eine solche magische Kraft, denen die Krankheiten weichen müssen, beygeleget. Andere, welche von der Gewißheit solcher Curen überzeugt gewesen, haben ein Pactum mit dem Teufel, und eine feste Einbildung sowohl des heilenden, als des kranken supponiret, und sprechen also den Worten die Kraft ab, als **Vallesius** in philosophia Sacra, **Borellus** nebst mehrern, und **Martius** de magia naturali cap. 3. §. 3. will mit dem **Hellmont** vielmehr die Kraft der Worte bewundern, als appliciren. Aus den Charakteren und deren magischen Kraft allerhand Arten von Krankheiten dadurch zu heilen, haben verschiedene großes Wesen gemacht, und ganze Bücher davon geschrieben, welches andere hingegen verlacht. **Marsilius Ficinus** meynet lib. 3. de vita coelitus comparanda, wenn in den Charakteren einige Kraft stecke, so wäre dieselbe nicht sowohl der Figur, als der Materie zuzuschreiben; am meisten aber

käme solches auf die Imagination de
Menschen an. **Rogerius Baco** hat da
für gehalten, ein Medicus könne die Cha
raktere nützlich brauchen, nicht daß si
eine Wirkung für sich thäten; sonder
damit die Medicin desto begieriger un
andächtiger vom Patienten gebraucht wer
de, wodurch man aber den Aberglaube
stärket, wovon **Anonymi** geheime Unter
redung von der magia naturali p. 110. sq
und **Pasche** de inuentis nou-antiquis ca
6. §. 23. p. 393. zu lesen sind. Die Trans
plantation ist diejenige Kunst, dadurch ei
Naturkündiger die Krankheit durch zulä
sige Mittel aus dem Menschen anderswo
hin transferiret, damit die Gesundhe
daraus erfolgen möge. Einige statuire
sechserley Arten derselben, daß sie nämli
geschehe durch das Einsäen, Einpflanzun
durch die Einsetzung, Befeuchtung, Ann
zung und durch die Annäherung. Vo
der bloßen Application finden sich zwe
Arten, erstlich die impositio, wenn ein M
dicament, welches seiner Quantität, od
Signatur nach mit der Intention überei
kommt, mit dem Magnet vermischet, od
in denselben geleget wird, wie man dies
bey dem Gebrauch des sympathetische
Pulvers siehet; oder wenn magnetisc
Excremente unter eine Arzney getha
werden; hernach die eigentliche so genann
te Application, wenn man dem schmer
hasten Theil des Leibes solche Mittel, d
eine sonderbare Wirkung haben, und we
che aus allen dreyen Reichen genomme
werden können, anhänget und auflege
Doch dieses sind Sachen, deren weite
Ausführung in die Medicin gehöret; i
zwischen ist aus dem angeführten leicht a
zunehmen, was man durch die nothwendi
natürliche Magie verstehet. Es folgt
verbotene natürliche Magie, welche
des andern Schaden gereichet, wenn m
z. E. in einem Hause alle noch in den Eye
eingeschlossene junge Hüner tödtet,
Pferde lahm machet, einem die Mannh
benimmt, die Menschen in allerha
Krankheiten und gefährliche Zufälle st
zet, u. s. w. bey welchen jetzt erzehlten
ten der natürlichen Magie die Frage v
kommt: aus welchen Principiis, o
Ursachen diese Wirkungen herzuleit
und wie es mit der Wirkung sel
dabey hergehe? Diejenigen, welche
hier schlechterdings auf die verborg
Qualitäten berufen, kommen am kürz
davon. **Martius** meynet in seinem T
ctat von der magia naturali cap. 2. §. 3.
es könnten die Ursachen davon eini
maßen aus der philosophia corpusculari
kläret werden, und bringt daher sie
Gründe bey: der erste ist, daß alles vo
Licht sey; der andere, daß das zurück p
ende Licht die Atomen mit sich zurück
re; der dritte, daß die Luft, so um
Erde herum gehe, voll solcher Staub

sey; der vierte, daß die natürlichen Körper unendlich könnten getheilet werden; der fünfte, daß die Atomen in der Luft wider die gemeinen Gesetze der Bewegung an sich gezogen werden; der sechste, daß die Anziehung der Stäubchen durch andere, so ihnen gleich sind, geschehe, und der siebende, daß dasjenige, so mit den Stäublein verbunden, zugleich angezogen werde. Hierauf setzet er §. 11. daß die kleinen Körpergen aus Geist und Materie bestünden, woraus der ganze Grund der Magie herzuleiten, daß wenn die Geister, welche überall eine sehr geschwinde Bewegung verursachten, durch Kunst zu einem gewissen Ziel gerichtet würden, so könnten sie daselbst ihre Kraft ausüben, und erstaunende Wirkungen herfürbringen, wie er denn auch des Herrn Thomasius Tr. vom Wesen des Geistes sehr empfiehlt, doch bekennet er §. 16. aufrichtig, daß noch sehr viele Wirkungen wären, welche zu dieser natürlichen Magie zu ziehen, davon man aber keine offenbare Ursachen angeben könnte, sondern vielmehr auf die absonderlichen Kräfte der natürlichen Körper zu sehen habe; solche aber zu erkennen, brauche grosse Kunst. Wenn Rüdiger in der physica diuina lib. 1. cap. 4. §. 85. sqq. auf die Magie kommt, so nimmt er dieses Wort in einem etwas engern Verstande, sofern solche eine Geschicklichkeit sey, sich der animae, welche er von dem mente unterscheidet, so zu bedienen, daß sie wundersame Wirkungen herfür bringe, welcher Begriff auf seine Principien, die er vom Geist hat, beruhet. Die künstliche natürliche Magie ist, da man nach mathematischen Principien die natürlichen Dinge so dirigiren kann, daß daraus ebenfalls wundersame Wirkungen entstehen, welche auch schlechterdings die künstliche, ingleichen die mathematische Magie genennet wird. Unter die Proben derselben wird unter andern gezählet, daß Archimedes und Laurentius Florentinus Himmelskugeln gemacht, die sich selbst beweget; Drebbelius einen gläsernen Globum, oder Kugel verfertiget, worinnen sich das ganze Werk der Schöpfung hervor gethan. So schreibet man auch von des Architä Tarentini hölzernen fliegenden Taube, von des Alberti M. hölzernen redenden Kopf, den Thomas de Aquina aus Meinung, daß es Zauberey sey, zerbrochen haben soll, und von dem Kircher lieset man, daß er, als Anno 1655. die Königinn von Schweden nach Rom gekommen, ein Bild gemacht habe, welches nicht allein die Königinn gegrüsset; sondern auch auf ihre Fragen geantwortet, von welchen redenden Bildern noch andere Exempel hin und wieder vorkommen. Ueber diß wird von einem hölzernen Adler, von dem andere zwar sagen, daß er aus Erz gewesen, geschrieben, daß er dem Kaiser Maximilian, als er nach Nürnberg kommen, entgegen geflogen, und ihn mit langsamen Fluge bis in die Stadt begleitet, anderer Beyspiele zu geschweigen, von welchen Arten der natürlichen Magie mit mehrern nachzulesen sind Schottus in magia naturali, Joh. Baptista a Porta in magia natur. Robert Flud a Fluctibus in seinen operibus. Gilbertus in philosophia magnetic. Anonymi geheime Unterredung von der magia naturali, nebst denen, welche insonderheit von der Antipathie, Sympathie, magischen Curen geschrieben, von welchen Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. c. 8. 9. tom. 2. lib. 3. nachzusehen. Von der ceremonischen und teuffelischen Magie aber ist in den Artikeln von der Theurgie und Zauberey gehandelt worden, wo auch die dahin gehörigen Umstände fürkommen. Des Joh. Adam Osianders tractatus theologicus de magia Tübingen 1687. wird in Baylens nouvelles de la republique des lettres 1687. iun. p. 613. recensiret. [Vergleiche den Artikel: Nestelknüpfen.]

Magische Laterne,

Zauberlaterne, oder wie sie Sturm in dem collegio curioso part. 1. tent. 16. phaen. 2. p. 163. nennet, laterna megalographica, die Vergrößerungslaterne, ist eine Laterne, welche kleine Bilder an einer Wand in einem finstern Zimmern sehr groß vorstellet. Es muthmaßen daher einige, weil man sich darein nicht finden könnte, und die Sache vor übernatürlich und eine kleine Zauberey gehalten, so habe man sie die Zauberlaterne genennet. Man erzehlt auch, daß ein gewisser Künstler, welcher durch dieses Kunststück dem Kaiser Rudolphus II. alle Kaiser von Julius Cäsar an vor die Augen geführet, vor einen Zauberer angesehen worden. Weil sie die kleinern Figuren, so man darein zu stecken pfleget, sehr vergrößert, und so zu reden aus einer Mücke einen Elephanten machet, so hat ihr Sturm mit besserm Recht den Namen einer Vergrößerungslaterne beygeleget. Sie bestehet aus einem langrunden oder viereckigten Kasten, in welchem vor einem Hohlspiegel eine Lampe angezündet, und davon der Schein durch eine Röhre von etwa drey Zoll im Durchschnitt, in welchem ein geschliffen Glas versetzet, an eine gegen über stehende Wand gerichtet wird, dergestalt, daß in dem daran fallenden Lichte die auf hellen Glasscheiben mit durchsichtigen Farben, gemalte Figuren, wenn sie vor die Röhre geschoben werden, sich in Lebensgröße zeigen. Von ihrem Erfinder kann man nichts sagen. [Kircher wird vor den Haupterfinder angegeben.] Schottus hat 1657. magiam vniuersalem naturae et artis geschrieben, und in der magia dioptrica davon nicht das geringste angeführet, ob er schon andrer Laternen gedenket, dadurch man ein starkes Licht an einen fernen Ort werfen

werfen kann. Man kann davon außer den mathematischen Compendien, in denen sie zum theil beschrieben worden, nachlesen **Zahn** in oculo artificiali, der vieles von ihrer Verfertigung und ihrem Gebrauch angemerket; **Sturm** in collegio curioso part. 1. tentam. 16. phaen. 2. und part. 2. tentam. 14. num. 6. **Stempel** in dissertat. de laterna magica Jen. 1704. **Creiling** in dissertatione de laternae magicae phaenomenis ad stateram adplicatis Tübingen 1705. und **Ehrenberger** in nouo et curioso laternae magicae augmento, Jen. 1713. welcher zeiget, wie man durch sie Bilder mit Bewegungen an die Wand werfen könne.

Magnet,

Ist ein harter und nicht sonderlich schwerer Stein, [oder wie einige sagen, ein gewisses Eisenerz, meistens von schwarzer Farbe, wiewohl man auch graue, blaue und braune hat,] welcher ganz besondere Eigenschaften an sich hat. Denn 1) ziehet er das Eisen an sich, welche Kraft schon den Alten bekannt gewesen, deren Entdeckung nach dem **Plinius** lib. 36. cap. 16. einem Viehhirten, oder wie **Isidorus** lib. 16. cap. 4. orig. saget, einem Priester der Göttinn Isis, so Magnes geheissen, und auf dem Berge Ida, wegen der Nägel in seinen Pantoffeln und Stecken ein Anziehn vermerket, zugeschrieben wird. Diese anziehende Kraft des Magnets wird gar deutlich wahrgenommen. Denn wenn man eine Nehnadel, oder auch einen eisernen Nagel an einen Faden aufhängt, und den Magnet, wo er das Eisen anziehet, dagegen hält, so kommt die Nadel herüber, und hängt sich an dem Magnet an; wenn man sie aber bey dem Faden zurück ziehet, so spürt man, daß einem etwas widerstehe. Es bleibt an ihm nicht nur eine Nadel, oder Nagel; sondern auch ein Schlüssel, und nachdem der Magnet stark ist, ein schweres Stück Eisen hangen. [So stark der Magnet ins Eisen wirkt, um solches anzuziehen, eben so starke Gegenwirkung auf Seiten des Eisens wird man wahrnehmen. Wenn man an eine Waagschale den Magnet bindet, und das Eisen unten hält, so senkt sich solche Waagschale nach den Eisen zu, und bindet man das Eisen an die Waagschale, welche durch Hülfe des Gewichts in ein Gleichgewicht gesetzet wird, und hält den Magnet darunter und zwar in eben der Entfernung, wie vorher das Eisen von dem Magnet entfernet wurde, so senkt sich nunmehro das Eisen eben so stark, so tief, als vorher der Magnet sich neigte. Sogar wenn man zwischen den Magneten und den Eisen andere nicht zu dicke Körper bringt, z. E. Gold, Silber, Kupfer, Zinn, Bley, Glaß, Papier u. s. w. so bleibt doch noch derselbe Erfolg.] Es ziehet ein Magnet nicht so stark, als ein anderer, welches weder von der äußerlich[en] Größe, noch Schwere herkommt; sonde[rn] es kommt die Stärke desselbigen von a[n]dern Ursachen her, und hält man denj[e]nigen, der mehr Eisen an sich ziehet, h[ö]her, als einen, der weniger an sich zieh[et,] wenn er gleich größer ist. Exempel b[e]sonderer Magneten erzehlet **Schottus** [in] magia vniuersali part. 4. lib. 3. pag. 2[..] Der Großherzog zu Florenz hat einen, [der] 29 Pfund schwer ist, und frey in der L[uft] an einer Ketten hängt, indem er armi[ret] ist, der 65 Pfund ziehen kann, welch[en] ein anderer, den ein Mayländer geha[bt,] noch übertroffen, indem er kaum ein Pfu[nd] gewogen, und 60 Pfund ziehen könn[en;] wie denn auch **Mersennus** einen arm[ir]ten Magneten gesehen, der etwas über [ein] Pfund gewogen, und 10 Pfund gezog[en,] anderer Exempel zu geschweigen, die a[uch] **Wolff** in den nützlichen Versuchen, [da]durch zu genauer Erkenntniß der N[a]tur und Kunst der Weg gebahnet wi[rd,] part. 3. cap. 4. §. 34. p. 115. angeführ[et.] Man hat weiter aus der Erfahrung, [daß] die magnetische Kraft kann erhalten [und] vermehret; aber auch verringert werd[en.] Zur Verstärkung derselbigen hat man v[er]schiedene Mittel, daß sie dienlich s[ind,] wahrgenommen. Es gehört dahin die [Be]waffnung, oder Armatur, wenn man [ihn] mit Eisen einfasset, und alles auf geh[öri]ge Weise dabey besorget, indem man [un]ter den bloßen und den armirten Mag[ne]ten einen großen Unterschied angeme[rket] hat, z. E. der mayländische Magnet, [der] armiret 60 Pfund zog, konnte ohne [Ar]matur nur 5 Unzen heben. Solche K[raft] läßt sich auch vermehren, wenn man [ihm] beständig Eisen anhängt, und wofern [man] dasselbige vergrößert, so kann man [den] Magnet gewöhnen und üben, daß er [nach] und nach immer mehr träget, wie nicht [we]niger, wenn man ihn an einen Faden [auf]hängt, daß er sich beständig nach den P[olen] richten kann. Geschwächt wird er hi[n]gen, wenn er nichts, oder auch weni[g zu] tragen bekommt; wenn er eine verke[hrte] Lage hat, das ist, lange liegt oder hä[ngt,] daß der Süderpol gegen Norden, und [der] Nordpol gegen Süden, oder auch b[eyde] Pole gegen Osten und Westen geke[hret] sind, wie denn auch diejenigen, die d[amit] umgegangen, versichern, daß das F[euer] dem Magnet nachtheilig sey. Er th[eilet] auch seine Kraft dem Eisen mit, indem [eine] Nadel, welche an dem Magnet gehan[gen,] dadurch gleich die Kraft erhalten hat, [eine] andere an sich zu ziehen, welches auc[h mit] einem Messer angehet, daß selbiges [die] magnetische Kraft bekommt, wenn [man] selbiges nur an dem Pole eines Ma[gnets] streichet. Seine anziehende Kraft er[streckt] sich nur bis auf eine gewisse Weite, [und] wenn er eine Nadel anziehen soll, so d[arf er] sie zwar nicht berühren; sie muß abe[r]

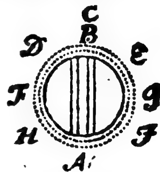
so nahe gehalten werden, als es seine Kraft erfordert: 2) hat der Magnet hauptsächlich zwey Punkte, wo er das Eisen an sich ziehet, welches seine Pole genennet werden, daher wenn man ihn in Hammerschlag oder Feilstaub leget, so kann man die Pole entdecken. Denn an den beyden Polen hängt sichs wie ein Bart an, indem immer ein Stückchen oder Stäubchen Eisen sich an das andere hängt, da hingegen an andern Orten entweder gar nichts; oder doch nur was einzeles sich hin und wieder anhänget. Wenn nun der Magnet frey aufgehangen wird, daß er sich nach Gefallen herum drehen kann, so hat er die Eigenschaft an sich, daß er nicht ehe still stehen wird, als bis der eine Pol gegen Norden; der andere gegen Süden gekehret ist. Wendet man ihn, daß der Pol, so gegen Norden stund, gegen Osten und der andere, so gegen Süden siehet, gegen Westen gekehret wird, so gehet er gleich wieder in seine vorige Stellung zurück. Ja wenn man auch die Pole verkehret, und den von Norden gegen Süden; den aber von Süden gegen Norden bringet, so wendet er sich gleich wieder anders, damit der Pol, so anfangs gegen Norden stund, auch wieder gegen Norden gekehret, und der gegen Süden sahe, auch wieder jetzt gegen Süden siehet, weswegen man sie auch den Namen nach von einander unterschieden, und denjenigen, der sich gegen Norden kehret, den Nordpol; den andern aber, der sich gegen Süden gewendet, den Süderpol genennet. Die Nordpole zweyer Magneten, ingleichen ihre Süderpole sind uneinig und einander zuwider, das ist, wenn man den Nordpol des einen Magneten an den Nordpol des andern; oder auch den Süderpol des einen an den Süderpol des andern hält; so kann man gar eigentlich merken, daß keiner den andern ziehet, weil man nicht den geringsten Widerstand fühlet, wenn man einen von dem andern zurück ziehet. Der Nordpol hingegen des einen und der Süderpol des andern sind unter einander einig, das ist, wenn man einen Magnet dergestalt an den andern hält, daß der Nordpol des einen den Süderpol des andern, und hingegen der Süderpol des ersten den Nordpol des andern berühret, so bleiben sie an einander hangen, und wenn derjenige, so nicht gehalten wird, nicht schwerer ist, als das Eisen, welches der andere ziehen kann, so fällt er von dem andern nicht ab, ja wenn man ihn los reißet, fühlet man einen Widerstand: [Es giebt auch Magnete, die mehr als zween Pole haben, diese nennt man zusammengesetzte oder anomalische Magnete. Siehe John Eames Abhandlung hiervon in den allgemeinen Mag. der Naturkunst und Wiss. 1 Theil. Leipz. 1753. p. 124. Es scheinen hier die magnetischen Gänge einen Winkel zu machen. Z. E.



Wenn der Magnet einige Gänge in der Richtung AB, und andere in der Richtung AC hätte, so würde er ein anomalischer Magnet seyn, und drey Pole, nämlich A, B, C haben. Halley glaubt, der magnetische Körper in der Erde habe vier Pole, zween nach Mitternacht und zween nach Mittag zu. Euler aber zeigt, daß dieses zur Erklärung der Abweichung der Magnetnadel anzunehmen, nicht nöthig sey, vielmehr ließe sich solche Erscheinung bloß aus zween Polen erklären. Siehe A theory of the variation of the magnetical compass, by Mr. Ed. Halley, in den Philos. Transact. num. 148. p. 208. An account of the cause of the change of the variation of the magnetical needle, by Edm. Halley ebend. num. 195. p. 563. Recherches sur la déclinaison de l'aiguille aimantée par Mr. Euler, in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Pr. 1757. p. 175. Mart. Strömer et Jo. Gust. Zegollström diss. de theoria declinationis magneticae. Upsal. 1755. Die göttingischen Anz. auf das Jahr 1762. S. 377. erwähnen auch einer Abhandlung von Mayer, welcher gegen Eulern Einwürfe gemacht habe, und die Erscheinungen von Magnet daraus erkläre, daß der Magnet in der Erde von nicht sonderlicher Größe sey, und nicht im Mittelpunkt der Erde, sondern ohngefehr 120 Meilen davon liege, nach demjenigen Theile der Erde zu, den das stille Meer bedeckt; daß er auch nur zwey Pole habe, und daß seine Axe mit der Erdaxe parallel laufe, seine Kraft aber abnehme, wie die Würfel der Entfernung zunehmen. Auch glaubt er, daß dieser Körper seine Lage von Zeit zu Zeit verändere.] 3) Kommt bey einem Magnet dessen Abweichung oder Declination für, daß die Magnetnadel sich nicht just richtet gegen die Pole der Welt; sondern von der wahren Mittagslinie gegen Morgen, oder gegen Abend abweichet, und da man bisher an vielen Orten drauf acht gegeben, so hat sichs gefunden, daß die Abweichung nicht überall einerley sey; sondern in einigen Orten größer, in andern kleiner; ja man hat auch angemerket, daß sie in einem Ort nicht beständig einerley verbleibe; sondern sich ändere, daß ist, entweder größer oder kleiner werde. Solche Abweichung haben verschiedene Gelehrte fleißig angemerket, wie wir bald zeigen wollen; wer sie aber zuerst wahrgenommen, solches ist nicht völlig gewiß. Theve-

not in seinem 1689. edirten Tractat recueil de voyages erzehlet, daß er einen Brief von Petro Adsigerio gesehen, der schon 1269. wahrgenommen, daß die Magnetnadel 5 Grad von Norden abgewichen. Riciolus giebet für die erste an, die sie angemerket, Gonzalum de Oviedo und Sebastian Chabot in geographia reformata lib. 8. cap. 12. Andere halten den Robert Normann für den, welcher sie zuerst entdecket, wie Dalenee in seinem französischen Tractat von dem Magnet, von dem wir unten mehrers anführen wollen. Insgemein giebt man vor den Erfinder einen Italiäner von Amalphi, Namens Goia an, wovon mit mehrern Paschius de inventis nou-antiquis cap. 7. §. 63. sq. zu lesen ist. [In einigen Gegenden verliert die Magnetnadel gänzlich ihre Richtung. Z. E. bey der Insel Canney neben Schottland, und hin und wieder in Hudsonsbay.]

Es haben sich die Naturkündiger sehr bemühet, die Ursachen der wunderbaren Eigenschaften des Magnets zu entdecken, worinnen sie aber nicht einig sind. Wegen der anziehenden Kraft des Magnets haben die Scholastiker weiter nichts gesagt, als daß sie ihre Zuflucht zu den verborgenen Qualitäten genommen, und ins besondere zu der Sympathie des Eisens mit dem Magnet. Paracelsus schreibt solche Kraft einem besondern Geist zu, der in dem Magnet stecke und das Eisen an sich locke. Die Epicuräer haben schon zu ihrer Zeit von gewissen Körperchen geredet, welche aus dem Eisen und Magnet giengen, die Gassendus so vorgebildet, daß diejenigen, die vom Magnet kämen, wie Häklein; die aber aus dem Eisen giengen, wie Häftlein wären, so daß diese von jenen könnten angezogen werden, anderer Meynungen nicht zu gedenken, welche zum theil Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 32. angeführet. Unter allen hat Cartesii Erklärung den meisten Beyfall gefunden, welcher einen Ausfluß gewisser schraubenförmigen Theile setzet, die aus den Erdangeln, oder Polen ausbrächen, und zu denselben wieder einkehrten, und weil der Magnet und das Eisen allein solche Poros hätten, durch welche solche kleine Theile dringen könnten, so entstünde davon die Richtung des Magnets nach den Erdangeln, und die Anziehung des Eisens. Es beruhet das Cartesianische System auf eine gewisse magnetische subtile Materie, und auf den Unterschied der Pororum und der kleinen Eröffnungen, welche in dem Magnet und dem Eisen sind, da er denn die Erde, als einen großen Magnet, und in diesem Verstand den Magnet als eine kleine Erde ansiehet. Bey dieser magnetischen Materie habe man so wohl auf ihren Aus- und Einfluß; als auch auf ihre Gestalt zu sehen. Sie komme von der Erde unmittelbar zu dem Magnet; aber eben die durch die Pole der Erde beständi[g] circulirende Materie fliesse von dem Son[-]nenwirbel, oder von den Himmelspole[n] selbst zu der Erde, da denn die Gänge d[er] Erde, durch welche diese Materie geh[e,] mit der Erdaxe selbst gleich liefen. Die[se] Materie gehe nicht nur von einem Pole d[er] Erde zu dem andern; sondern es flie[sse] auch ein großer Theil davon durch d[ie] Oberfläche der Erde und durch die Lu[ft] selbst, so daß die, welche von dem mitt[er-] nächtigen Himmelspole in den mitternä[ch-] tigen Erdpol flösse, hernach über [die] Erdfläche zurück laufe, und wiederum [in] den mitternächtigen Erdpol eingel[asse,] auf welche Art es auch mit der hergien[ge,] die durch den mittägigen Erdenpol e[in-] gegangen. Es komme diese Materie ni[cht] nur von einem Pole des Himmels, oder [des] Sonnenwirbels, sondern von beyden; u[nd] ob sie wohl sehr subtil, so habe sie doch e[ine] gewisse Gestalt; wie denn Cartesius d[ie] kleine Körpergen sich als lauter Schrä[ub-] gen vorgebildet hat. Es wären in [der] durch die Erde unzählich viele Löcherg[en,] durch deren etliche die von dem mit[ter-] nächtigen; durch andere von dem mitt[ägi-] gen Pole kommende geschraubte Kör[per-] gen giengen. Jene, die von Mittern[acht] kämen, drängen in die Erde hinein ge[gen] Süd, und kehrten über die Erdfläche [ge-] gen Nord zurück; diese hingegen gien[gen] in der Erdaxe von Süd gegen Nord, [und] kehrten wieder über die Erdfläche zu[rück] gegen Süd, daß wenn diese beyderley [Kör-] perchen einander begegneten, so wäre[n sie] gleichsam einander entgegen geschra[ubt.] Diese magnetische Materie fließe nicht [nur] um die Erde, als den großen Magnet; [son-] dern mache auch einen solchen Wirbe[l um] einen jeden Magnet, wie denn auch [kein] Körper auf der Erde besser mit der [Er-] de und dem Magnet in Ansehung de[r in-] nern Eröffnung übereinkomme, als da[s Ei-] sen. Dieses ist die cartesianische G[rund-] lehre von dieser Sache, daraus ma[n die] wunderbaren Begebenheiten des Ma[gnets] zu erklären vermeynet. [Euler sagt] aus einem Pole der Erde strömt die m[agne-] tische Materie aus, welche, wie er m[eynt,] das feinste Wesen des Aethers ist, u[nd in] den andern fließt sie hinein. Um [diese] Meynung deutlicher einzusehen, n[wollen] wir folgende Figur zeichnen.



Gesetzt, die Erde habe bey der Schö[pfung] magnetische Gänge erhalten, die [von A] nach B von einem Pole zum andern

gen, und sie sey dabey mit der feinen elastischen magnetischen Materie umgeben worden. Die magnetische Materie dehnte sich nun aus, allein weil sie wegen der Beschaffenheit der magnetischen Gänge nicht von B nach A gehen konnte, so blieb ihr nur die Bewegung von A nach B übrig, und sie bewegte sich also nach dieser Richtung fort. In B konnte sie nicht nach C zu gehen, wegen der ihr hier widerstehenden übrigen magnetischen Materie, aber an den Seiten war der Widerstand schwächer, sie gieng also von B nach D und nach E, bis herunter nach A, auf solche Art kam die magnetische Materie in eine beständige einförmige und wirbelartige Bewegung um die Erde herum. Hieraus erkläret Euler die Richtung des Magnets nach Mitternacht und Mittag. Uebrigens bestimmt Euler nicht, ob der Nordpol der Erde oder ihr Südpol ausströme. Hingegen nach Du Fay ist der Nordpol der einströmende; der Südpol aber der ausströmende.] Denn was dessen anziehende Kraft betrifft, daß er das Eisen an sich ziehet, so setzet man voraus, daß in der Natur keine Bewegung als durch eine von aussen kommende Anstossung geschähe; und sagt, weil durch die Poros und Pole eines jeden Magnets die subtile und wie Schrauben gestalte Materie beständig und in solcher Menge durchgehe, daß die vor den Polen stehende Luft vertrieben werde, so begebe sich selbige hinter das Eisen und stosse solches zu dem Magnet. Es trage auch die magnetische subtile Materie selbst vieles bey, welche in dem Eisen einen freyen und ungehinderten Paß finde, daß also die Lufft ihre anstossende Kraft desto besser ausüben könne. Weil an der Beschaffenheit der innerlichen Gänge und Oeffnungen in dem Magnet, durch welche die magnetische Materie gehen müsse, viel gelegen, so sähe man auch die Ursache, warum oft ein kleiner Magnet stärker sey, als ein großer, indem ein kleiner mehrere und geradere Gänge haben könnte, als ein grosser; und daher könnte durch jenen die Materie leichter und ohne Hinderniß gehen, aus welchem Grund auch leicht die Ursachen zu erkennen, warum die Kräfte eines Magnets bald zu verstärken, bald zu schwächen, wie nicht weniger, wie es zugehe, daß dem Eisen eine magnetische Kraft mitgetheilet werde. Denn da die Löchlein in dem Eisen so beschaffen, daß sie sich vor die magnetische Materie schickten, so habe sie durch dasselbe einen freyen und ungehinderten Durchgang. [Euler nimmt gerade Gänge in dem Magnete an, in denen aber steife Fäsergen vorhanden sind, die der magnetischen Materie von einer Seite den Durchgang erlauben, von der andern aber versperren. Man sehe Leon. Euler opusculorum tom. 3. continens nouam theoriam magnetis ab ill. acad. reg. scient. parisina praemio condecoratam. 1744. Berol. 1751. 4. Des Du Fays Theorie stimmt mit der Eulerischen sehr überein. Siehe Observations sur quelques experiences de l'aimant, par M. Du Fay, in den Memoir. de l'acad. roy. des sc. 1728. p. 355. Suite des Observations sur l'aimant par Mr. Du Fay, ebend. 1730. p. 142. Troisiéme mémoire sur l'aimant par M. Du Fay, auch das. 1731. p. 417.] Wir haben oben auch als eine sonderbare Eigenschaft des Magnets angemerket, daß wenn der Magnet frey aufgehangen sey und sich nach Gefallen herum drehen könne, so werde er ehe nicht still stehen, bis der eine Pol gegen Norden, oder Mitternacht; der andere gegen Süden oder Mittag gekehret sey. Nun sagt Cartesius, daß wenn der Magnet noch in der Erde wäre und die Durchgänge mit der Erdeaxe parallel wären, so circulire die magnetische Materie beständig und ungehindert durch sein Pole; befände er sich aber etwa außer seinem natürlichen Lager und hange an einem Faden, so stosse die subtile Materie so lange an, wenn sie ihre gewohnte Löcherchen nicht finde, bis er in seine rechte Situation komme, und mit seinen beyden Polen gegen die Pole der Erde sich wende. Daß aber die Nordpole zweyer Magnete, ingleichen ihre Süderpole uneinig, oder einander zuwider; hingegen der Nordpol des einen und der Süderpol des andern mit einander einig wären, solches käme daher: Die magnetische Materie, welche durch den Nordpol des einen Magneten ausgegangen, könne wegen der Ungleichheit der Löcherchen durch den Nordpol des andern Magnets nicht eingehen, sondern stosse an und treibe den Magnet so lange herum, bis er den Süderpol gegen jenen wendet, welcher die magnetische Materie, die auch durch den Süderpol des ersten eingegangen, wieder annehme und durchlasse. Man lese Cartesium selbst in princip. phil. part. 4. §. 133. sqq. und von seinen Anhängern Andalam in exercitationibus academ. in philosophiam primam et naturalem p. 547. Andere, die eben keine Anhänger von ihm sind, geben so viel zu, daß eine magnetische Materie vorhanden, die aus zweyerley Art bestehe, deren eine zu dem Nordpol heraus; zu dem Süderpol aber hinein gehen könne; die andere aber zu dem Süderpole heraus, und zu dem Nordpole hinein zu gehen geschickt sey. Denn da ein Körper, der in Ruhe liege, sich nicht selbst bewegen könne; sondern von außen ein anderer, der in Bewegung sey, an ihn stoßen müsse; gleichwohl aber die Nadel, die an dem Magnet gerade herunter, wie es ihre Schwere mit sich bringe, hange, sich bewege, so bald ihr der widrige Pol des andern Magnets nahe komme, so müsse aus dem Pole eine Materie heraus gehen. Und weil doch eine Ursache seyn müsse, warum eine Materie durch den Süderpol hinein kommen könne, die durch den Nordpol heraus-

kommen möge, so sey dem Cartesius auch leicht zuzugeben, daß die kleinen Eröffnungen, welche der Magnet in den beyden Polen habe, von einander unterschieden seyn müßten. Daß man aber dieser Materie und den Theilen eine gewisse Figur geben sollte, dazu habe man noch keinen Grund, s. **Wolff** in den **nützlichen Versuchen** part. 3. cap. 4. §. 39. sq. Es hat auch **Cartesius** so großen Beyfall nicht gefunden, wenn er erklären will, wie es mit der Abweichung des Magnets zugehe. Er meynet, daß zwar die magnetische Materie von einem Pole zu dem andern über die obere Fläche der Erde gehe; sie finde aber doch hie und da ihre Abwege, nachdem an verschiedenen Orten Eisengruben verborgen lägen, dahin sie wegen Gleichförmigkeit der Gänge desto freyer fließe, und die Magnetnadel in gleiche Bewegung richte. Wider diese Erklärung wird verschiedenes erinnert, welches die Erfahrung an die Hand giebt, und mit derselbigen streitet. Denn einmal werde man nicht wahrnehmen, daß die Abweichung des Magnets um die Eisengrube veränderlicher sey, als anderswo; und da mit der Zeit sich die Abweichung verändere, so sey nicht zu begreifen, wie die Eisengruben sich an allen Orten der Welt in so wenig Jahren verändern könnten. Die beyden französischen Mathematici **Petit** und **de la Hire** schreiben die Ursache dieser Veränderung den Erdpolen selbst zu und sagen, daß weil diese veränderlich und wandelbar wären, so könnte auch der Magnet, der sich nach ihnen richte, nicht allezeit gleiche Direction haben. Die meiste Mühe hat in Untersuchung dieser Sache **Halley**, ein Engländer, angewendet, wie wir bald zeigen wollen.

Nun ist noch übrig, daß wir die hieher gehörige Bücher anführen. Die Handbücher und Systeme der Physic, in denen die Materie von dem Magnet mit fürkommt, übergehen wir hier, und bleiben bey denjenigen Schriften und Observationen, die besonders zur Erläuterung dieser Materie dienen. Es ist dieser Punkt der Naturlehre eigentlich zu den neuern, doch mehr zu unsern, als in den vorigen Zeiten untersuchet worden. **Morhof** in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 1. cap. 32. sagt, der erste, welcher sich die Mühe gegeben, die Natur des Magnets zu untersuchen, zu dem Ende allerhand Versuche anzustellen, auch gezeiget, daß die Erde ein grosser Magnet, und der Magnet eine kleine Erde sey, wäre **Wilhelm Gilbert**, ein Engelländer, der philosophiam nouam de magnete magneticisque corporibus & magno magnete tellure 1600. ediret, von welchem **Baco de Verulamio** in augment. scient. lib. 2. cap. 23. urtheilet, daß er ungemeinen Fleiß haben angewendet, und sich durch Experimente die Sache zu entdecken bemühet. Wenigstens hat er andern

daß sie der Sache weiter nachgedacht, manches auf eine leichtere Art eingese wie sich denn verschiedene deswegen sehr bemühet, daß sie besondere Bü und Werke davon aufgesetzet. Denn haben **Nicolai Cabäi** philosophiam ma ticam, **Nicolai Zucchi** philosophiam no de machinis et magnete; **Vincentii L taudii** magnetologiam siue nouam de gnete philosophiam, ingleichen **Athan Kirchers** magneticum naturae regnum, disceptationem de triplici in natura rerum gnete inanimato, animato et sensitiuo. wir haben noch neuere Schriften. 1687. kam traité de l'aimant, oder **Tra von dem Magnet** zu Amsterdam her davon der Autor **Dalence** heißet, d den meisten Stücken die Cartesian Principia angenommen, wovon nach sen **Baylens** nouvelles de la republiqu lettres 1687. septembr. pag. 917. Ein sondere Begebenheit den Magnet be fend hat **Vallemont** in description d mant, qui s'est formé à la pointe du cl neuf de N. Dame de Chartres etc. Paris erzehlet und zu erklären gesuchet, daß lich der Rost, der sich an ein Eisen an net, eine magnetische Kraft gehabt, gleichen auch schon **Gassendus** soll genommen haben. Die angezogene S des **Vallemonts** wird in den actis eru rum 1694. p. 208. recensiret. **Robert B** hat gleich in dem ersten Kapitel seiner rimentorum et obseruationum physica die zu London 1691. heraus kommen, schiedene magnetische Experimente gestellet, und unter andern angem daß nicht alle Magnete durch das h Feuer ihre anziehende Kraft verlöhren gleichen daß ein warmer Magnet, we geschwind in Wasser getaucht werde, von seiner Kraft verliere, als wenn ihn nach und nach an der Luft ließ kal den. **Rouviere** erzehlet in seiner v du tour de la France p. 205. daß er den de Puynais gesprochen, welcher ung nen Fleiß und viele Kosten auf Punkt der Naturlehre gewendet, un er mit den schönsten und kostbarsten gneten versehen gewesen; also h auch zwey Schriften davon ediret, ences sur l'aimant, und lettres écrite philosophe sur le choix d'une hypothe pre à expliquer les effets de l'aimant. dem man wahrgenommen, daß die A chung der Magnetnadel veränderli haben sich verschiedene die Mühe ge solche Abweichung anzumerken, al **Hire**, wovon die memoir. de l'acad. scienc. 1716. p. 7. sqq. zu lesen, so aber der deswegen berühmte Enge **Halley**, welcher schon 1683. in ei belle zusammen gebracht, was er v ser Abweichung der Magnetnadel den, die auch in die acta eruditoru

p. 387. mit eingedruckt worden. Franciscus Noel, ein Jesuit, der auf Befehl seiner Obern als Missionar nach China und Indien geschickt worden, hat auf dieser Reise unter andern auch die Abweichung der Magnetnadel sorgfältig untersuchet und zwar in den obseruationibus mathematicis et physicis in India et China factis cap. 8. p. 111. die zu Prag 1710. heraus gekommen sind, dergleichen auch Feuillee auf seiner Reise nach America und Indien gethan, dessen Anmerkungen aus seinem journal des obseruations physiques, mathematiques et botaniques in den actis eruditor. 1715. p. 191. zu finden sind, die man auch nebst den andern in Wolffs nützlichen Versuchen part. 3. p. 186. sqq. antrift. In den actis eruditor. 1682. p. 258. ist auch Sturms epistola inuitatoria ad obseruationes magneticae variationis instituendas zu lesen. Von Matthäus Hale ist nach seinem Tod 1695. noch zum Vorschein kommen magnetismus magnus, siue contemplationes metaphysicae et diuinae e consideratione magnetis subnatae, darinnen er Anleitung giebet, wie einen die Betrachtung des Magnets zu Gott führen könne. Des Petri von Musschenbroek physicae experimentales et geometricae de magnete, tuborum capillarium vitreorumque speculorum attractione, magnitudine terrae, cohaerentia corporum firmorum dissertationes sind zu Leyden 1729. heraus gekommen, und werden in den actis eruditorum 1730. p. 148. recensiret. Man lese auch noch Valentini museum museorum, der zu Ende des dritten Theils eine weitläuftige Abhandlung vom Magnet angestellet; ingleichen die memoires de Trevoux 1703. novembr. p. 367. und 1704. mai. p. 366. [Joh. Bapt. Scarella de Magnete, Brixiae, 4. 1759. und J. H. van Swieten Tentamina de phaenominis magneticis Lugd. Bat. 1772. siehe auch Sympathie. Musschenbröck introd. ad philos. nat. t. 1. p. 317. ff. Auch ist zu bemerken, Beschreibung der Flüsse des Magnets und deren nach der Natur gezeichnete Abbildungen, nebst einigen Anmerkungen über den Magnet; aus den französ. übers. im Hamb. Mag. 12 B. S. 579. Description des Courants magnetique, a Strasb. 1753. 4. Peter Elvius von den Aenderungen bey Abweichung der Magnetnadel, in den schwed. Abhandl. 1747. S. 89. Vergleiche auch Philos. transact. Vol. L. Part. I. p. 329. und Vol. LI. P. I. p. 398. Theorie de l'inclinaison de l'aiguille magnetique confirmée par des experiences, par Mr. Euler le fils; in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Pr. 1755. p. 117. Pieces qui ont remporté le prix de l'acad. roy. des sc. en 1743. et 1746. sur la meilleure construction des boussoles d'inclinaison; et sur l'attraction de l'aimant avec le fer, à Paris 1748. gr. 4. im V. Bande des recueil des piec. de prix. Anton Brugmann tentamina philosophica de materia magnetica eiusque actione in ferrum et magnetem. Franequ. 1765. 4. Eberhards Versuch einer magnetischen Theorie, teutsch und lateinisch. Leipz. 1720. 4. Von künstlichen Magneten, wovon Servington Savery als der Erfinder angesehen wird, siehe Philos. transact. num. 414. art. 1. Vol. XLVII. p. 31. de virtute magnetica absque magnete communicata experimenta, auct. G. Wilh. Richmann in den Comment. petrop. nou. T. IV. p. 235. Traité sur les aimants artificiels par le P. Rivoire a Paris 1752. 12. Sam. Klingenstierna et Jo. Brander diss. de magnetismo artificiali. Holm. 1752. Dan. Wilh. Nebel diss. de magnete artificiali. Vltrai. 1756. 4. Memoire sur les aimants artificiels qui a remporté le prix de l'acad. de Petersb. par Mr Antheaume a Paris 1760. Von der Verstärkung der natürlichen und künstlichen Magnete, wie auch von der Veränderung und Vervielfältigung ihrer Pole siehe: An account of some magnetical experiments shewed before the royal society by Mr. Gowin Knight in den Philos. Transact. num. 474. art. 8. A collection of the magnetical experiments communicated to the royal society, by Gowin Knight, auch das. num. 484. append. art. 2. Vergleiche auch das Hamb. Mag. 1 B. S. 346. f. 2 B. S. 392-394. 3 B. S. 94-103. 8 B. S. 339. 12 B. S. 618. 637. 17 B. S. 227-271. 367. Wie die Electricität eine magnetische Kraft äußere, davon kann gelesen werden Fr. Ulr. Theod. Aepinus zwo Schriften 1) von der Aehnlichkeit der electrischen und magnetischen Kraft. 2) von den Eigenschaften des Turmalins. Aus den latein. übers. Grätz 1771. gr. 8. Wie auch desselben tentamen theoriae electricitatis et magnetismi. Petrop. 1759. 4. Gottfr. Wilh. Schilling in seiner diatribe de morbo in Europa pene ignoto, quem Americani vocant Yaws, Vltrai. 1770. 8. Neues Hamb. Mag. 6 Band S. 409. ff. Herr Cammerrath Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht, erkläret die Wirkungen des Magneten durch die Electricität. S. 1211 ff. Wie weit der Magnet mit der Electricität überein komme, untersuchet auch Pet. van Musschenbröck in introd. ad philos. nat. §. 996 - 998. Wie das Eisen magnetisch wird, siehe Joh. Gottl. Krügers Naturlehre §. 417 f. und Musschenbröck am angef. Ort §. 974-986. Wie der Magnet auch andere Sachen als Eisen an sich ziehe, siehe ebend. §. 960 f. Desaguliers verschiedene magnetische Versuche, konnen in den allgemeinen Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften 1 Theil. num. XI. gelesen werden. In der Medicin hat der Magnet, (wenn er nicht zu Staub gestoßen wird, denn sonst verliert er seine Kraft) wie

wie der Blutstein den Nutzen, welcher von einer anziehenden und austrocknenden Kraft zu erwarten ist, und wird nur äusserlich gebraucht. Er soll bey Zahnschmerzen einige Dienste leisten. Siehe das Berlinische Magazin 1 B. S. 596 ff. wo des Hofrath D. Klärichs Versuche der magnetischen Kraft bey Zahnschmerzen angeführet sind. Doch hat man nach der Zeit gar viele Zweifel wider diese Kur, und wohl nicht ohne Grund gemacht. Manche legen ihm eine Kraft, den Verstand zu vermehren, Schrecken zu vertreiben, Friede zu erhalten, die Geburt zu befördern, bey. Wider Kopfweh, Krampf, Wassersucht u. s. w. wird er auch von einigen empfohlen, woran jedoch klügere Arzneyverständige gar sehr zweifeln.]

Magnetismus,

So werden von einigen Philosophen alle Wirkungen der Natur genennet, die etwas Verborgenes haben; oder kurz alle Sympathien und Antipathien, die unter den natürlichen Körpern verspüret werden; oder es ist der Magnetismus eine verborgene Eigenschaft gewisser Körper, kraft deren besondere und seltsame Wirkungen entstehen, wenn man damit umzugehen weiß und die natürliche Magie verstehet. In Sturmens philos. eclectic. tom. I. p. 591. steht eine exercit. de magnorum mundi corporum magnetismo.

Magnetnadel.

Ist eine von feinem Stahl mit einer ihrer Spitze an einem Magnet gestrichene und also zugerichtete Nadel, daß sie an einem meßingen Stift schweben und sich frey wenden kann. Sie wird ganz dünne geschmiedet, damit sie nicht allzu schwer werde, absonderlich weil man erfahren, daß die magnetische Kraft sich den dünnen besser mittheile. Man macht sie zwar aus einem Stück, wird aber doch mitten ausgeschnitten und mit einem Hütlein von Meßing versehen, welches inwendig wie ein conus, oder spitziger Kegel ausgeholet, damit man es auf den Stifft auflegen kann und es sich darum sehr schnell bewegen lässet. Dieses Hütlein wird deswegen von Meßing gemacht, weil das Eisen die magnetische Kraft annimmt, und der Beweglichkeit hinderlich ist, aus welcher Ursach man auch den Stift, darauf man die Nadel leget, von Meßing macht, jedoch oben mit einer sehr scharfen stählernen Spitze versichet, weil man den Stahl spitziger machen kann, als den Meßing; auf den spitzigen aber die Nadel beweglicher ist, und überdies der Stahl wegen seiner Härte, sonderlich von dem Meßing, der viel weicher ist, als er, sich nicht abreiben lässet, folgendes die Spitze lange Zeit unversehrt erhalten wird, die Nadel mag sich darauf bewegen, wie sie

will. Das eine Ende der Nadel, welc
gegen Norden stehen soll, muß einen bes
dern Zierrath haben, damit man es
dem andern, welches nur schlecht blei
darf, unterscheiden kann, und also in d
Gebrauch der Nadel weis, welches
Nordpol und Süderpol ist. An bey
Enden macht man die Nadel spitzig, da
sie die Gegenden desto genauer zei
Wenn man nur den einen Pol der Na
auf den einen Pol des Magnets streiche
bekommt die ganze Nadel dadurch eine
gnetische Kraft, und richtet sich insonl
heit derjenige Theil gegen Norden, der
dem Süderpole des Magneten gestric
worden, derjenige aber, den man an
Nordpole des Magneten gestrichen, ge
Süden. Nämlich der Süderpol theilet
Kraft mit, sich nach Norden zu richten;
Nordpol aber theilet die Kraft mit,
nach Süden zu richten. Der Süderpo
Magneten machet den Nordpol in der
del: der Nordpol in Magneten machet
Süderpol in der Nadel. Man giebt da
diese Ursache. Die magnetische Kraft
stehe in einer subtilen Materie, die sich
den Magneten herum bewege, und zu
einen Pol heraus, zu dem andern hi
fahre, dergestalt, daß diejenige, welch
dem einen heraus gehe, nur in den an
hinein fahren könne. Wenn demnach
Nadel eine magnetische Kraft mitgeth
werde, so müsse sich magnetische Mater
ihr gesellen, welche sich um sie herum b
ge, und zwar dergestalt, daß diejenige, d
dem einen Pol heraus fahre, zu dem an
wieder hinein gehe. Da nun die Mat
welche zu dem Nordpol heraus gehe,
gends als im Süderpol hinein kommen
ne; hingegen die Materie, welche zu
Nordpol heraus fahre, in denjenigen T
der Nadel gehe, der ihn berühret: so m
freylich der Theil der Nadel der Süde
werden, der an dem Nordpol gestri
werde. Gleichergestalt weil die Mat
welche zu dem Süderpol heraus gehe,
gends als im Nordpole wieder hinein
men könne, und eben diese Materie in
jenigen Theil der Nadel dringe, der
Süderpol berühre, so müsse der Theil
Nadel, welcher den Süderpol berühre
Nordpol werden. Wenn man dem
die Nadel streichen will, so muß man
weder nur ein Ende auf einem Pole
chen; oder man muß die Nadel derge
an den Magneten legen, daß das eine
den einen Pol, z. E. den Süderpol des
gneten berühret, das übrige von der N
aber an dem anderen Pole anlieget,
nach diesem an den beyden Polen die N
von dem Nordpole durch den Süderpo
der Axe parallel fortziehen, jedoch so d
beständig an den Polen feste anlieget u
bestreichet, indem man sie fortziehet.
die Kraft stärker wird, wenn man
Strich wiederholet; so muß man ih

ist man ihn **wiederholen** will, wieder von neuem anfangen **und die** Nadel so wie vorhin wieder **anlegen.** Denn wenn man wieder zurück **streichet, von** dem Süderpol gegen den **Nordpol;** so wird der Nadel wieder **benommen,** was sie durch den ersten Strich erhalten **hatte.** Wenn man der Nadel durch **den Strich** eine magnetische Kraft mitgetheilet; so bleibet sie nicht auf ihrem **Stifte horizontal** liegen, ob man sie gleich **anfangs** mit aller möglichsten Sorgfalt in wagrechten Stand gebracht hatte; sondern hier in unsern Orten findet man, **daß der nordliche** Theil schwerer wird. Nämlich weil sich der eine Theil der Nadel **beständig gegen** Norden kehret; der andere aber gegen Süden; so nennt man jenen den **nordlichen,** diesen aber den südlichen Theil. Derowegen machet man den nordlichen Theil etwas leichter, als den südlichen, und wenn er noch zu schwer ist, so nimmet man mit der Feile nochmals etwas weg, und streichet die Nadel von neuem. Ist er aber auch nach dem Striche zu leichte, so muß von dem südlichen Theile etwas abgefeilet werden. Damit sich die Magnetnadeln nicht verschlimmern; so verwahret man sie in hölzernen, oder meßingnen Büchsen, darinnen sie auf ihrem Stiffte beweglich liegen, oben mit einem gläsernen Deckel, daß man dadurch die Bewegung der Nadel sehen und doch nichts von außen darzu kommen kann. Die Büchse mit der Nadel nennet man einen **Compaß.** Dieses ist die Beschreibung der Magnetnadel, wie sie der Hr. v. **Wolff** in den **nützlichen Versuchen, dadurch zu genauer Erkenntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird** part. 3. cap. 4. §. 42. p. 137. gegeben, die wir hier völlig hergesetzet haben. Man beobachtet an der Magnetnadel drey besondere Wirkungen, die **Direction,** wodurch sie sich allezeit nach einem der Weltangel wendet; die **Inclination,** nach welcher sie nicht waagrecht inne stehet, sondern sich mehr, oder weniger, nachdem sie sich von dem Aequatore entfernet, mit der Spitze, so sich zu dem Pole kehret, unter den Horizont neiget; die **Declination,** wenn sie an gewissen Orten von der Polardirection abweichet und um etliche Grade Ostlicher, oder Westlicher weiset, und zwar mit einer Variation, wenn solche Abweichung nicht allenthalben, auch nicht zu allen Zeiten einerley, sondern in einer Gegend größer, als in der andern verspüret wird, oder an demselben Ort von einer Zeit zur andern sich verändert, ab- oder zunimmt. Die letzte Eigenschaft gründlich zu erforschen, hat man in England und Frankreich großen Fleiß angewendet, weil der Schiffarth viel daran gelegen, wie wir in dem Artikel von dem Magnet gezeiget, da wir auch die Auctores von dieser Materie angeführet haben.

Majestät,

Ist ein lateinisches Wort und bedeutet bey deu alten Scribenten die Würde, den Vorzug, das Ansehen; die neuern aber verstehen dadurch eben dasjenige, was die **Griechen** τὸ κύριον τῆς πόλεως, τὴν πρώτην ἀρχὴν, τὸ αὐτεξούσιον τὴν τῶν ὅλων ἐξουσίαν, τὸ ἀνυπεύθυνον, αὐτοκρατορίαν, ἐξουσίαν αὐτοτελῆ, τὸ πολίτευμα; die Lateiner rerum summam, rerum imperium, summum imperium, arbitrium rerum omnium, vim imperii, summum rerum iudicium, summam potestatem genennet, s. **Bosium** in introd. in notitiam rerum publ. cap. 3. §. 4. p. 14. **Hertium** in elem. prudent. civil. part. 1. sect. 6. §. 2. und **Reinhard** in theatr. prudent. eleg. p. 677. Bey der Sache selbst, von der man in dem natürlichen Recht, auch nach einiger Lehrart, in der Politik handelt, wollen wir auf vier Stücke sehen: **was die Majestät sey; wie man sie eintheile; wer dieselbige habe; wie sie erlangt werde und aufhöre.**

Erstlich haben wir zu untersuchen: **was die Majestät sey? Grotius** de iure belli et pacis lib. 1. cap. 3. §. 7. nennet sie potestatem summam, cuius actus alterius iuri non subsunt, ita vt alterius voluntatis humanae arbitrio possint reddi; welche Beschreibung zwar **Kulpisius** in collegio Grotiano pag. 21. **Graswinckel** ad Grotium pag. 78. **Boecler** ad Grotium p. 222. billigen; sie ist aber nicht nur etwas dunkel; sondern auch nicht so genau abgefasset. **Ziegler** de iuribus maiest. lib. 1. cap. 1. §. 9. sagt, sie sey suprema potestas, regendi ciuitatem; **Thomasius** aber in iurisprudentia diuina lib. 3. cap. 6. §. 115. beschreibt sie also, daß sie sey die höchste Gewalt, der Unterthanen Thun und Lassen zu regieren und mit denen, die außer der Republik sind, im Namen derselben Krieg und Friedenssachen vorzunehmen, den Endzweck der Republik zu erhalten. Andere geben die Sache kürzer, daß die Majestät die höchste Gewalt überall in einem Staat sey. Diese Beschreibung wollen wir zum Grund legen, und daraus die Beschaffenheit der Majestät etwas genauer betrachten, wobey wir auf drey Stücke zu sehen: 1) auf die Beschaffenheit dieser Gewalt selbst. Ist sie die höchste, so folgt, daß sie auch unumschränkt seyn müsse, so daß die hohe Obrigkeit niemanden als Gott dem Herrn allein wegen ihres Thun und Lassens Rechenschaft geben dürfe. Denn wenn dieses wäre, so könnte sie nicht die höchste seyn, weil man alsdenn einen Obern über sich hätte. Wird ein Herr an die Fundamentalgesetze eines Landes gewiesen; oder ist dem andern mit Lehnspflicht verwandt, oder begiebt sich ein schwächerer Staat unter eines mächtigern Schutz; oder ein Regent muß dem andern eine jährliche

liche Pension geben; so muß man sehen, ob solche Verbindlichkeit eine Unterwerfung mit sich führet? Denn wenn dieses ist, so hat man nichts mehr als den äußerlichen Schein der Oberherrschaft. Doch können auch solche Verbindlichkeiten bestehen, daß sie mit keiner Unterwerfung verknüpfet sind, in welchem Fall die Majestät in ihrer Kraft bleibet. Aus dieser Independenz folget weiter, daß Fürsten, die niemand, als Gott über sich haben, an keine menschliche Gesetze gebunden sind. Weil sie Menschen sind, stehen sie unter den göttlichen Gesetzen, indem sie Gott als ihren Oberherrn anzusehen haben; menschliche Gesetze aber können sie deswegen nicht verbinden, weil sie als die höchste Obrigkeit keiner menschlichen Bothmäßigkeit unterworfen sind. Daß etliche unter der Kraft des Gesetzes eine Richtschnur abzugeben, und unter der Kraft die Unterthanen zu zwingen, oder inter vim legis directiuam und coactivam, einen Unterschied machen wollen, und fürgeben, daß ein Fürst in so weit unter dem menschlichen Gesetz stünde, sofern ihm solches zu einer Richtschnur diene, dieses ist ganz ungegründet. Denn man kann sich kein Gesetz ohne der Verbindlichkeit einbilden, und daher gehts nicht an, daß das Gesetz als ein Gesetz eine Richtschnur seyn könne, ohne eine Verbindlichkeit zu haben, welches mit mehrern **Buddeus** in dissert. de principe legibus humanis sed non diuinis soluto ausgeführet; wobey auch zu lesen **Roetenbeccii** dissertat. super quaestione: an princeps sit solutus legibus ciuilibus? Altd. 1684. Aus Klugheit nehmen sie die Gesetze, die sie ihren Unterthanen vorgeschrieben, selbst in acht, damit sie durch ihr Beyspiel das Volk desto eher zum Gehorsam bewegen mögen. Den Grundgesetzen kommen sie zwar nach; wie aber selbige keine eigentliche Gesetze sind; sondern vielmehr eingegangene Verträge und Vergleiche; also geschicht dieses nur wegen des natürlichen Gebots, daß man die Verträge halten soll. Es ist weiter aus dieser Independenz die ungegründete Meynung der Monarchomachorum, oder Regimentsstürmer zu ersehen, welche meynen, daß Regenten unter dem Gerichte des Volks stehen müßten, so nicht nur höchst ungereimt; sondern auch gefährlich. Ungereimt ist dieses Vorgeben, weil sie was contradictorisches in sich fasset, daß das Volk, welches sich dem Regenten unterthänig gemacht, noch eine Gewalt über denselbigen haben will; ein Unterthan aber seyn und die höchste Gewalt zugleich haben, geht nicht an. Gefährlich ist diese Meynung, weil sie Gelegenheit zur Rebellion geben kann, indem sich unter dem Volk allezeit Widriggesinnte befinden, die wider den Regenten schädliche Anschläge schmieden, und das Volk anreitzen konnten, daß es von dem Könige Rechenschaft seines Thun und Lassens forderte. So heissen auch die Gründe nichts, die sie vor ihre

Meynung anführen. Denn wendet ein, indem das Volk der hohen Obr diese Gewalt auftrage, so müsse es au bige haben, weil man einem nichts könnte, was man nicht selber habe; s wortet man: das Volk gebe dem Ober die höchste Gewalt nicht cumulatiue, solche zugleich behalte; sondern priu daß es dieselbe verliere. Und ob wol Volk die höchste Gewalt, die es dem F übergiebt, virtualiter, oder der Kraft hat; so kann man doch nicht sagen, d che bey demselben formaliter sey. Da hero ist auch der Unterschied ohne Grund, den etliche unter der Real Personalmajestät machen, wie wir h mit mehrern zeigen wollen. Ma **Grotium** de iure belli et pacis lib. 1. §. 8. 9. welcher die übrigen Scheing die sie gegen die unumschränkte Gew höchsten Obrigkeit vorbringen, über fen wirft. Außer der Dependenz auch aus der Natur und Beschaffenh höchsten Gewalt dieses, daß die Obrigkeiten geheiligte Personen si denen sich niemand vergreifen darf das nennt man die inuiolabilitatem sanctitatem principum. Durch das liche Gesetz hat zwar ein jeder Men Recht, daß ihn niemand beleidiger welches aber einem Fürsten in weit Grad zukommt, der hier nicht nur Mensch, sondern auch als ein Fürst hen, an dessen Sicherheit nicht nu der Wohlfahrt und Erhaltung der blik viel gelegen; sondern auch um gen mit dem größten Fleiß zu erhalt sie immer den Anfällen böser Leu Ziel stehen, die den Staat, oder die rung gern verändert sehen. Hie sich zwey Abwege, die man zu ver hat. Auf deren einem die Monarch stehen, daß man einen Fürsten, d recht regiere, vor Gericht fordern, und absetzen könne, wie vorher sch merket worden; auf dem andern finden sich die Machiavellisten, we che Principia führen, daß ein Fürst könnte, wie er wollte, wenn auch L Leute darüber zu Grund gehen Doch wie weit man sich einem g Regenten widersetzen könne, diese wir unten in dem Artikel von den nen zeigen, dahin unter andern ders dissert. de illicita contra princip defensione, Hall. 1702. gehöret. sen wir das **Objectum, darauf höchste Gewalt der hohen O** erstrecket, erwägen, welches alles sich in dem Staat befindet, als die der Unterthanen, ihr Thun und La ihr Haab und Güter, so weit es zweck des gemeinen Wesens e Denn wie die Erhaltung des St höchste Gewalt; also muß sie sich alles erstrecken. In Ansehung der

könnte man die Frage untersuchen: ob auch die Geistlichen der weltlichen Obrigkeit unterworfen? welches die Papisten leugnen; weil sie aber aus theologischen Grundsätzen zugleich muß entschieden werden, so halten wir uns dabey nicht auf. So viel erkennt die Vernunft, daß wenn die Gewalt die höchste seyn soll, so müsse sie sich auf alle Unterthanen und zugleich mit auf die Geistlichen erstrecken; und die Politici haben nicht ohne Ursach gefraget: ob man sagen könne, daß ein päbstischer Regent die höchste Gewalt habe, weil die Geistlichen in seinem Reich einen grossen Theil ausmachen, die sich seiner Herrschaft entziehen? 3) ist der Endzweck dieser höchsten Gewalt zu betrachten, welcher nichts anders, als die Erhaltung und Wohlfahrt des Staats oder der Republik ist.

Wir kommen auf das andere Stück: wie man die Majestät eintheilt? welches auf unterschiedene und zum Theil ungegründete Art geschiehet. Denn 1) ist die Eintheilung in maiestatem realem und personalem bekannt, welchen Unterschied insgemein die Regimentsstürmer machen, wie man unter andern aus dem Althusio in polit. cap. 9. p. 179. sehen kann. Jene sey die Gewalt, die sich das Volk vorbehalten hätte, wenn es etwa mit dem Regiment nicht zufrieden wäre; diese aber sey diejenige Hoheit, die dem Regenten zukomme; wie ungegründet aber diese Eintheilung sey, ist schon vorher gezeiget worden, davon man auch Pufendorf in iure naturae et gentium libr. 7. cap. 6. §. 4. Ziegler de iurib. mai. lib. 1. cap. 1. §. 41. Hornium de ciuitat. lib. 2. cap. 10. §. 11. sqq. Böcler in institut. politic. lib. 2. cap. 1. Hertium in element. prud. ciuil. part. 1. sect. 6. §. 5. und andere lesen kann: 2) theilt man sie in maiestatem absolutam und limitatam, davon jene sey, wenn ein Regent an keine gewisse Verordnungen gewiesen, und nach eignem Gutbefinden die Regierung schlechterdings einrichten könnte, wie er wollte, wofern aber gewisse Grundgesetze vorhanden, darnach er sich zu richten, so werde dadurch die Gewalt eingeschränkt und das sey maiestas limitata. Becmann in meditat. politic. cap. 12. §. 11. p. 179. erinnert, daß auch dieser Unterschied nichts heiße, indem wenn die Majestät eingeschränkt werde, so werde sie dependent, welches wider die Natur der Majestät sey: es kömmt aber darauf an, auf was Art die Einschränkung geschicht. Denn bestehet sie nur darinnen, daß in einem Reich Grundgesetze da sind; die man nicht so wohl vor eigentlich so genannte Gesetze; als vielmehr vor beyderseits eingegangene Verträge und Vergleiche anzusehen hat, so thut dieses an sich der höchsten Gewalt keinen Eintrag. Denn daß sie solchen Grundgesetzen nachkommen, dieses geschicht nicht wegen der Kraft einer damit verknüpften Verbindlichkeit, welche eine Abhänglichkeit in sich schließet; sondern wegen des freywillig aufgerichteten Vertrags, den man nach dem natürlichen Recht zu halten verbunden ist, s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 6. §. 128. sqq. 3) theilet man sie in maiestatem perpetuam und temporariam, davon jene der Regent Lebens lang hat; diese aber nur auf eine gewisse Zeit besitzet. Es haben zwar einige gezweifelt, ob das eine Majestät sey, die an eine gewisse Zeit gebunden; andere aber sagen, daß es der höchsten Gewalt gar nicht entgegen sey, wenn man selbige nur eine Zeitlang habe, welches man auch aus den Exempeln derjenigen Regenten sehen könnte, die ihre Regierung freywillig niedergelegt haben. Auf diesen Umstand pflegt man bey der Frage: ob der römische Dictator die höchste Gewalt gehabt? mit zu sehen, welche wir unten in dem Artikel Monarch berühret. Wenn man aber weiter fraget: ob die curatores der unmündigen Könige die Majestät haben? so wird solches billig geleugnet, s. Ziegler de iurib. mai. lib. 1. cap. 1. §. 41. 42. Becmann in meditat. polit. cap. 12. §. 10. Hertium de tutela regia sect. 2. n. 9. sqq. 4) sey sie entweder vsufructuaria, wenn der König keine Macht habe, das Reich auf andere nach seinem Belieben zu bringen; oder patrimonialis, wenn das Reich einem eigenthümlich zustehet, und man also das Recht selbiges andern zu überlassen hat, welche Eintheilung nur bey Königreichen und Monarchien angeht. Man theilt sie auch in die regulaire und irregulaire, in die ordentliche und außerordentliche, s. Hertium in element. prud. ciuil. part. 1. sect. 6. §. 4. sqq.

Drittens betrachten wir das Subjectum der Majestät. Mit den Personen, welche die höchste Gewalt haben, hat es nicht allemal einerley Bewandtniß. Denn bisweilen ist sie in den Händen eines einigen Menschen, welches die Monarchie heißet; [dieses Wort kommt von μόνος, einer; und von ἄρχω, ich beherrsche;] bisweilen ist sie bey dem Rath, dazu man einige Personen aus der Republik erwählet, welches die Aristocratie ist; [das Wort wird von ἄριστος, der beste, der vornehmste, und von κρατέω ich herrsche, hergeleitet;] bisweilen kommt das Regiment auf die allgemeine Versammlung aller und jeder Hausväter an, und das ist die Democratie. [Diese Benennung ist von δῆμος, das Volk, und von κρατέω, ich herrsche, herzuleiten.] Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 3. §. 7. theilet das Subjectum der Majestät in commune und proprium: jenes sey das Volk, ehe das proprium bestellet werde, bey dem auch die Majestät ursprünglich gewesen, auch wenn das subiectum proprium nicht

 mieh,

mehr da sey, wieder dahin komme; dieses aber, oder das proprium wäre der König oder der Rath, welche Eintheilung **Kulpisius** in colleg. Grotian. p. 22. **Willenberg** in sicilimentis iuris gentium prudentiae lib. 1. cap. 3. quaest. 19. **Becmann** in meditationib. politic. cap. 12. §. 7. billigen; einige Ausleger aber des **Grotii** als **Felden, Ziegler, Henniges, Osiander** sind damit nicht zufrieden und wenden unter andern ein, es wäre selbige so beschaffen, daß man leicht daraus eine zweyfache Majestät schliessen könnte. Ob nun wohl keines weges der Sinn des **Grotii** dahin gegangen; so ist sie doch nicht nur was unverständlich, sondern kann auch Anlaß zu dem Irrthum derjenigen, die eine doppelte Majestät statuiren, geben, oder kann dazu gemisbrauchet werden. Wenn die Republik ohne Haupt ist, wie bey einem interregno, so steht zwar die höchste Gewalt bey dem Volk; aber nur virtualiter, der Kraft nach, und nicht formaliter. Die Fragen, die hier pflegen berühret zu werden: **ob Ketzer und Ungläubige, ingleichen die Weiber die höchste Gewalt haben können?** untersuchet und beantwortet **Becmann** in medit. politic. cap. 12. §. 8. 9. [Die Verschiedenheit des Subjekts der Majestät hängt von der Verschiedenheit der Regierungsformen ab, dergleichen nur drey sind, nämlich Monarchie, Aristocratie und Democratie. **Montesquieu** Esprit des Loix, in dem 1 Theil S. 14. nach der deutschen Uebersetzung thut ohne Grund die despotische Regierungsform noch hinzu.]

Viertens ist zu untersuchen: **wie die Majestät erlangt werde und aufhöre?** In einer Monarchie kann man die Majestät entweder **ordentlich** oder **außerordentlich** erlangen. **Ordentlich** geschichts durch die Erbfolge, oder durch die Wahl, da auf beyden Seiten die Sache auf die Einwilligung des Volks ankommt, daß wenn das Regiment mit des Volks Genehmhaltung einer ganzen Familie überlassen wird, so entstehet daher die Erbfolge; wird es aber nur einer einzelen Person aufgetragen, so heist es eine Wahl, die zwar nicht das ganze Volk vornimmt, diejenigen aber, welche sie anstellen, präsentiren doch dasselbige; das was hierinnen die Stände thun, geschicht im Namen des Volks. Bey der Erbfolge ist noch dieser Unterschied, daß bey einem regno patrimoniali, oder eigenthümlichen Reiche die Ordnung der Erbfolge auf den Willen des vorigen Regenten ankommt; bey einem solchen Reich aber, so das Volk einer gewissen Familie in die Hände geliefert, auf den Willen des Volks beruhet, wiewohl auch dorten dessen Einwilligung dabey ist, indem man dem Regenten auf solche Maße das Reich überlassen, daß er Macht haben soll, einen Nachfolger zu erwählen. **Außerordentlich** erlanget man die Herrschaft durch die Eroberung, nur

muß der Krieg aus rechtmäßigen Ursac geführet werden; auch eine entweder drückliche; oder stillschweigende Einw gung des überwundenen Volks darzu k men. In einer Aristocratie kommt zur Mitgenossenschaft an der Regier durch eine ordentliche Wahl, und in einer ein Glied der Republik wird, kommt er bey einer Democratie in die sellschaft derer, die das Regiment gem schaftlich führen. Die Scribenten, so sen Punkt weiter ausgeführet und erläu haben, sind in der bibliotheca iuris impe ium quadripartita p. 145. sqq. angefü worden. Aus diesem können wir erkenn **was die Majestät vor einen Urspr habe?** darüber ehedem so viel disput worden. Man hat hievon drey Meyn gen, die sonderlich bekannt sind. **Ein** haben die Majestät unmittelbar von G herleiten wollen, welche Meynung zweyerley Art pflegt vorgetragen zu den. Denn etliche machen einen Un schied unter der Majestät und unter der theilung derselbigen und sagen, daß G zwar unmittelbar Urheber der Majestät sie werde aber mittelbar vermittelst Einwilligung des Volks diesem oder je übergeben, welches die Gedanken des C **rings** de maiestate ciuili §. 14. sind. An gehen noch weiter und behaupten, daß G unmittelbar einem die höchste Gewalt trage, so daß das Volk nichts mehr d thäte, als daß es diejenige Person anz der Gott die höchste Gewalt aufgetra als **Hornius** de ciuitat. lib. 2. cap. 1. Z ler de iurib. mai. lib. 1. cap. 1. §. 46. **Bö** in institut. pol. lib. 2. cap. 1. **Masius** in nem Trakt. de interesse principum circa gionem euangelic. nebst andern protesta schen Theologen. Wider diese Meyn wollen wir dreyerley erinnern. Ein hat man schon zu den ältesten Zeiten d den Leuten weiß gemacht, daß die Kö und Regenten unmittelbar von Gott gesetzet würden, und dieses zu ei Staatsstreich gebraucht, damit man solche Art das Volk desto eher in dem den Gehorsam erhielte, in welcher Ei dung sie noch mehr durch allerhand Be gereyen der Priester unterhalten wor Andere haben damit ihrem Fürsten sch cheln, und ihn in ein desto größeres A hen bringen wollen, oder haben sich d verschiedene Sprüche heiliger Schrift, sie nicht recht verstanden, dahin verle lassen, daß also die Veranlassung und sicht solcher Meynung nichts taugt **Treuer** in not. ad Pufend. de officio hom et ciuis lib. 2. cap. 6. §. 14. pag. 434. ist auch vors andere an sich ungegrün Denn giebt man für, daß einem die M stät unmittelbar von Gott ertheilet we so ist wohl wahr, daß vor Zeiten dieses dem Mose **Exod.** 3. 4. Josua **Num.** 27. v. 18. **Deut.** 3. v. 28. Saul und

vid 1 Sam. 9. v. 15. cap. 16. v. 12. geschehen; welches aber was außerordentliches war, das heut zu Tage nicht mehr geschicht, wie die Erfahrung bezeuget, daß die ordentliche Mittel, die Regierung zu erlangen, bloß die Erbfolge und die Wahl sind, welches also, wie vorher angemerket worden, durch die Einwilligung des Volks bewerkstelliget wird, daß wenn dieses nichts dabey thäte, so wäre es ganz vergebens, daß man der Wahl wegen eine Zusammenkunft anstellte. Es ist auch drittens diese Hypothese dem Staat mehr schädlich, als beförderlich, weil diejenigen, die deren Ungrund einsehen, leicht auf die Gedanken gerathen können, daß man die höchste Gewalt durch allerhand Betrügereyen zu befestigen suche, und daher andere wider den Regenten zu reizen Anlaß nehmen können, zumal wenn er nicht die beste Regierung führet. Doch kommen auch diejenigen nicht aus, welche zwar zugeben, daß man die Majestät mittelbar erlange; gleichwohl aber dafür halten, daß Gott die unmittelbare Ursache davon sey. Denn sie hat gleichen Ursprung mit den Republiken, daß wie dergleichen von Menschen angeleget wird, also erlangt dadurch die Majestät auch ihren Anfang. Man lese Hertius de modo constit. ciuit. sect. 2. §. 3. Thomasius in iurisprudentia diuin. lib. 3. cap. 6. §. 72. sqq. und in den Schriften wider Masius, Böhmer in iur. public. vniu. lib. 1. cap. 2. §. 24. sqq. Buddeus de concordia relig. christ. statusque ciuilis cap. 5. §. 5. sqq. Die andere Meynung ist, daß das Volk ordentlicher Weise, indem es durch seine Einwilligung das Regiment dem Regenten übergebe, die Majestät zu wege brächte; Gott aber solches heilsame Vorhaben der Menschen sich gefallen ließe, auf welche Art Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 2. §. 7. n. 3. und lib. 1. cap. 4. §. 4. und 7. und Thomasius in fundamentis iur. nat. et gent. lib. 3. cap. 6. §. 10. von der Sache urtheilen. Noch andere erwählen die Mittelstraße und sagen, daß Gott zwar in so weit überhaupt Urheber der Majestät sey, so fern man nach seinem Willen zur Erhaltung und Ruhe des menschlichen Geschlechts habe bürgerliche Gesellschaften aufrichten müssen; sie werde aber durch die Einwilligung des Volks, es sey durch eine Erbfolge, oder Wahl, einem unmittelbar aufgetragen, jedoch so, daß Gott dabey seine besondere Direction habe und ohne dessen Willen niemand zur Regierung kommen könne, welches die Meynung des Pufendorfs in iure nat. et gentium lib. 7. cap. 3. §. 2. Thomasii in iurisprud. diuina lib. 3. cap. 6. §. 73. Kulpisii in collegio Grotian. pag. 21. Hochstetters in coll. Pufendorf. exercit. XI. §. 4. Willenbergs in sicilment. iur. gent. prudent. lib. 1. cap. 3. quaest. 15. Buddei in element. philos. practic. part. 2. cap. 4. sect. 13. §. 11. in dissertat. de concordia religionis christ. statusque ciuilis cap. 5. §. 5. sqq. welches er noch ferner in der disquis. theol. de moderam. inculpat. tutelae in controuersiis theolog. p. 12. sqq. und in der Vorrede der comment. acad. de concord. relig. christ. statusq. ciuil. gezeiget; nachdem einigen diese Meynung nicht anstehen wollen. Sie ist in der That die vernünftigste Meynung, die mit dem Interesse des Staats am besten überein kommt und der Schrift gemäß ist. Denn nach diesen Principiis kann man die Schriftstellen, die einander entgegen zu seyn scheinen, füglich mit einander vereinigen. Heißt es Prov. 8. v. 15. 16. durch mich regieren die Könige, durch mich herrschen die Fürsten; und Röm. 13. v. 7. es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, so geht dieses darauf, daß die Majestät überhaupt von Gott sey, und er dabey seine besondere Direction habe; wenn aber Petrus 1 Epist. 2. v. 13. die Obrigkeit eine menschliche Ordnung nennet, so hat dieses in so weit statt, daß durch die Einwilligung des Volks niemanden unmittelbar die höchste Gewalt übergeben wird. Die besondern Schriften von dem Ursprung der Majestät sind in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 142. sqq. erzählet. Die Majestät hört auf durch den gänzlichen Untergang der Republik, wenn das Volk entweder gar ausgerottet; oder gefangen weggeführet wird; durch den Tod des Regenten; durch dessen freywillige Abdankung; durch die Verlassung, oder kurz von der Sache zu reden, wenn jemand ein Regent zu seyn aufgehöret, so höret auch die Majestät auf. [Es sind die Schriftsteller zu vergleichen, welche ich unter dem Artikel: Politik angeführt habe.]

Majestätsrechte,

Sind diejenigen Rechte, die ein Regent kraft der Majestät hat. Durch dieselbigen hat er die Macht, alles in der Republik zu thun, was zu deren Erhaltung und Wohlfahrt dienlich und nöthig ist. Indem aber verschiedene Objecte fürkommen, darauf sie gehen, z. E. Gesetz, Strafe, Krieg, Religion u. s. w. so bekommt die Majestät von diesen unterschiedenen Stücken auch verschiedene Namen, daß man sagt, der Fürst hat das Recht, Gesetze zu geben, zu strafen, Krieg zu führen, für die Religion zu sorgen, u. s. w. Es sehen daher einige die Majestät als etwas Ganzes an, welches unterschiedliche Kräfte gleichsam als Theile habe, welche Theile sie die iura maiestatica, oder die Rechte der Majestät, ingleichen Regalien zu nennen pflegen, s. Pufendorf in iure natur. et gentium lib. 7. cap. 4. §. 11. Einige theilen solche in regalia maiora und minora, in die große und kleine, von welcher Eintheilung aber Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 6. §. 143. sagt, daß sie vielen Ver-

Verwirrungen unterworfen, und besser in den Streitigkeiten zu gebrauchen, welche aus menschlichen Rechten entstanden, woraus sie ihren Ursprung habe, als in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, in welcher die kleinen Regalien eben so wohl, als die großen die Absichten der Republik zu erreichen erfordert würden. Man lese ihn auch in notis ad Huberum de iure ciuit. l. 1. sect. 3. c. 6. p. 91. Doch meynen andere, daß sie gar wohl zu behalten, wenn sie nur auf eine bequeme Art verstanden würde, s. **Ziegler** de iur. mai. l. 1. c. 3. §. 28. sqq. **Willenberg** in sicilim. lib. 1. cap. 3. qu. 58. **Griebner** in iurisprud. natur. lib. 2. cap. 3. §. 1. n. 2. Weil die Majestät nicht allein auf die Unterthanen; sondern auch auf andere Majestäten außerhalb der Republik ein Absehen hat, so theilen einige die regalia in immanentia und transeuntia, in die **stetige** und **veränderliche**, oder in die **auswärtige** oder **innerliche**. Die **auswärtigen** sind diejenigen, da man mit auswärtigen Republiken zu thun hat; oder die in Absicht der auswärtigen in der Republik ausgeübet werden, dergleichen das Recht Krieg zu führen, Friede zu schließen, Bündnisse zu machen, Gesandten zu schicken sind. Zu den **innerlichen**, welche bloß mit den Unterthanen zu thun haben, gehören das Recht, Gesetze zu geben, Obrigkeiten und Bediente zu bestellen, Gerichte zu halten, Strafen und Belohnungen auszutheilen, über den Stand, Ehre und Würde der Unterthanen zu disponiren, ingleichen das Recht über die Güter der Republik und der Unterthanen; über die Gesellschaften und Zünfte, über die Religion und Studien. Mit dieser Eintheilung kommt auch diejenige überein, welche von den Absichten der Republik genommen ist, die alsdenn befördert werden, wenn es in der Republik alles recht und wohl zugehet, und die Unterthanen wegen innerlicher Gefahr versichert sind, auch zu Kriegszeiten wider auswärtige Gewalt beschützet werden. Demnach werden die Regalien entweder vornehmlich auf eine von diesen Mitteln, die Absichten der Republik zu befördern, gerichtet; oder sie dienen allen beyden insgemein, wie dieses mit mehrern **Thomasius** in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 6. §. 144 sqq. zeiget. Es haben verschiedene diese Materie in besondern Schriften abgehandelt, unter denen **Caspar Ziegler** der vornehmste, dessen Traktat de iuribus maiestatis 1681. herausgekommen, auch 1698. und 1710. wieder gedruckt worden. Die andern werden in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 88. 107. 152. erzählet. [Es können bemerkt werden: **Frat. Paulus** de iure principum, Bonon. 1605. 4. **Theodor Graswinkel** de iuribus maiestatis. Hag. Com. 1642 4. **Jac. Schaller** diss. de iuribus maiestatis. Argent. 1658. 4. **Herm. Conring** de maiestate ejusque iuribus circa sacra et profana. Helmst. 1669. 4. **Rad Herm. Schel** de iure imperii. Amst. 1… 12. **Schwimmer** de iuribus maies… len. 1672. 4. **Amsel** diss. de maioribu… iestatis iuribus. Rostoch. 1682. 4. **E… Sal. Cyprian** diss de iure regio. He… 1699. **Ger. Noodtii** orationes du… iure summi imperii et lege Regia. Lugd… 1699. **Von Waldkirch** de iure princi… Bas. 1705. **Jer. Eberh. Link** de iure … cipum. Argent. 1714. **F. A. Vogel** d… ribus maiestatis. Argent. 1715. 4. **… Eberh. Rösler** stricturae selectiores d… ribus quibusdam potioribus summorum … perantium. Tubing. 1715. 4. **Von H… dorf** Betrachtung über Puffendorf … der Verhältniß der Religion gegen … Staat. Mehrere Schriften siehe u… den Artikeln: **Politik, Regalien.**]

Mangel,

Ist die Abwesenheit desjenigen in e… Sache, so zur Ausführung und Erreich… eines Endzwecks erfordert wird.

Manierlichkeit,

Ist die Geschicklichkeit eines guten E… rieurs, was so wohl die Reden, als B… gungen des Leibes betrifft, wobey die … kel **Exterieur, Galanterie, Höflich…** zu lesen sind.

Mann,

Dieses Wort wird in unterschiede… Bedeutungen gebraucht, die entwede… nen **natürlichen**, oder **moralis…** Grund haben. Denn was den natü… chen Grund anlangt, so bedeutet es … Geschlecht, das dem weiblichen entg… stehet, da man saget, es ist eine Manne… son, wohin auch gehöret, wenn sich … ges auf einen gewissen Periodum … menschlichen Alters beziehet, in we… Absicht das Sprichwort sagt: dreyßig … ein Mann. Im **moralischen** Vers… bedeutet es entweder einen Ehemann, … von oben der Artikel **Eheherr**, inglei… **Ehestand**, zu lesen; oder eine Person … zu einer gewissen Profeßion und Stan… schickt ist, als wenn man sagt: ein Kr… Hof- Schulmann.

Manometer,

Luftmesser, ist ein besonders In… ment, wodurch man erkennet, ob die … dichter oder dünner wird. Das erste … **Otto de Guericke** erfunden, und es … 1661. in einem Brief dem **Caspar Sc…** ten communiciret, der es in technic. c… lib. 1. cap. 21. p. 45. durch öffentli… Druck bekannt gemacht, worauf er es … in seinen experim. nou. Magdeb. de spat. … p. 114. beschrieben. **Boyle** hat es als … Erfindung anfangs der königlichen S… tät der Wissenschaften zu London übe… ben, und darauf auch in seiner histor. fr…

mit eindrucken lassen. Das Guerickische Manometer bestehet darinnen. Man lässet eine kupferne Kugel im Diameter einen Schuh gross machen: indem je grösser die Kugel ist, je empfindlicher ist das Instrument. Aus dieser Kugel wird die Luft heraus gepumpet, und nach diesem entweder feste verküttet, oder zugeschmelzet, damit keine Luft von aussen hinein kommen kann. Nachdem die Luft rein ausgepumpet, und die Kugel wieder wohl verwahret worden, hänget man sie an eine Waage, die einen sehr schnellen Ausschlag hat, damit man desto leichter wahrnehmen kann, wenn sich eine Veränderung in der Schwere der Kugel ereignet. Damit man aber den Ausschlag merken kann, ob er gross; oder klein ist, so wird oben an der Waage ein Quadrant von Meßing dergestalt befestiget, dass den fünf und vierzigsten Grad das Zünglein berühret, wenn die Waage inne stehet. Es wird demnach anfangs die Kugel durch ein Gegengewicht in einen Waage-rechten Stand gesetzet. Nämlich von dem Gewichte, welches ein wenig schwerer, als die Kugel angenommen wird, feilet man so lange etwas ab, bis das Zünglein bey dem fünf und vierzigsten Grade des Quadrantens inne stehet. Wenn nun nach diesem das Gewichte einen Ausschlag giebet, so ist es eine Anzeige, dass die Kugel leichter, und also die Luft dichter worden; geschiehet es hingegen, dass die Kugel einen Ausschlag giebt, so ist sie schwerer und folgends die Luft dünner worden, welche Beschreibung in Wolffens nützlichen Versuchen, dadurch zu genauer Erkänntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird, part. 2. cap. 4. anzutreffen, der noch weitläuftiger von dieser Sache handelt. [Varignons Manometer wird sehr getadelt. Siehe Manometre, ou machine pour trouver le rapport des raretés ou rarefactions de l'air naturel, par Mr. Varignon, in dem Memoir. de l'acad. roy. des sc. 1705. p. 300.]

Manufacturen,

Im weitläuftigen Verstand könnte man alle mit Händen gemachte Werke, aus was vor Materien sie bestehen mögen, Manufacturen nennen; man verstehet aber dadurch eigentlich Waaren, die man aus den Materialien verfertiget, als aus Metallen, Steinen, Holz, Seiden, Wollen, und andern dergleichen Materialien. Solche Manufacturen bereichern ein Land. Denn damit kann man nicht nur verhindern, dass nicht so viel Geld aus dem Lande geschleppet wird; sondern auch machen, dass noch welches von den fremden hinein gebracht werde. Ein Land ist reicher, das Manufacturen hat, als das bloss rohe Landgewächse hat und verkauft, welches wir an den Italiänern und Holländern sehen. Denn in Italien nimmt man die Seide aus Spanien, machet Taffet, und andere Seidenwaare daraus, verhandelt sie wieder nach Spanien, und verdienet damit mehr, als mit dem eigenen Landgewächs, Getraid, Oel und Citronen. Die Holländer machen aus der spanischen Wolle Sargen und das schönste Tuch, und bringen wieder davon viel nach Spanien. Wenn man die Manufacturen ins Aufnehmen bringen will, so hat man dabey auf zwey Stücke zu sehen, als auf die Mittel, durch welche die Manufacturen können befördert werden, und auf die Application derselbigen in Ansehung dieses und jenes Orts.

Was erstlich die Mittel an sich betrifft, durch welche man die Manufacturen in die Höhe bringen kann, so sind selbige folgende: 1) muss man um gute Materialien bekümmert seyn, dass wenn man dieselbigen selber im Lande hat, muss man solche nicht hinaus führen lassen, und damit dieses unterbleibe, schwere Imposten und Zölle darauf legen; hingegen was man an Materialien von fremden noch brauchet, ohne Imposten herein kommen lassen: 2) müssen die Handwerksleute und Künstler, es koste auch was es wolle, in der Menge verschrieben und herbey geschafft werden, und damit sie zu uns Lust bekommen, ihnen auf alle Weise forthelfen, den nöthigen Verlag, bis sie sich selbst verlegen können, schaffen und andere Privilegia wiederfahren lassen. Diese müssen nicht nur die Manufacturen anlegen; sondern auch unsern Landskindern lernen, von denen man auch wohl die Geschicktesten in fremde Länder schicken könnte. Vor allen Dingen sind die geschlossenen Zünfte abzuschaffen, und die wunderliche und abgeschmackte Gewohnheiten einzustellen, auch Anstalt zu machen, dass die Handwerker nicht in einer so grossen Verachtung leben dürfen: 3) hat man ein Manufacturcollegium anzulegen und die erfahrensten Meister aus allen Zünften mit herbey zu ziehen, damit sie den Mangel, woran es fehlt, am besten sagen können, auch dadurch zu einigen Ehrenstellen gelangen. Ein solches Collegium führt die Aufsicht über die Handwerker, die sich alle bey demselben einschreiben lassen, und die Freyheit, das Handwerk zu treiben, erlangen müssen; da man denn zu gewissen Zeiten eine Untersuchung, in was vor einem Zustande sich die Manufacturen befinden, anzustellen, und darüber den vornehmsten, der über jedes Handwerk müsste gesetzet werden, zu befragen hat. Man hält ein richtig Manufacturinventarium, und merkt fleissig an, wie viel Meister jedes Handwerks in dem Lande sind? wie viel Gesellen, Jungen und Handlanger vorhanden? was sie vor einen Aufwandt haben, wie viel sie gewinnen? 4) hat man auf die Waare selbst zu sehen, dass sie gut abgehe, welcher Abgang die Manufacturen befördert. Es geschicht solches, wenn sie wohlfeil können verkauft werden, dazu viel beyträgt, wenn die Victualien in einem

einem leidlichen Preise stehen, die Handwerksleute nicht so sehr mitgenommen werden, auch derselben viel in einem Lande sind. Doch muß auch die Waare ihre Güte haben, wenn sich viele Käufer finden sollen, dazu Wissenschaft und Ehrlichkeit nöthig ist. Man muß Leute haben, die die Sache verstehen und was tüchtiges arbeiten können, und damit sie keinen Betrug vornehmen mögen, müssen alle Manufacturen auf die Probe gemacht und durch ein Zeichen deren Güte angedeutet werden; diejenigen aber, die nichts taugen, könnte man auch mit einem verkehrten Zeichen notiren, daß man sähe, es sey Stümper- oder Pfuscherwaare, auch den Handwerker nach Befinden deswegen strafen: 5) muß das Postwesen in einem Lande, wo Manufacturen floriren sollen, im guten Stande seyn, indem man auch auswärtige Käufer haben muß, daß dabey die Commercien getrieben werden.

Diese und dergleichen Mittel lassen sich wohl in der Theorie gut vorschlagen und anhören; sie sind aber deswegen nicht an allen Orten practicable, daher man nun auch vors andere auf deren Application zu sehen. Denn es finden sich wohl Fälle, da es rathsamer ist, die Materialien zu verhandeln, als die daraus verfertigte Waaren, woran vornehmlich des Landes Beschaffenheit schuld ist. Zuweilen sind gewisse Materialien in solcher Menge vorhanden, daß sie nicht alle können verarbeitet werden; zuweilen verlangt man von solchen Arten keine Waaren; man kann auch zuweilen entweder die Leute nicht haben, oder nicht versorgen, welche was tüchtiges arbeiten könnten. Man hat daher alles nach den sich ereignenden Umständen vorher wohl zu überlegen, ehe man einen Schluß fasset, daß man die Materialien im Lande selbst will verarbeiten, oder auswärtig verhandeln lassen. Man lese hier **Marpergers neu-eröffnetes Manufacturhaus**, welches in dem dritten Theil des eröffneten Ritterplatzes stehet, ingleichen das **Bedenken von Manufacturen in Teutschland durch rechten Grund und wirkliche Proben vorgestellet**, Jen. 1683. und eines **Cavaliers Gedanken, wie ein Fürst sich und sein Land könne mächtig machen** cap. 5. welche sich bey der **Klugheit zu leben und zu herrschen**, die Rüdiger heraus gegeben, befinden. [Es können hierbey noch folgende Schriften bemerkt werden: Description des Arts et Metiers, welche Schrift ins deutsche übersetzt ist unter dem Titel: Schauplatz der Künste und Handwerker, von Herrn von Justi, Berlin, Stettin und Leipzig. 1762 ff. viele Theile in gr. 4. P. N. Sprengels Handwerke. Berlin 1767 ff. in vielen Theilen in 8. Von Manufacturen und Commercio. Frankf. und Leipzig. 1740. 4. Vergleiche den Artikel: **Kaufmannschaft**, allwo mehrere hieher ge[hö]rige Schriften zu finden sind.]

[Manumißio.]

[Dieses Wort wird theils in einer w[ei]ten, theils in einer engern Bedeutung g[e]braucht. Nach jener zeigt es eine Han[d]lung an, da man seinem Rechte, so m[an] aus der Herrschaft auf einen Menschen h[at], entsaget. So kann ein Vater seinen So[hn] in der häuslichen Gesellschaft manumit[ti]ren oder loslassen. Nach dieser aber [be]ziehet sich das Wort blos auf Knech[te]. Solche sind entweder ihrem Zustande na[ch] frey, (serui statu liberi) das ist, sie könn[en] sich von der Knechtschaft losmachen; od[er] nicht, (serui statu tales) wohin die Sklav[en] gehören. Entsagt man nun seinen Re[ch]ten auf diese Sklaven, so pflegt es Man[u]mißio in der eigentlichsten und strengst[en] Bedeutung genennt zu werden. Meh[ee]res ist bey den Rechtslehrern aufzusuche[n]. Der Philosoph handelt in dem Naturre[cht] und zwar bey den Rechten einer Fami[lie] und häuslichen Gesellschaft von die[ser] Sache.]

[**Manustupratio**, siehe **onanitisc[he] Sünde.**]

Marktkauf,

Ist eine Art des Werths in der bürger[li]chen Gesellschaft, den die Leute, die m[it] einander handeln, selbst unter sich mache[n] und der in Ansehung der Rarität, nachde[m] von einer Waare wenig, oder viel da ist, steigen oder zu fallen pfleget. In dem n[a]türlichen Recht bey der Materie vom Ha[n]del und Wandel kommt der Punkt vo[m] Werth und dessen unterschiedenen Art[en] mit für. [Sonst pflegte man den Wer[th] der Dinge nicht durch Geld zu bestimme[n], sondern durch Vieh u. s. w. indem m[an] eine Sache vor die andere eintauscht[e]. Heut zu Tage aber ist das Geld das be[ste] und kürzeste Mittel, den Werth einer Sac[he] zu schätzen. Man bestimmt entweder d[en] Werth einer Substanz, oder einer Nutzun[g] oder endlich solcher Dinge, die gar nic[ht] Handel und Wandel zulassen, sonde[rn] unschätzbar sind. Das erstere wird Pr[e]tium; das zweyte Lohn, Merces; das dri[t]te Honorarium genennet. Uebrigens ve[r]gleiche den Artikel: **Werth.**]

Marktschreyer,

Ist ein Name, welchen man eigentli[ch] den Quacksalbern giebt, weil sie auf öffentli[chen] Märkten ein groß Geschrey und Pra[h]lens von sich und ihrer Kunst machen; a[n]dere aber nur betrügen. Ob man sol[che] Leute im Lande dulden soll, oder nicht, ka[nn] so schlechterdings nicht entschieden werde[n], weil man dabey auf verschiedene Umstän[de] ...

solch

solcher Personen zu sehen hat. Eigentlich ist die Rede von fremden, die nicht in unser Land gehören, bey denen es darauf ankommt, ob sie dem Lande mehr schaden, wenn sie das Geld heraus schleppen, als nutzen. Denn wenn sie den Leuten nur das Geld ablocken, und selbiges mit zum Lande hinaus nehmen, so hat man ihnen ihr Werk öffentlich zu treiben, nicht zu verstatten, noch den kleinen Profit, den die Obrigkeit durch einigen Abtrag von ihnen hat, anzusehen. Doch kann man dieses nicht von allen sagen. Es kann kommen, daß einige von diesen Leuten kaum so viel erwerben, als sie wieder verzehren, und dennoch etwas gutes stiften, indem mancher Marktschreyer einige Künste verstehen kann, gewissen preßhaften Personen zu helfen, denen entweder sonst niemand, oder doch nicht so geschickt zu rathen weiß, in welchem Fall man ihnen wohl erlauben kann, daß sie einigen diesem Nutzen proportionirten Genuß aus dem Ort ziehen, wo sie sich eine Weile aufhalten. Mancher erwirbt auch kaum so viel, als er verzehret, und thut also dem Lande auch keinen Schaden. Doch ist in solchen Fällen unmöglich, alles so genau zu beobachten, wie es billig seyn sollte, daher in diesem Stück genug ist, wenn man nur einen merklichen Schaden verhindert. Von der Marktschreyerey der Gelehrten ist oben in dem Artikel von der Charlataneri gehandelt worden.

Marmor,

Eine Art von Stein, welcher hart und sich poliren lässet. Die vornehmsten heut zu Tage sind der schwarze, davon eine Gattung helle weisse Adern hat; der weisse, der aber zuweilen mit grauen und bläulichen Adern durchzogen; der blaue mit weißlichen Flecken; der rothe mit weißlichen Flecken und ein vermischter von gelblich, roth, weiß und bläulich. Er kommt viel aus Italien; wird aber hin und wieder auch in Deutschland, sonderlich in Sachsen, auch in unterschiedenen Rheinländischen Provinzen gefunden. Aller Marmor ist dicht und nicht durchscheinend, außer der weiße, wenn er in dünne Tafeln geschnitten wird. [Der Marmor ist ein Kalkstein, der sich poliren läßt; durch Scheidewasser wird er zerstört. Derjenige, der durchsichtige Adern hat, und versteinerte Conchilien in sich hat, ist der schätzbarste. In der Luft ist der Marmor nicht dauerhaft, welches man der Säure der Luft zuschreiben will. In Feuer wird er locker, verliert einen Theil seiner Schwere, nimmt einige Theile von Feuer an, und löset sich mit Wasser benetzt mit einem Erhitzen auf.]

Mars,

Ist einer der irrenden, oder umlaufenden Sterne, der einen rothen Glanz hat, und bey nahe in zwey Jahren um den Himmel herum kommt. Die Bewegung um sein eigen Centrum haben zwar vor diesem wegen seiner Gleichförmigkeit mit den übrigen Planeten, Kircher, Hugenius, und andere behauptet; heutiges Tages aber ist sie noch deutlicher von Caßini, Hookio und andern bewiesen worden. Zuweilen hat er nicht volles Licht, wovon Hevel in prolegom. selenogr. p. 67. Observationen anführet. In der Sterndeutung wird ihm beygelegt, daß er einen hitzigen Einfluß habe und bey dem Menschen Zorn und Zank wirke, daher ihm der Name des heydnischen Abgotts, der über den Krieg gesetzet ist, gegeben worden. Kepler hat in dem commentario de motibus stellae Martis die Gesetze seiner Bewegung glücklich entdecket.

[Maschine, siehe Machine.]

Mascopey,

Ist ein Wort, das aus dem holländischen maatschappy kommt, und einen Contract bedeutet, da ihrer zwey, oder mehrere einig werden, ihr Vermögen, oder auch ihre Mühe und Arbeit auf gemeinen Gewinnst und Verlust zusammen zu setzen. Ausführlicher ist davon unten in dem Artikel von der Societät gehandelt worden.

Materie,

Hievon wird erstlich in der Metaphysic, oder Ontologie gehandelt, da die Metaphysici, sonderlich die aus Aristotelis Schule sind, viererley Ursachen setzen; zwey innerliche, als die Materie und Form, und zwey äußerliche, die wirkende und Endursach. Von der Materie machen sie wieder unterschiedene Arten. Erstlich ist materia ex qua, welches diejenige sey, daraus etwas bestehe und zusammen gesetzet werde, wie die Materie eines Hauses Holz, Steine und andere Sachen sind, die man mehrentheils verstehet, wenn man das Wort Materie allein braucht. Sie wird wieder auf unterschiedene Art eingetheilet, indem sie sey 1) entweder materia permanens, die verbleibende, mit der, wo etwas daraus verfertiget werde, keine Veränderung vorgienge, als wenn man aus Gold einen Becher, aus Holz einen Tisch mache, da es eben die Materie bliebe, die vorher gewesen; oder materia transiens, die vergehende, wie man Glas, Papier und dergleichen mache, da sich die Materie in die vorige Gestalt nicht wieder bringen lasse: 2) entweder materia proxima, die nechste, daraus eine Sache unmittelbar bestehe, wie das Brodt aus Mehl, ein Tisch aus Bretern, ein Schuh aus Leder gemacht worden sind: oder remota, die entfernte, wenn man sage, aus Flachs werde Papier, indem das Papier nicht unmittelbar aus dem Flachs verfertiget wird; sondern nur mittelbar,

so

so fern der Flachs vorher darzu gedienet, daß Leinwand daraus worden; oder die nechste Materie eines Kleides ist das Tuch; die entfernte aber die Wolle, woraus das Tuch bereitet worden: 3) entweder materia totalis, die **gänzliche**, wenn nur eine einzige Materie wozu genommen werde, wie zum Wein nichts anders, als der Traubensaft komme; oder partialis, die **getheilte**, da eine Materie nur etwas zum Wesen einer Sache beytrüge, wie man zum Bier Wasser, Hopfen und Malz brauche: 4) entweder materia necessaria, die **nothwendige**, da man sonst nichts anders dazu brauchen könne, wie z. E. ein Ducaten von Gold seyn müsse; oder indifferens, die **gleichgültige**, willkührliche, da eine Sache wohl aus etwas anders bestehen könne, z. E. eine Messerschale kann von Golde seyn, man kann aber dabey auch mit Silber, mit Eisen, mit Holze, mit Bein verlieb nehmen, anderer Eintheilungen zu geschweigen. **Vors andere** ist materia in qua, die auch subiectum heist, und alles dasjenige anzeige, welches sich einem andern gleichsam zum Grunde geleget habe, z. E. die Wand ist das Subjectum der weißen Farbe; der Verstand ist das Subjectum der Gelehrsamkeit. **Drittens** sey materia circa quam, die auch Objectum genennet wird, welches Wort man von allen Sachen brauchet, so fern man mit demselben umgehet und sich damit zu thun macht, siehe mit mehrern **Scheiblers** opus logic. p. 2. c. 4. **Scherzers** manual. philosoph. p. 1. p. 126. **Velthems** institut. metaphys. part. 1. cap. 30. **Donati** metaphys. vsualem c. 27. §. 12. sqq. **Hebenstreits** philos. prim. p. 3. s. 2. cap. 7. **Jacobi Thomasii** erotem. metaphys. cap. 11. **Langens** nucleum logic. Weisian. cap. 5. **Buddeum** in philos. instrum. part. 4. cap. 4. §. 23. nebst seinen obseruationibus p. 609.

Hernach wird von der Materie auch in der Physic gehandelt, da man die wirkliche Materie, woraus die natürlichen Dinge bestehen, betrachtet, da hingegen die Metaphysici die Materie in Abstracto ansehen, wiewohl die neuern zum Theil auch diesen Punkt in die Metaphysic bringen. Gleichwie nun in künstlichen Sachen der Tisch aus Holz, oder Stein, eine Uhr aus Holz oder Metall, das Brodt aus Mehl bestehet; also hat auch ein jeder natürlicher Körper seine Materie, daraus er besteht. Was aber selbige sey und worinnen ihr Wesen zu suchen, hierüber erklären sich die Philosophen auf mancherley Weise, welches unter andern daher kommt, daß man das Wort Materie auf verschiedene Art nimmt. Denn da einige einen Unterschied unter der Materie und dem Körper machen, und die Materie nicht bloß ansehen, wie sie sich den äußerlichen Sinnen darstellet; sondern mit ihrer Vernunft auch auf die allererste Materie kommen: also sehen sie andere nur bloß nach dem Zustand, wie wir sie äußerlich empfinden, an, und nehmen Ma[...] und Körper für eins. Der Ordnung[...] gen wollen wir die Lehre auf beyderle[...] fürtragen. Was die **allererste Ma[...]** der natürlichen Dinge betrifft, so [...] man allerhand Meynungen der Natu[...] rer davon, dabey sonderlich drey [...] fürkommen, was nämlich ihre **Exis[...]** **Ursprung** und **Wesen** betrifft. W[...] der **Existenz** solcher ersten Materie h[...] zu allen Zeiten die Philosophen dafü[...] halten, daß man solche zugeben müßte, [...] man sonst in der Herleitung einer Ma[...] unendlich fortgehen müßte, so aber de[...] sunden Vernunft zuwider, welches au[...] Ansehung unserer Erkenntniß allerd[...] nöthig, indem wir uns die Sache nicht [...] ders vorstellen können, obschon Gott [...] möge seiner Allmacht die Sachen, wi[...] jetzo sind, auf einmal hätte schaffen kön[...] **Rüdiger** in physica diuina lib. 1. cap [...] sect. 2. §. 23. 24. will solche Existenz au[...] Vereinigung des Körpers mit der S[...] beweisen, welchen beyderseits eine Aus[...] nung zukäme, doch so, daß weder des K[...] pers, noch der Seelen Wesen darinne[...] suchen, folglich müßte ein Subjectun[...] seyn, welchem die Ausdehnung wesent[...] beyzulegen, und das sey nichts anders, [...] die erste Materie. Wegen des **Urspru[...]** derselben hat es mehr Schwierigkeit g[...] ben. Denn die so genannten barbarisc[...] Philosophen so wohl, als die in Griech[...] land, nachdem sie das Principium unr[...] angenommen: **aus nichts kann nic[...] werden**, konnten sich nicht einbilden, [...] Gott in der Zeit die Welt erschaffen, [...] aus nichts herfür gebracht habe, und gla[...] ten daher, daß zwey gleich ewige urspr[...] liche Wesen wären, deren keines das [...] dere erschaffen hätte, nämlich Gott und [...] Materie. Gott hielten sie vor vernünf[...] die Materie aber für tumm und un[...] nünftig; jenen sahen sie vor den Urspr[...] alles Guten; diese aber vor den Urspr[...] alles Bösen an, welches sonderlich W[...] in seinem Tr. de manichaeismo ante m[...] chaeos ausgeführet hat. Wie aber aus [...] Materie die Welt entstanden, darin[...] waren sie unterschiedener Meynung. P[...] to glaubte, Gott habe sich aus freyem W[...] len mit der Materie vereiniget, und [...] Welt herfürgebracht, weswegen er sa[...] konnte, daß die Welt nicht ewig gewe[...] sey. **Aristoteles** hingegen und **Zeno** [...] haupteten, daß die Vereinigung Got[...] mit der Materie aus einer Nothwendigk[...] geschehen wäre, daher sie nothwendig [...] Welt vor ewig ausgeben mußten. [...] war Aristoteles von dem Zenone dar[...] nen unterschieden, daß da Aristoteles [...] te, Gott habe die Materie nur gleich[...] berühret, und durch seine lebendmache[...] Kraft die Kreaturen daraus gleichsam [...] zogen, so gab Zeno für, daß dieses du[...] eine rechte Vermischung geschehen wä[...]

Epic[...]

Epicur hielte die Materie auch vor ewig; stimmte aber, was die Hervorbringung der Welt betraf, den andern Philosophen nicht bey. Er sonderte Gott von der Materie gänzlich ab, welche ihr Heil durch eine blinde Bewegung selbst versuchen müssen; und da die andern die Materie für einen einigen Klumpen hielten, so bestand seine Materie aus unzähligen Atomis, welche sich von Ewigkeit her, wie etwa kleiner Staub in einem gerüttelten Glase voll Wasser, so lange bewegt, bis endlich da eine Welt und dorten wieder eine andere sich angesetzet, welches Jacob Thomasius de Stoica mundi exustione dissert. 2. sehr deutlich erkläret hat. In den neuern Zeiten hat der sonst scharfsinnige Bayle dafür gehalten, daß man mit der Vernunft gar nicht begreifen könnte, wie aus nichts etwas werden könnte, folglich müßte man nach der Vernunft auf die Ewigkeit der Materie fallen, wie Buddeus in thesib. de atheismo et superstition. cap. 1. p. 161. angemerket hat. Eben dieses ist der Hauptgrund des dogmatischen Atheismus, worinnen alle Atheisten, wenn sie gleich auf unterschiedene Art ihre atheistische Systeme eingerichtet, übereinkommen, daß die Materie allezeit gewesen und gehöre eine nothwendige Existenz zu ihrem Wesen, daß wenn dieses über einen Haufen geworfen, so müssen alle Systeme der Atheisten dahin fallen. Der Grund dieses Irrthums war das in der ganzen heidnischen und atheistischen Philophie sehr bekannte Axiom: ex nihilo nihil fit, woraus sie denn schlossen, daß die Materie ewig seyn müsse. Allein aus dem Wesen Gottes so wohl, als der Materie hätten sie vielmehr schliessen können, daß dieses Principium grundfalsch sey, wenn man es von der caussa efficiente, die mit einer unendlichen Kraft begabet ist, annimmt. Denn betrachtet man die Sache auf Seiten Gottes, so fern er ein allmächtiges Wesen, dessen Macht keine Grenzen gesetzet sind, so muß die Vernunft daraus schliessen, daß er aus nichts etwas hervorbringen könne, indem wenn er dieses nicht könnte, solches ein Mangel seiner Macht wäre. Ja es erkennt die Vernunft noch weiter, daß Gott die erste Materie aus nichts habe erschaffen müssen, und das schliesset sie aus dem Wesen der Materie. Denn da selbige keine nothwendige Existenz hat, so ist sie nicht von sich selber; sondern dependiret von Gott, der sie daher aus nichts hat erschaffen müssen, und wenn dieses geschehen, so kann sie nicht ewig seyn. Es kommt also die Sache darauf an, daß man beweise, die Materie habe keine nothwendige Existenz, und das siehet man aus ihrem Wesen, indem man keinen Grund der Nothwendigkeit antrifft. Denn wie man keine Ursach angeben kann, warum die Materie allezeit nothwendig habe seyn müssen; also siehet man vielmehr aus ihren Eigenschaften der Ausdehnung und des Vermögens, eine Bewegung anzunehmen, das Gegentheil. Wäre sie nothwendig, so müßte sie die vollkommenste Substanz seyn; [diese Folge möchten wenige ohne fernern Beweis zugeben. Man muß hierbey die Lehrbücher der Metaphysic vergleichen, wo die Sache ausführlich behandelt wird.] Wenn wir sie aber gegen eine geistliche halten, so befinden wir, daß diese edler vor jener sey. Man lese, was Jacob Abbadie in seinem Buch de veritat. et certitud. relig. christ. sect. 1. cap. 6. §. 4. sqq. Gastrell von der Wahrheit, Gewißheit und Nothwendigkeit part. 2. sect. 2. cap. 1. p. 66. und Buddeus in thesibus de atheismo et superstit. cap. 6. § 2. wider die nothwendige Existenz der Materie disputiret. Doch auf das Wesen der ersten Materie zu kommen, so haben die Philosophen insgemein sich gar dunkel hierüber erkläret. In der Historie der Schöpfung sagt Moses, die Erde wäre gewesen תהו ובהו wüst und leer, wodurch viele die aller erste Materie verstehen, bey welcher Meynung die Worte Himmel und Erde, wenn er sagt: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, ihre eigentliche Bedeutung nicht haben können, zumal wenn der gewöhnliche Verstand des hebräischen Worts ברא, das ist aus nichts etwas herfür bringen, oder erschaffen, statt haben soll. Doch ereignen sich dabey noch allerhand Schwierigkeiten, sonderlich warum nur von der Erde das Wüste und Leere gesagt werde, da doch auch die himmlischen Körper aus der ersten Materie kommen, und wenn man fürgeben wollte, Moses verstünde durch Himmel und Erde die zwey Elementen, so kann das תהו ובהו die aller erste Materie nicht anzeigen, weil die Elemente ebenfalls aus der allerersten Materie entstanden. Inzwischen sind verschiedene gewesen, welche dafür gehalten, daß die heidnische Meynung von dem Chaos aus dieser Mosaischen Redensart ihren Ursprung genommen. Es haben nämlich die alten Philosophen sehr viel von dem Chaos, als der ersten Materie geredet, welches rudis indigestaque moles, wie Ovidius metamorph. lib. 1. v. 7. sagt, gewesen. Was die Phönicier desfalls gelehret, berichtet Philo Biblius aus dem Sanchuniathon, daß sie dafür gehalten, der Anfang aller Dinge sey eine finstre Luft und wüstes Chaos, bey dem Eusebio praeparat. euangel. lib. 1. cap. 10. und daß die alten Griechen in gleichen Gedanken gestanden, erhellet aus Orphei, Hesiodi, Menandri, Aristophanis, Euripidis, und anderer, und in Ansehung der lateinischen aus Ennii, Varonis, Ovidii, Lucretii Zeugnissen. Wenigstens siehet man daher so viel, daß sie das Chaos vor etwas flüßiges gehalten, daß also dieses Wort ver-

vermuthlich von χέω, oder χείω i. e. fundo herzuleiten ist. Denn da die heutigen mechanischen Physici lehren, die Natur wirke aus dem festen ins flüßige, so kehrtens die Alten um, und behaupteten, daß der Proceß der Natur aus dem flüßigen ins feste gienge, wovon man mit mehrern **Grotium** in not. ad libr. de veritat. relig. christian. lib. 1. §. 16. **Burnet** in archaeol. philosophic. lib. 2. c. 1. **Dickinson** in physic. veter. et ver. c. 5. §. 2. sqq. **van der Meulen** in dissertat. philolog. de die mundi et rerum omnium natali dissert. 1. p. 48. sqq. **Poßner** in dissertat. de chao lesen kann. Wie aber eigentlich diese erste Materie, oder das Chaos beschaffen gewesen, oder unserm Gemüthe nach der Wahrscheinlichkeit könne fürgestellet werden, darinnen sind die Naturlehrer nicht einig. **Aristoteles** scheint, seine Gedanken hierüber mit Fleiß verdunkelt zu haben, weil er sich nach dem einmal angenommenen Vorurtheil, daß sie ewig und die Welt von Ewigkeit sey, selbst darein nicht finden konnte. [Die mehresten Neuern behaupten, daß **Aristoteles** nicht so wohl eine ewige Welt behauptet, als vielmehr eine Ewigkeit der einfachen oder wahren Substanzen gelehret habe.] Denn metaphysic. lib. 7. c. 3. spricht er: dico autem materiam, quae per se ipsam neque quid, neque quantum, neque aliud quidpiam dicitur, quibus ens determinatur, über welche Worte sich seine Ausleger über die Maaßen gemartert haben, daß auch die Conimbricenser frey bekannten, sie wüßten nicht, was diese erste Materie wäre, die auch in der That so beschaffen sind, daß man sich keinen reellen Begriff davon machen kann, indem er die erste Materie nur als eine pure Leidenschaft, und nicht als ein wirkliches Ens angesehen, dahero sich dieser Meynung viele so wohl von den alten Kirchenvätern, als neuern Philosophen entgegen gesetzet haben, s. **Morhof** in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 1. §. 13. nebst **du Hamel** de consensu vet. et nou. philos. lib. 2. cap. 1. §. 7. sqq. **Rüdiger** in physica diuina lib. 1. cap. 2. sect. 1. setzet dieses daran aus, daß er die Materie für ein pur leidendes Wesen gehalten, da er doch vielmehr das Wesen der Materie in der Ausdehnung hätte setzen sollen, aus der ihre leidende Beschaffenheit flösse. Es käme dieses aus dem gemeinen Vorurtheil, als mache das Wesen des Körpers die Ausdehnung aus, da doch selbige nicht nur dem Körper, sondern auch dem Geist zukomme. Die alten **Democriteer** und **Epicuräer** sagen, daß die erste Materie, aus welcher hernach alle Körper entstanden, anzusehen sey als unzählich gleichsam unendlich kleine Stäubchen, die sie Atomos heißen, welcher Meynung auch **Gassendus** ist, der zu den neuern Zeiten die Epicuräische Philosophie wieder hervor gesucht. **Cartesius** kommt in der Hauptsache mit den Epicuräern und

Gassendisten überein, daß er die erste M
terie als kleine Körpergen ansiehet, folgli
sey selbige in Ansehung der Quantität v
andern daher entstandenen Körpern unte
schieden. Wider den **Gassendus** so woh
als **Cartesius** sucht der schon angeführ
Rüdiger in physic. diuin. lib. 1. cap. 2. se
2. zu beweisen, daß die allererste Mater
keine Körpergen könnte gewesen seyn, er
lich weil die Körper nach der physischen B
trachtung in Ansehung der Qualität unte
schieden; wollte man sie aber nach ihre
mathematischen Unterschied, wie sie v
ungleicher Größe seyn, ansehen, so mü
ja daraus folgen, daß an allen Körpern
nerley Eigenschaften wahrzunehmen w
ren. Denn es wären zwey ganz unterschi
dene Dinge, wenn ich den Körper math
matisch und physisch betrachtete, da na
der Mathesi zwar ein Unterschied zw
schen einem kleinen und größern Kö
per, nicht aber nach der Physic sey, inde
ein klein Stückgen von einem Magnet eb
die Eigenschaften, wie ein großes an si
hätte. Hernach meynet er, es hätte die
Meynung auch die Schwierigkeit, daß m
auf solche Weise mit der Bewegung d
Körper nicht könnte zurecht kommen, u
müßte nothwendig die allererste Mater
dem Körper und zwar wesentlich entgeg
stehen. Er selbst setzet das Wesen der e
sten Körper in der Extension, die um ga
kleine physische Punkte beweglich, und v
Gott aus nichts herfürgebracht worde
Aus dieser Materie sey so wohl der Gei
als Körper entstanden, welchen beyderse
die Extension zukomme, daß folglich d
Wesen des Körpers nicht in der Extensio
sondern in der Elasticität bestehen soll.

Es läßt sich von der ersten Materie u
deren Beschaffenheit nicht viel philosoph
ren, und wenn man gleich denkt, man ha
in seinen Gedanken die Sache noch so w
abgefasset, so kann man doch nicht sage
ob sichs in der That so verhalte, als m
sich es einbildet. Manche sind darüb
auf solche Subtilitäten gerathen, daß
gar den Concept einer Materie verlore
wenn sie sich selbige als was einfaches f
gestellet. Betrachtet man die Mater
wie sie sich durch die äusserlichen Sin
zu erkennen giebt, so wird deren wese
liche Eigenschaft auch auf unterschiede
Art bestimmet. **Cartesius** in princ. ph
part. 2. §. 4. meynet, ihre wesentliche E
genschaften bestünden darinnen, daß sie e
in die Länge, Breite und Dicke ausgedeh
tes Wesen sey, daher man auch insgem
das Wesen eines Körpers in der Ausde
nung setzet. Weil man aber noch unter
chen könnte: ob nicht der Raum, die B
wegung, der Schatten auch ausgedeh
wären, die man gleichwohl vor körperl
halten kann; so haben andere dafür
halten, daß das Wesen der Materie o
des Körpers in der impenetrabilitate, o

Undur

Undurchdringlichkeit bestünde, als Stair in physiol. nov. experim., dafür andere die soliditatem impenetrabilem, die undurchdringliche Festigkeit, angenommen. Insgemein lehret man, die Materie sey eine blos leidende Substanz, und meinet, daß dieses derjenige Begriff sey, welcher den Grund aller ihrer Eigenschaften in sich fasse, deren man fünf zu zählen pfleget, daß sie ausgedehnt, sich zertheilen lasse, fest sey, eine gewisse Figur habe und bewegt werden könne. Alles, was uns unmittelbar vor die Sinnen kommt, sind Körper, die ihre besondere Materien und Formen haben, daß man also in so weit die Materie überhaupt betrachten und deren wesentliche Eigenschaften, die bey einer jeden besondern Materie angetroffen werden, untersuchen kan. Denn daß manche Materie groß, eine gewisse Farbe hat, weich oder hart, flüßig u. s. w. ist, solches gehört ihr nur zufälliger Weise zu, weil sich dergleichen Eigenschaften nicht beständig bey einer jeglichen Materie befinden. Ist jetzo eine Materie groß, so ist hingegen eine andere klein, und wenn ich jetzo was schwarzes vor mir sehe, so findet sich wieder auch was weises u. s. w. Dergleichen Veränderungen sind bey den Beschaffenheiten der Ausdehnung, der Theilbarkeit, der Festigkeit, der Figur und des Vermögens, eine Bewegung anzunehmen, nicht wahrzunehmen, die man deswegen vor wesentliche Stücke der Materie hält, und sie gar wohl aus dem leidenden Vermögen, etwas anzunehmen, herführen kan, daß also dieses der erste wesentliche Begriff der Materie wäre. Ob aber gleich eine Materie an sich selbst und ihrem Wesen nach sich selbst nicht bewegen kan; so ist doch nichts ungereimtes und gefährliches in der Meynung, daß Gott ihr in der Schöpfung eine Bewegungskraft mitgetheilet. Man siehet dieses alsdenn vor was zufälliges an, und indem solche Gott in die Materie geleget, so gewinnt ein Atheist nichts dabey. [Man muß Körper und Materie des Körpers nach den neuern Philosophen unterscheiden. Die letztere ist die reelle Ausdehnung, oder das Beysammenseyn mehrerer reell trennbarer Dinge. Der Körper aber erfordert ausserdem noch eine Befestigung, Cohäsion der reellen Theile. Cartesius aber setzte das Wesen des Körpers in der bloßen reellen Ausdehnung. Es giebt noch neuester Zeit viele, welche die Nothwendigkeit der ersten Materie derer Körper, oder welches bey ihnen einerley ist, derer einfachen Dinge, Substanzen und Elemente, woraus zuletzt die Körper bestehen, vertheidigen, wovon besonders das System der Wesen, welches Buch vor einigen Jahren heraus kam, gelesen werden kan. Riedel in seiner philosophischen Bibliothec 4 St. S. 1. f. hat verschiedene gegründete Einwendungen dagegen gemacht. Man vergleiche auch meine Geschichte von den Seelen S. 372. f. Note f. Der Artikel: Element und Kraft verdienet noch hierbey nachgelesen zu werden.]

Materialismus,

Es zeigt dieses überhaupt einen Irthum, oder falschen Begriff an, den man in Ansehung der Materie hat, welches auf verschiedene Art geschehen kan. Denn man nennet dasjenige einen Materialismum, wenn man die geistliche Substanzen leugnet und keine andere, als körperliche zulassen will. Unter den neuern gehöret dahin der Benedictus de Spinoza, der nur eine einzige Substanz zugiebet, und daher die Seele des Menschen vor körperlich halten, alle andere Geister aber leugnen muß. Unter solchen Materialisten steht auch Hobbesius mit oben an, welches niemand verborgen seyn kan, wer nur bedenket, daß er alle Substanzen, die keinen Körper haben, geleugnet, in dem Leviath. cap. 4. [illegible] cap. 34. behaupten will, daß das Wort corpus und substantia einerley bedeute, anderer nicht zu gedenken, von denen man Buddei theses de atheismo et superstitione cap. 3. §. 2. 3. lesen kan, wovon wir auch unten in dem Artikel von der Seele mit mehrern gehandelt. Man pflegt auch das einen Materialismum zu nennen, wenn man alle Begebenheiten und Wirkungen der natürlichen Körper bloß aus der Beschaffenheit der Materie, als deren Grösse, Figur, Schwere, Gegeneinanderhaltung und Mischung herleiten, und also ausser der Seele kein ander geistliches Principium erkennen will, welches aber eben das, welches man sonst Mechanismum nennet. Inzwischen ist nicht ungewöhnlich, daß man in der Physic die Mechanicos auch die Materialisten nennet und ihnen die Spiritualisten entgegen setzet, obwohl die Wörter Mechanismus und Mechanicus viel üblicher sind. [Uebrigens kan meine Geschichte von den Seelen S. 70. f. f. 112. 119. 144. S. 232-251. gelesen werden. Man macht einen Unterschied unter den allgemeinen und unter den psychologischen Materialisten. Jene leugnen alle einfache Dinge, und müssen daher eine unendliche Theilbarkeit vertheidigen, die ich unter dem Artikel: Theilbarkeit wiederlegt habe. Diese aber geben nur die Seelen für materielle oder körperliche Substanzen aus. Beyde habe ich an angeführten Orten meiner Seelengeschichte weitläuftig widerlegt.]

Materialiter,

Ist ein philosophischer Terminus, dessen man sich bedienet, wenn man anzeigen will, daß etwas von dem Subject an sich, ohne Absicht auf dessen Form, oder Beschaffen-

schaffenheit müsse verstanden werden. z. E. man sagte: **das weiße ist süsse**, so hieß, das Wort **weiß** wird materialiter genommen, vor eine Sache, die weiß ist, dergleichen unter andern der Zucker ist; nicht aber formaliter, so fern diese Sache weiß. [Etwas wird überhaupt **materialiter** betrachtet, wenn es als so etwas angesehen wird, welches durch etwas anders mehr bestimmt werden kan. Sehe ich aber auf dasjenige, wodurch es mehr bestimmt werden kan, so wird es **formaliter** betrachtet. Z. E. Ich betrachte einen silbernen Degen materialiter, wenn ich ihn als Silber gedenke; stelle ich mir solchen aber als einen Degen vor, wodurch das Silber mehr bestimmt wird, so sehe ich auf die Form und denke ihn formaliter. Ein jeder höherer Begriff, der durch Unterscheidungsbestimmungen mehr bestimmt werden kan, ist demnach ein **Materiale**. Jede Unterscheidungsbestimmung hingegen, wodurch der höhere Begriff mehr determiniret werden kan, ist ein **Formale**. Auf solche Art lässet sich denken, daß ein einziges Materiale vielerley Formalia habe. Siehe die Artickel: **Form, Formale, Formaliter.**]

Materiatum,

Wird dasjenige genennet, was aus einer Materie bestehet, und zusammen gesetzet ist, welches auch ein Wort, dessen die Philosophen sich bedienen.

Mathematische Methode,

Bedeutet die Art und Weise, wie die Mathematici, hauptsächlich die Geometrä ihre Gedanken von den Dingen, die sie andern vortragen wollen, oder mit denen sie selbst umgehen, hinter einander ordnen und mit einander verknüpfen. Sie fängt von den Definitionen oder Erklärungen an, gehet zu den Grundsätzen und hievon weiter zu den Lehrsätzen und Aufgaben fort; überall aber werden Zusätze und Anmerkungen nach Gelegenheit angehänget. Die Erklärungen sind zweyerley: entweder Erklärungen der Wörter, oder der Sachen: die erstern bekümmern sich um die Namen der Dinge, als wenn in der Geometrie gesagt wird, ein Quadrat sey eine Figur, welche vier gleiche Seiten und gleiche Winkel hat; die Erklärungen aber der Sachen sind klare und deutliche Begriffe von der Art und Weise, wie eine Sache möglich sey, wenn in der Geometrie gesagt wird, ein Cirkel wird beschrieben, wenn eine gerade Linie sich um einen festen Punkt beweget. Beyderley Erklärungen so wohl der Wörter, als der Sachen können entweder vor sich ins besondere erwogen, oder mit andern verglichen werden. Betrachtet man dasjenige, was in den Erklärungen enthalten ist, und schließet etw[as] unmittelbar daraus, so wird solches e[in] Grundsatz genennet, z. E. wenn man b[ey] der Erklärung des Cirkels bedenket, d[aß] die Linie, welche sich um den Mittelpun[kt] herum beweget, immer einerley Länge b[e]hält, so wird man begreifen, daß alle L[i]nien, welche aus dem Mittelpunkt an d[ie] Peripherie gezogen werden, einander glei[ch] sind, welche Wahrheit denn ein Grunds[atz] ist. Diese Grundsätze zeigen entweder, d[aß] etwas sey, oder daß etwas könne geth[an] werden. Ein Grundsatz von der ersten A[rt] ist, daß nemlich alle Linien, die aus de[m] Mittelpunkt an die Peripherie gezog[en] werden, einander gleich sind, der erst a[us] der Erklärung des Cirkuls hergeleitet wo[r]den; hingegen ein Grundsatz von der a[n]dern Art ist, der aus der Erklärung d[er] geraden Linie fließet, daß nemlich von [ei]nem jeden Punkte eine gerade Linie kön[ne] gezogen werden. Im lateinischen hei[ßen] die Mathematici die Grundsätze der ers[ten] Art axiomata; die Grundsätze der ande[rn] Art aber postulata, und weil sie unmitt[el]bar aus den Erklärungen gezogen worde[n,] so haben sie keines Beweises nöthig, so[n]dern ihre Wahrheit erhellet, so bald m[an] die Erklärung ansiehet, daraus sie fließe[n.] Mit den Grundsätzen werden unterweil[en] die Erfahrungen verworren. Man nenn[et] aber eine Erfahrung dasjenige, welch[es] man erkennet, wenn man auf seine Empfi[n]dung acht hat, z. E. ich sehe, daß wenn e[in] Licht angezündet wird, alle Dinge, die u[m] mich sind, sichtbar werden, und diese E[r]kenntniß wird eine Erfahrung genenn[et.] Wenn man verschiedene Erklärungen [ge]gen einander hält, und daraus schließ[t,] was durch einzele Betrachtung zu erkenn[en] unmöglich war, so nennet man solches [ei]nen Lehrsatz, theorema, z. E. wenn man [in] der Geometrie einen Triangel mit ein[em] parallelogrammo vergleichet, welches [ei]nerley Grundlinie und Höhe hat, und [aus] dieser Vergleichung theils unmittelbar a[us] den Erklärungen dieser beyden Fläch[en,] theils aus andern Eigenschaften derselb[en,] die aus ihren Erklärungen schon vorher [er]funden worden, schließt, daß der Trian[gel] nur halb so groß ist, als das parallelogra[m]mum, so wird dieser Satz: der Trian[gel] ist die Helfte eines parallelogrammi, w[el]ches mit ihm einerley Grundlinie und [Hö]he hat, ein Lehrsatz genennet. Es ist [bey] jedem Lehrsatz auf zweyerley zu sehen, [ein]mal auf den Satz, hernach auf den Bewe[is.] Jener sagt uns, was einer Sache unter [ge]wissen Bedingungen zukommen könne, [oder] nicht: dieser aber erkläret, wie unser V[er]stand darzu gebracht wird, daß er sol[ches] von der Sache gedenken kan. Die Auf[ga]ben, problemata, handeln von etwas, [das] gethan oder gemacht werden soll, und w[er]den in drey Theile eingetheilet, in [den] Satz, in die Auflösung und in den Bew[eis].

In dem Satz geschiehet der Vortrag von dem, was gemacht werden soll. Die Auflösung erzählet alles, was man thun muß, und wie man eines nach dem andern zu verrichten hat, damit geschehe, was man verlanget. Endlich der Beweis führet aus, wenn das geschiehet, was in der Auflösung vorgeschrieben wird, so müsse man auch nothwendig erhalten, was man in dem Satz verlangte. Solchergestalt wird jede Aufgabe in einen Lehrsatz verwandelt, wenn sie bewiesen werden soll, in welchem die Auflösung die Bedingung; der Satz aber die Aussage giebet. Es heisset nemlich überhaupt: wenn man alles thut, wie es die Auflösung erfordert, so geschiehet, was man thun solte; daher nicht nöthig ist, von den Aufgaben besonders weitläuftig zu handeln. Zuweilen geschiehet es, daß man um besonderer Ursachen willen, einen Satz auf einen besondern Fall applicirt; oder auch aus demselben durch unmittelbare Folge einen andern Satz herleitet, dergleichen Arten der Wahrheiten Zusätze, oder Corollaria genennet werden. Die erste Art der Zusätze erfordert keinen Beweis, indem was überhaupt von allen Fällen erwiesen worden, nicht ins besondere von neuen darf dargethan werden, hingegen die andre Art der Zusätze hat einen Beweis nöthig. Denn wenn etwas aus andern Sätzen hergeleitet wird, so muß man zeigen, auf was vor Art einer aus dem andern geschlossen wird. Endlich in den Anmerkungen, die so wohl den Erklärungen, als Grund- und Lehrsätzen, ingleichen den Aufgaben beygefüget werden, pfleget man dasjenige, was noch dunkel seyn möchte, zu erläutern, den Nutzen der vorgetragenen Lehren anzudeuten, die Historie der Erfindung beyzubringen und was etwa sonst nützlich zu wissen vorfällt. Dieses sind die Gedanken der Mathematiker von ihrer Methode, davon Wolffens Unterricht von der Mathem. Methode, bey seinen Anfangsgründen der Mathem. Wissenschaften und seine Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes nachzusehen sind, wie sie denn auch Tschirnhauß part. 2. medic. ment. erläutert hat. Es ist diese Methode an sich ganz natürlich, und erinnern die Mathematiker selbst, daß man sie deswegen die mathematische Methode nenne, weil sie sich derselben bisher fast allein bedienet, keinesweges aber, als wenn sie der Mathematik eigenthümlich wäre. Doch so natürlich diese Methode an sich ist; so hat man sich doch im Gebrauch und Application derselben behutsam aufzuführen. Denn einmal läßt sich diese Methode nicht überall brauchen, wie viele vor allzu grosser und blinder Liebe gegen die Mathesis fürgeben, indem die Objekte in den andern Disciplinen nicht so beschaffen sind, wie in der Mathesis. Ein Mathematicus betrachtet die Grösse eines Körpers, und da selbige unmittelbar in die Sinne fällt, so kan er davon eine gewisse Erkenntniß haben, und sich dieser Methode bedienen, die sich hingegen auf die Philosophie nicht [überall] applicieren lässet. Denn indem ein Philosoph die Natur und das Wesen einer Sache untersuchet, so kan er bey den wenigsten Objekten eine Gewißheit erreichen, dergestalt daß der größte Theil seiner Wahrheiten Wahrscheinlichkeiten sind, dahin die mathematische Methode gar nicht gehöret. Eben der Mißbrauch dieser mathematischen Methode hat in der Philosophie großen Schaden gethan; am allermeisten aber wenn man damit über die Theologie kommen, und nach Anleitung derselben auch mathematisch von Gott und göttlichen Dingen hat raisoniren wollen. So hat man sich auch hier vor die mathematische Pedanterey in acht zu nehmen, daß man sich nicht einbilde, als könne keine Demonstration gemacht werden, wenn sie nicht nach diesem Leisten zugeschnitten sey. [Ich habe von den Methoden, die in der Philosophie am schicklichsten seyn möchten, in meiner Vorrede zu der Geschichte von den Seelen kürzlich gehandelt.]

Mathesis,

Hieß vor Zeiten die ganze dogmatische Philosophie, dahin des Sexti Empirici Werk gehöret, das er wider die Mathematiker geschrieben. Jetzo ist sie eine Wissenschaft, alles auszumessen, was sich ausmessen lässet, oder wie man sie insgemein beschreibet, eine scientia quantitatum, eine Wissenschaft der Grössen, das ist aller derjenigen Dinge, die sich vergrössern, oder verkleinern lassen. Ein Mathematicus betrachtet die Quantität; ein Physicus aber die Qualität eines Körpers und also macht der Unterschied des Objekts eine gar grosse Differenz der Physik und Mathesis, nach der auch die auf beyden Theilen vorkommende Wahrheiten auf ungleiche Art müssen erkannt werden. Die Mathesis bestehet eigentlich nur aus der Geometrie, Arithmetic und Algebra, auf welche Wissenschaften alles Ausmessen beruhet. Ihre übrigen Theile gehen mit solchen Objekten um, die auch in den philosophischen Disciplinen fürkommen, sie werden aber hier nur mathematisch, das ist nach der Grösse, betrachtet. In solcher Verwandtschaft stehen mit der Physik die Mechanik, Statik, Hydrostatik, Hydraulik, Optik, Catoptrik, Dioptrik, Perspektiv, Acustik, Aerometrie, Astronomie, Geographie, Hydrographie; mit der Methaphysik, oder Ontologie die Chronologie und Gnomonik; mit der Politik aber die Festungs- und Bürgerliche Baukunst. Man theilet sie in mathesin puram und impuram: jene, welche auch simplex genennet wird, ist die eigentliche Mathematik,

matik, so die Grösse als Grösse betrachtet, z. E. eine gerade Linie, als eine gerade Linie, die Zahl 6 als 6; die impura aber, die man auch mixtam, oder applicatam nennet, heisset, welche die Grösse besonderer in der Natur vorkommenden Dinge erwäget und ausmisset; z. E. in der Geometrie, als einem Theil der eigentlichen Mathematik handelt man von der geraden Linie überhaupt; wenn man nun aber die gerade Linie sich als die Breite eines Flusses, die Höhe eines Körpers, die Breite des Monds von der Erde u. s. w. vorstellet, so wird die Geometrie im menschlichen Leben und in der Natur angebracht. [Weil in der Metaphysik auch von Größen gehandelt wird, so hat **Daries** die Mathematik durch eine Wissenschaft von Erfindung der Größen erklärt.]

Von dem Nutzen der Mathesis haben geschrieben **Wolff** in der Vorrede seiner elementorum matheseos, **Julius Bernhard von Rohr** in einem besondern Tr. von der mathematischen Wissenschaften Beschaffenheit und Nutzen, den er zu Halle 1713. heraus gegeben, und **Crousaz** in den reflexions sur l' utilité des mathematiques; insonderheit von ihrem Nutzen in der Theologie **Hamberger** in einer besondern Dissertation; **Reyher** in mathesi biblica, **Scheuchzer** in praelect. acad. de vsu matheseos in theologia und **Wiedeburg** in einem Programmate de noxio matheseos in theologia neglectu, Jen. 1718. der auch mathesin biblicam septem speciminibus comprehensam 1730. edirt. Wer die geringste Erkenntniß von den mathematischen Disciplinen hat und von deren Nutzen ohne Affecten urtheilet, der wird gestehen müssen, daß sie nicht nur in dem menschlichen Leben ganz besondern Nutzen schaffen; sondern auch in andern Theilen der Gelehrsamkeit zuweilen an die Hand gehen können. Man läßt ihnen also den Werth, der ihnen billig zukommt: man muß aber nur dabey der Sache nicht zu viel thun und die Mathesin gleichsam zur Königin aller gelehrten Wissenschaften einsetzen wollen. Es giebt viele Mathematiker, die von sich und ihrer mathematischen Gelehrsamkeit grosse Einbildung haben, dergestalt, daß sie ihre Algebra vor das einzige Mittel der Scharfsinnigkeit ausgeben, und also diejenigen, welche die Mathesin nicht verstehen, vor einfältig und halbGelehrte ansehen, auch überall ihren mathematischen Kram anbringen wollen. Wie nun dieses letztere nichts anders, wenn man die Sache bey dem rechten Namen nennen soll, als eine mathematische Pedanterey ist; also ist das erstere nicht weniger eine Einfalt. Sie berufen sich auf solche Mathematicos, die zugleich grosse Philosophen gewesen, denen man aber Exempel von den scharfsinnigen Philosophen, die nichts von der Mathesi verstanden, entgegen setzen kan. Es bleiben Mathesis und Philosophie zwey ganz un[...] schiedene Disciplinen, davon eine jed[...] besonders Objekt und ihre beson[...] Art solches zu erkennen hat, daß man [...] lig einen Unterschied unter der mathem[...] schen und philosophischen Demonstra[...] zulassen muß. Den Mathematicis hä[...] niemals lauter mathematische Conc[...] an, die sie überall anbringen wollen; [...] damit nicht allezeit auskommen. S[...] Erinnerungen sind schon hin und wi[...] von den Gelehrten geschehen, als von [...] **Auctore** artis cogitandi cap. 4. et 9. **Cl**[...] co in logic. part. 3. cap. 12. **Thomasi**[...] cautel. circa praecogn. iurispr. cap. 11. [...] derlich **Rüdiger** in sensu veri et falsi li[...] cap. 4. und in physica diuina lib. 1. cap. 1. se[...] §. 40. sqq. der sich die Ungleichheit der [...] losophischen und mathematischen [...] nunftschlüsse zu zeigen, angelegen [...] lassen, welches auch selbst verschieden[...] rühmte Mathematici erkannt haben. [...] man die Mathesin studiren soll, dar[...] **Tschirnhauß** theils in seiner gründli[...] Anleitung zu nützlichen Wissenscha[...] absonderlich zu der Mathesis und [...] sic; theils in seiner medicina mentis pa[...] p. 244. Vorschläge gethan, wiewol [...] eben nicht zeigen, wie man die Math[...] tik mit leichter Mühe und in kurzer [...] gründlich erlernen soll. Von den m[...] matischen Schriften handelt **Wolff** in [...] kurzen Unterricht von mathemati[...] Schriften, der seinen Anfangsgrü[...] beygefüget ist. Zur Historie dienet [...] **quet** in histor. narrat. de ortu et progress[...] theseos. **Vossius** de scientiis mathem[...] **Paschius** in inuentis nou-antiquis ca[...] **Morhof** in polyhist. tom. 2. lib. 4. **Mar**[...] **ger** in dissertat. de fatis matheseos, Altd. [...] **Krebs** in dissert. de originibus et antiqu[...] bus mathematicis, Jen. 1702. **Joh.** [...] **Baier** in schediasmate de mathemat[...] academias et scholas Germaniae superio[...] troductione, Altd. 1704.

Maul,

Ist die Oeffnung an dem Kopf, wo[...] das Thier die Nahrung annimmt. [...] brauchts auch vom Menschen, dafür [...] aber lieber sagt der **Mund**, der a[...] Menschen Gesicht derjenige Theil, [...] durch er redet und die Nahrung z[...] nimmt. Die äusserlichen Theile sin[...] Ober- und Unterlippen und die Ba[...] welche durch ihre eigne Mäuslein be[...] und durch Schlag- und Blutadern b[...] werden. Das inwendige Theil wir[...] Höhle des Mundes genennet, in welche[...] Zunge, die Zähne und die Gaumen [...]

Mechanik,

Ist eine Wissenschaft der Bewegun[...] zur Mathesi gehöret. Diese Bewegu[...]

kunst handelt zwar eigentlich von allen Gesetzen der Bewegung, wie auch einige dieselbe in ihren mechanischen Schriften zu erklären sich bemühen, als Wallis in seiner Mechanik. Insgemein aber redet man in der Mechanik nur von den Maschinen, dadurch die bewegende Kraft entweder vermögender gemacht wird, eine grössere Last, als sonst zu bewegen; oder die Bewegung geschwinder, als sonst zu verrichten, s. Wolffs Anfangsgründe der Bewegungskunst. und Mathem. Lexic. p. 871. Von den Schriften aber, so hieher gehören, handelt er in dem kurzen Unterr. von den mathematischen Schriften p. 446. [Als Wallisius mechanica siue de motu. De la Hire Traité de Mechanique. Varignon Novelle Mechanique ou Statique. S' Gravesand Elementa physicae Vol. 1. Desagulier Course of Experiment. Philosoph. Von Wasser- und Windmühlen kan Martins Philosophia Britannica Vol. 1. genutzet werden. Doch sind die Bemühungen des Lulofs, Martens, Eulers nicht mit Stillschweigen zu übergehen. Wer die Abbildungen vieler Maschinen zu sehen wünschet, kan sich folgender Schriftsteller bedienen. Beyßon Theatrum machinarum. Ramell le diuersa et artificiosa machine. Böckler Theatrum machinarum novum. Joh. Branca le Machine Volume nouvo et di molto artificio. Victorius Jonca Nouvo Theatro di Machine et Edificii. Perrault Recueil de diverses machines. Leupold Theatrum machinarum, Pontificiale, Staticum, Hydraulicum, Hydrotechnicum. Belidor Architecture Hydraulique 4 vol. Von der französischen Academie der Wissenschaften sind auch ans Licht gestellet worden: Machines et inventions approuvées par l'Academie Royale.]

Mechanismus,

Wird in verschiedenem Verstand genommen. Eigentlich geht dieses Wort auf die durch Kunst verfertigte Maschinen, welches nachgehends auf die natürlichen Dinge gezogen worden, dahero auch Schelhammer in dem Tr. de natura sibi et medicis vindicata p. 120. damit nicht zufrieden ist, daß man sich desselben, da es unrein, ungewöhnlich und die Sache nicht ausdrücke, und in der Physic in uneigentlichem Verstand müsse genommen werden, bediene. Inzwischen ist es nun bey den Physicis gäng und gäbe, ob sie ihm schon verschiedene Bedeutungen beylegen, die jedoch in der Hauptidee zusammen stimmen. Denn da verstehet man durch den Mechanismus zuweilen die Wirkungen der natürlichen Körper, so fern selbige aus deren unterschiedenen Beschaffenheiten, welche die Figur und Bewegung ausmachen, entstehen; bisweilen aber ist er so viel, als mechanisch philosophiren, oder vielmehr die Art und Weise, die Wirkungen der natürlichen Dinge aus ihrer mechanischen Structur zu erklären. Die gewöhnlichste Deutung ist, daß man durch den Mechanismus die wesentliche Beschaffenheit der Körper, welche auf die unterschiedenen Gestalten und Bewegungen der Materie ankommt, und vermöge der sie etwas zu wirken und zu leiden geschickt sind, verstehet. Man pflegt ihn in einen allgemeinen und besonderen zu theilen. Jener, welchen Boyle mechanismum cosmicum nennet, sey ein Begriff aller mechanischen Beschaffenheiten, so die Natur des ganzen Weltgebäudes angiengen, daß er also die ganzen Körper des Weltgebäudes, die Erde, Sonne, Mond und andere Gestirne betrafe. Dieser, der besondere Mechanismus sey die wesentliche mechanische Beschaffenheit der Körper von einer gewissen Art, z. E. der Mechanismus der Thiere, der Pflanzen, der Metalle u. d. g.

Diese Methode mit der Physic umzugehen ist bey ihren meisten Liebhabern in grossem Ansehen, und meinet Joh. Keil in praefat. introd. ad veram physicam, daß auf der Geometrie die ganze Physic beruhe, deren Hindansetzung so viele unglückliche Erfolge darinnen verursachet, zu geschweigen, wie Franciscus Bayle in instit. phys. den Gebrauch der Mechanic in Untersuchung der natürlichen Körper erhebet. Man beruft sich auf die Proben, die man damit gemacht, wenn unter andern Cartesius und nach ihm noch sorgfältiger Newton und Hugenius die Natur des Lichts, ingleichen ebenfalls Cartesius nebst vielen andern die Meteora; Borellus die Bewegung der Thiere, Joh. Bernoulli die Beschaffenheit von des Scheins Zurückstrahlungen (reflectionibus) und gebrochenen Strahlungen (refractionibus;) Newton in den principiis mathematicis philosophiae naturalis so viele natürliche Wirkungen in Ansehung der Schwere, Elasticität der Resistenz flüßiger Körper u. s. w. Gregorius in elementis astronomiae physicae et geometriae die Lehre von den Bewegungen der Planeten; viele andere zu übergehen, aus den mechanischen Principien deutlich erkläret und erläutert. Die mechanische Physic ist nicht gestern, oder ehegestern aufkommen, angesehen dieselbige schon in den ältesten Zeiten bekannt gewesen. Es berichtet uns die philosophische Historie, daß gleich anfangs die Philosophen zweyerley Anfänge, oder Principien zum Grund der natürlichen Dinge gelegt, indem einige bloß aus der Gestalt, Grösse, Schwere, Gegeneinanderhaltung und Mischung der Materie alles in der Natur herleiten wollen, etliche hingegen nebst der Materie zugleich noch ein wirkendes Principium, welches sie Geist hiessen, gesetzet, davon jene eben die Mechanici waren. Unter den griechischen Philosophen suchte man in der

Jonischen Schule die Natur aus flüßigen Principien zu erklären und herzuleiten; in der Eleatischen hingegen kehrete man die Sache um und fieng an zu lehren, daß die Natur aus dem festen ins flüßige wirke, folglich wurde hiemit der Grund zu der mechanischen Physic geleget, welches zu **Xenophanis** und **Parmenidis** Zeiten geschahe. Was **Leucippus**, **Epicurus** und **Democritus** von den Atomis lehrten, beruhete ebenfalls auf mechanischen Füssen, da sie diesen so kleinen Theilgen, welche sie Atomos nenneten, allerhand Figuren und gewisse Bewegungen beylegten. **Aristoteles** aber wird ohne Grund unter die Mechanicos gezählet, indem seine Principien die Materie und die Form so abstract und metaphysisch waren, daß man sie nehmen konte, wie man wolte, da die Materie das leidende; die Form aber das wirkende Principium seyn solte. Es sind zwar verschiedene, so ihn vor einen mechanischen Physicum ansehen, als der nicht nur von der Mechanik wohl gesprochen; sondern auch aus den Eigenschaften der Materie die in der Natur vorkommende Wirkungen herzuführen sich angelegen seyn lassen, wie bey dem **Parker** de deo et prouidentia diu. pag. 373. zu lesen; man siehet aber bey genauer Ueberlegung gar wohl, daß er von der Gestalt und Bewegung der Materie nicht weniger abstractiv geredet. Nachdem zu den neuern Zeiten die Mathesis sehr empor kommen, haben die meisten die Physic mechanisch tractiret, unter denen **Cartesius** und **Gassendus** die vornehmsten waren, die auch den grösten Anhang erhielten. Es putzte **Cartesius** die Lehre vom Mechanismo, welche sehr alt war, von neuem aus, und was er also sagte, war in der That nichts neues, wie sich viele fälschlich eingebildet haben. s. **Huetius** in censura philosophiae Cartesii cap. 8. §. 8.

An Einwürfen, die man den Mechanicis, sonderlich Cartesio und seinen Anhängern gemacht, hats nicht gefehlet. Ueberhaupt hat man eingewendet, es beruhe das ganze Werk auf Möglichkeiten und Erdichtungen, da sie der Materie Figuren und Händel andichteten, daß dem Leser fast dafür graue; daher sie auch allezeit vom können auf das seyn schliessen würden, und in ganz besondern natürlichen Wirkungen sich gar nicht zu helfen wüßten. Die gröste Schwierigkeit aber ereigne sich wegen des wirkenden Principii, wie nemlich aus der Materie die Bewegung könne geleitet werden, die sich selbst nicht bewegen könne. Wolte man gleich sagen, daß Gott der Materie die Bewegungskraft beygeleget, so würde doch diese Meynung bey den gemeinen mechanischen Lehrsätzen, da die Bewegung indefinite angesehen wird, nicht bestehen können, auch aus der richtigen Ordnung der Bewegung bey den natürlichen Dingen das Gegentheil zu erkennen seyn, zu geschweigen, wie man Gott un die Natur oft zu einem Künstler macht der sich nach den mechanischen Gesetz richten müsse, da doch die gröste Kunst ei Affe der Natur wäre. **Rüdiger** hat sei physicam diuinam unter andern auch d Mechanicis und Cartesianern entgegen g setzet und meinet, man müsse zwischen de mathematischen und physischen Mechan mo einen Unterschied machen. Jener b ruhte nur auf die Eigenschaften der M terie, womit die Mathematici zu th hätten, daß man aus deren Beschaffenh alles in der Natur herleiten wolte; die aber käme auf die Natur des Körpers a so fern dieselbige in der Elasticität, daß sich durch eine bestimmte Bewegung a dehne und zusammen zöge, und ni schlechterdings in der Extension bestün Zu Wittenberg ist 1706. **Daschitzkii** disp de mechanismo corporum naturalium hera gekommen.

[**Mechanologie**, siehe **Metaphysic**.]

Medicin,

Arzneykunst, ist eine Wissenschaft, gegenwärtige Gesundheit des Menschen erhalten, und wenn sie Anstoß gelitten, wieder zurecht zu helfen. Ihren Anf hat sie von der Erfahrung, welche Geleg heit gegeben, daß man Regeln gem und sie nach und nach in eine künstl Ordnung gebracht, welche denn zu neuern Zeiten hochgestiegen. Doch ist vor Zeiten; also auch jetzo nicht einer Weise behalten worden, und man fin unter den Medicis auch besondere Sec Anfangs bestunden sie aus zweyen Thei deren das eine diaeta den innerlichen, andere chirurgia den äusserlichen Gebre zu rathen bestimmet war. Jetzo beg sie ein mehreres. Denn ein Medicus wissen die Physiologie und Anatomie, che die Beschaffenheit des menschli Körpers und die Zerlegung aller Gliedn sen desselben zeiget; die Pathologie, die Lehre aller Krankheiten und Zuf wodurch die menschliche Gesundheit a griffen wird; die Therapevtic, wel derjenige Theil ist, der von den zur Er tung und Wiederbringung der Gesund dienlichen Mitteln handelt; die Chy oder die Kunst, die natürlichen Kö durch das Feuer aufzulösen; die Bot so die Erkenntniß der Kräuter und d Wirkungen in der Medicin in sich begr und die Chirurgie, wie man die äusser Schäden heilen soll. Wie aber die Arz kunst ihren Anfang von der Erfahrun nommen; also muß sie noch täglich Hülfe derselbigen vermehret werden, je grösser bey einem Medico, wenn v eine gute Theorie geleget worden, di fahrung, je weitläuftiger und gewisser seine Erkenntniß. Der vornehmste G

in der Theorie ist die Physic, oder die Erkenntniß der Natur, daher auch einige die Medicin physicam applicatam genennet haben. Von medicinischen Büchern findet man Nachricht in den bibliothecis medicis, welche Paschalis Gallus, Schenkius, Lipenius aufgesetzet, ingleichen in des Spachii nomenclatore medico, Joh. Anton. von der Linden libris de scriptis medicis, die etliche mal gedruckt, und von Merklin vermehrt und unter dem Titel Lindenius renouatus 1686. herausgegeben worden, wiewohl dieser Theil in der gelehrten Historie verdiente, daß er mit grössern Fleiß, als bisher geschehen, untersuchet würde. Zur Historie der Medicin dienen Salomon. Cellarii origines et antiquitat. med. Dan. le Clercs histoire de la medicine, Barchusens historia medicinae, welche beyde Werke vor einiger Zeit wieder gedruckt worden; Goelikens histor. medic. vniuers. Stollens Historie der Medicin, und was ins besondere die Deutschen betrift, Reimmann in der Einleit. in die hist. litterar. der Deutschen part. 3. sect. 4. p. 529. sqq. Des Daniel Vinks amoenitates philologico-medicae, in quibus medicina a seruitute liberatur, sind zu Utrecht 1730. heraus gekommen, und werden in dem journal litteraire tom. 18. p. 14. seq. recensiret.

Meditation,

Ist die Bemühung der gesunden Vernunft, da man die Wahrheit zu erkennen sucht. Es ist aber diese Erkenntniß gedoppelt: entweder erfinden wir neue Wahrheiten, welches die synthetische Meditation ist; oder wir prüfen das wahre und falsche, so die analytische; und wie die Wahrheit entweder ganz gewiß; oder nur wahrscheinlich, also lassen sich beyde Arten der Meditation, die synthetische und analytische wieder in eine gewisse und wahrscheinliche abtheilen. Die Meditation ist nichts anders, als eine practische Logik, das ist, eine vernünftige und kluge Anwendung der Regeln, welche die theoretische Logik von der Erfindung und Erkenntniß des wahren und falschen fürgeschrieben hat, woraus gar leicht zu folgern ist, daß wie weder eine theoretische Erkenntniß der auserlesensten und nützlichsten Regeln einer Wissenschaft ohne die Application und Ausübung derselben zur Erlangung des fürgeschriebenen Endzwecks dienet; noch eine Praxis ohne vorhergegangene Theorie von sichrem und glücklichem Erfolg ist; also auch weder die theoretische Logik allein einem Menschen was nutzet, wenn er nicht die Meditation hinzu thut; noch die Meditation glücklich von statten gehen kan, wenn man nicht zuvor die Regeln der Theorie wohl inne hat. Inzwischen kan man von der Meditation sowohl nach der Theorie, was die Grundregeln betrift, die dabey in acht zu nehmen; als nach der Praxis in Ansehung der Application solcher Regeln handeln, und in der ersten Absicht von der Meditationskunst, in der andern aber von dem Meditiren selbst reden.

Von der Meditationskunst kommen sowohl allgemeine, als besondere Regeln für. Jene beziehen sich auf alle Arten der Meditation, deren einige vor; einige bey und einige nach der Meditation zu beobachten sind. Vor der Meditation muß man sich in der Erkenntniß sein selbst üben, und insonderheit den Zustand seiner Seele erkennen und prüfen; erstlich die Beschaffenheit des Verstands, wie die Fähigkeiten desselben in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit auf einander folgen. Denn wer meditiren will, muß einen guten natürlichen Verstand haben, und in dem Alter seyn, daß er denselben zu gebrauchen weiß. Vermöge des Gedächtnisses muß man eine historische Wissenschaft von unterschiedenen Sachen besitzen, darzu man durch eine Unterweisung, Lesen guter Bücher und durch eigene Erfahrung gelangen kan; das Ingenium braucht man in der Meditation von wahrscheinlichen Sachen, welches allerhand Einfälle und Muthmaßungen darreichet; das Judicium aber dirigiret das Hauptwerk im Meditiren, da man denn nöthig hat, den Verstand von allen Vorurtheilen, welche in der Erkenntniß des wahren und falschen grosse Hindernisse verursachen, zu reinigen und sich zu bemühen, daß man weder in Regard eines andern, noch aus Uebereilung etwas vor wahr annimmt, das doch in der That nicht wahr ist; noch eine Sache weder vor allzuleicht, noch allzuhoch achte, indem ja leicht zu begreifen, daß aus den Vorurtheilen, oder allgemeinen falschen Meynungen falsche Schlüsse folgen müssen. Vors andere ist auch auf die Beschaffenheit des Willens zu sehen, indem man in seinem Gemüth ruhig seyn, eine Liebe zur Wahrheit haben und gehörige Gedult besitzen muß, immaßen die ungedultige Begierde flüchtig, und von keiner Dauer ist, folglich eine Mutter der Uebereilung wird. Wer Meditiren will, muß aufmerksam seyn, und sein vorhabendes Objektum nach allen Umständen gedultig und fleißig betrachten. So hat man auch die Umstände der Materie, worüber man Meditiren will, vorher zu überlegen, ob selbige so beschaffen, daß der menschliche Verstand darüber Meditiren könne, indem viele Sachen über dessen Bezirk gesetzet sind, die man Geheimniße nennet, daß wenn man darinnen mit der Vernunft grüblen wolte, so würde man eine Thorheit begehen. Gesetzt aber, daß die Sache an sich könte begriffen werden, so hat doch der Meditirende weiter zu sehen, ob ihm auch die erwählte Materie bekannt. Denn derjenige würde ausser Streit einfältig handeln,

handeln, der die Physic noch nicht erlernet, und sich gleichwohl über eine Materie daraus zu Meditiren, unterfienge. Und wenn es damit seine Richtigkeit hat, so ist doch noch zu sehen, ob bey der gegenwärtigen Materie eine gewisse; oder nur wahrscheinliche Erkenntniß statt habe, welches man deswegen vorher wissen muß, damit man bey der Art der Meditation keine Verwirrung begehe. Bey der Meditation kommen wesentliche und ausserwesentliche Stücke für; jene beziehen sich auf eine gute Ordnung, und auf eine genaue Aufmerksamkeit währender Meditation; diese aber auf den Ort und die Zeit, wo und wenn man Meditiren soll, davon zwar niemand besondere Regeln vorschreiben wird; so viel aber ist doch gewiß, daß ein einsamer, frischer und anmuthiger Ort, ingleichen die Frühstunden dem Meditiren sehr beförderlich sind. Nach der Meditation schreibe man erstlich dasjenige auf, was man meditiret, damit man es, wo es nöthig, bey anderer Gelegenheit nochmals überlegen, oder durch Hülfe einer guten Meditation auf die andere bequemer kommen kan; hernach lese man einige Bücher, worinnen von eben der Materie gehandelt wird, nach, davon man einen dreyfachen Nutzen hat, indem wir auf solche Weise vielleicht die Fehler sowohl unsere eigene, als anderer erkennen; hiernächst uns öfters bey unserer Meditation fester und besser bestärken, auch bisweilen eben die Gedanken, darauf wir gefallen, bey andern finden können, die man hernach vor nichts neues auszugeben hat. Endlich conferire man über das Meditirte mit solchen Leuten, von deren Geschicklichkeit, Treue und Aufrichtigkeit man versichert ist.

Die besondern Regeln von der Meditationskunst beziehen sich auf die besondern Arten der Meditation. Bey der synthetischen geht man von den Principiis zu den Schlüssen, und zwar was erstlich die ganz gewisse Wahrheit betrift, so nimmt man die Idee, welche man durch Empfindung bekommen hat, definiret und dividiret selbige, aus welchen Definitionen und Divisionen gewisse Propositiones oder Axiomata, die entweder bejahend, oder verneinend sind, und aus diesen Schlüsse gezogen werden, die uns denn die Wahrheit an die Hand geben. Bey den wahrscheinlichen Wahrheiten merket man vermittelst der äusserlichen Sinne allerhand Umstände, denkt durch das Ingenium gewisse Principia aus, und hält die Umstände gegen die Principia durch das Judicium: mit welchem nun entweder alle, oder doch die meisten übereinstimmen, dasselbe ist wahrscheinlich. Bey der analytischen Meditation hingegen geht man von unten hinauf, und zwar bey der ganz gewissen Wahrheit nimmt man die Conclusion, hält solche gegen das Axioma, das Axioma gegen di[e] Definition oder Division, die Definition und Division gegen die Idee, die Idee gegen die Empfindung; und bey der wahrscheinlichen Wahrheit nimmt man dasjenige, was man für wahrscheinlich ausgiebt und hält es gegen die Umstände, ob solch[e] damit übereinstimmen, und ob sie mit andern Principiis entweder schwerer, ode[r] gar nicht zusammen hängen, woraus den[n] ganz klar erhellet, daß derjenige, welche[r] meditiren will, die theoretische Logik ver[-]stehen müsse, daß er weiß, was und wie vielerley die Wahrheit sey, wie man ein[e] Idee zu definiren und dividiren habe, wi[e] man Vernunftschlüsse machen müsse, un[d] worinnen das eigentliche Wesen der Wahr[-]scheinlichkeit bestehe. [Vergleiche de[n] Artikel: Division.]

Was die Praxin, oder die Ausübun[g] solcher Meditationskunst betrift, so ka[n] ein jeder, der des Gebrauchs eines gute[n] natürlichen Verstands fähig, und die theoretische Logik erlernet hat, auch die Materie, darüber er meditiren will, verstehet solche angreifen, und entweder über theoretische, oder practische Sachen meditiren. Wie wir kurz vorher die Theorie davon ge[-]zeiget, also wollen wir auch in einem Exempel die Praxin an die Hand geben:

Exempel der synthetischen Meditatio[n] in der ganz gewissen Wahrheit vo[n] dem natürlichen Recht überhaupt:

I. Durch die innerliche Empfindun[g] haben wir die Idee des natürliche[n] Rechts.

II. Definition: ist ein Gesetz, da ei[n] Mensch durch seine gesunde Vernunf[t] aus der Natur erkennet, was Gott ge[-]boten oder verboten habe.

III. Division: das natürliche Recht ziele[t]
- a) entweder auf den nothwendigen ode[r] commoden Nutzen der Menschen.
- b) entweder auf einzelne Menschen, ode[r] auf ganze Gesellschaften und Völker

IV. Axiomata:
1) Das natürliche Recht ist ein Gesetz
2) Das natürliche Recht ist ein göttli[-]ches Gesetz.
3) Das natürliche Recht erkennen wi[r] durch die gesunde Vernunft.
4) Das natürliche Recht zielet auch au[f] ganze Gesellschaften und Völker.

V. Conclusiones aus dem

1. Axiom. das natürliche Recht ist ei[n] Gesetz.
   - E. ist es kein Pactum.
   - E. ist es kein väterlicher Rath.
   - E. giebts natürliche Strafen.
2. Axiom. das natürliche Recht ist kei[n] göttliches Gesetz,
   - E. ist Gott demselben nicht unter[-]worfen.
   - E. gehören alle Menschen darunter.
   - E. gehören auch die Atheisten darun[-]ter.

E. depen

E. dependiret es von dem göttlichen Willen.
E. ist es unveränderlich.
3. Axiom. das natürliche Recht erkennen wir durch die gesunde Vernunft.
E. gehören die Bestien nicht unter das Recht.
E. gehören Rasende, Zeit ihrer Raserey nicht darunter.
E. stehen kleine Kinder nicht ehe unter demselbigen, bis sich der Gebrauch ihrer gesunden Vernunft äussert.
E. wer nach seiner gesunden Vernunft lebet, lebt nach dem natürlichen Recht.
4. Axiom. das natürliche Recht zielet auch auf ganze Gesellschaften und Völker.
E. ist das Völkerrecht kein besondres und von dem natürlichen Recht unterschiedenes Recht.
E. irret Grotius und seine Anhänger, die solches statuiren.

Will man aber in der ganz gewissen Wahrheit analytisch meditiren, so fängt man von Conclusionen an, und hält solche gegen die Axiomata, und geht so weiter fort, da man denn entweder die Schlüsse beweisen, oder widerlegen will, in welchem letztern Fall entweder die Art zu schliessen, oder das Axioma selbst untersuchet wird, welche Untersuchung des Axiomatis aus der Definition anzustellen ist. Wie man in der wahrscheinlichen Wahrheit meditiren möge, solches ist aus dem Artikel Wahrscheinlichkeit zu ersehen, dabey das Exempel von der logischen Analysi über eine gewisse Epistel des Seneca, so sich zu Ende der institut. erudit. des Rüdigers befindet, zu lesen ist. Was die Seele bey dem Menschen, das ist die Meditation bey der wahren Gelehrsamkeit, welche in der Erkenntniß des wahren und falschen bestehet, und durch die Urtheilskraft, die Gott über alle andere Kräfte des Verstands gesetzet hat, muß erlanget werden. Daß noch viele Wahrheiten zu entdecken, solches haben die neuern Zeiten in Ansehung der alten gewiesen, und wie viele falsche Sachen werden nicht vor wahr; ganz gewisse vor wahrscheinlich; wahrscheinliche vor ganz gewiß, mögliche vor wahrscheinlich ausgegeben? in welchen beyden Fällen man durch die Meditation hinter die Wahrheit kommen muß. Man lese Schoockium de ecstasi p. 19. sqq. Richerium in obstetric. anim. c. 9. Buddeum de cult. ingenii cap. 2. §. 10. pag. 429. select. iur. nat. und in obseruationibus in elementa philosophiae instrumentalis pag. 200. sqq. Janum in disput. de meditatione in studiis recte instituenda, Leipzig 1705. Des Periandri Ausspruch war: μελέτη τὸ πᾶν, s. Diogen. Laert. lib. 1. segm. 99. nebst Menagii Noten pag. 57. tom. 2. und bey dem Seneca epist. 84. findet man auch schöne Gedanken davon. Daß solche von vielen unterlassen wird, daran ist die höchst erbärmliche Auferziehung, Unterweisung in Schulen und auf Academien, der verderbte Wille nebst andern Ursachen schuld.

Meer,

Von dem Meer müssen wir eine zweyfache Betrachtung anstellen, eine physische und eine moralische. Bey jener, oder bey der physischen untersuchen wir die Beschaffenheit des Meeres an sich selbst. Es ist solches die grosse Versammlung der Wasser, wovon die Erde allenthalben umgeben wird, und beyde mit einander eine Kugel machen. Es wird das grosse Weltmeer auch der Ocean genennet, und hat nach den Theilen der Welt, die es anspület, verschiedene Beynahmen, daß es ein Nord- Süder- Deutsche, Spanische, Atlantische u. s. w. See heißet. Die besondern Theile davon sind die Meerbusen und die Meerengen. Ein Meerbusen ist ein Stück des Meeres, das mit Land umfangen, nur einen Eingang hat, zu denen gezählet werden mögen das mittelländische Meer zwischen Europa, Asia und Africa, die Ostsee zwischen Deutschland und Schweden, das rothe Meer zwischen Asien und Africa, der persische Meerbusen zwischen Arabien und Indien &c. Eine Meerenge ist ein nicht gar breiter Durchgang zwischen zweyen Ländern, der zwey grössere Wasser zusammen hänget, davon die berühmtesten sind der Sund, so die Nord- und Ostsee, der Canal zwischen Frankreich und England, so die Nord- und spanische See, die Enge von Gibraltar zwischen Spanien und Africa, insgemein die Straße genannt, so die Spanische mit der mittelländischen See vereiniget. Doch auf das Meer selber zu kommen, so haben wir dessen Ursprung sowohl, als auch dessen Beschaffenheiten und Eigenschaften in Erwägung zu ziehen. Was den Ursprung anlangt, so hält man billig dafür, daß das Meer mit dem Erdboden zu gleicher Zeit entstanden; Thomas Burnet aber, wie er sich in seiner telluris theoria sacra bemühet, einen sehr großen Unterschied zwischen der Erde, wie sie vor der Sündfluth beschaffen gewesen, und wie sie heutiges Tages aussiehet, anzuzeigen; also meinet er, daß die äusserste crusta der Erde durch die allzu große und beständige Hitze der Sonne Spalten zu bekommen angefangen habe, und nachdem eben durch die Sonne aus dem Abgrund die Dünste aufgestiegen, so habe sich die Erde in Stücke getheilet, und als selbige mit Gewalt in den Abgrund gesunken, so wäre auf solche Art das Meer herfür kommen, welches nach seiner Hypothesis nichts anders, als ein Theil des alten Abgrunds ist, dahin keine Stücke der Erden kommen, und

und, nachdem der Unterschied der untern und obern Gegend, entweder mit Wasser, oder Luft auszufüllen sey. Es ist aber diese Meynung von verschiedenen widerleget worden; wie wir in dem Artikel von der Erde und von der Sündfluth angezeiget haben. [Ob das Meer unsere jetzt bewohnte Erde ehemals bedeckt und sich nur nach und nach zurückgezogen habe, wird in 16 B. des hamb. Mag. S. 340-343. geprüfet.] Bey der Beschaffenheit des Meers werden folgende Eigenschaften in der Naturlehre untersuchet: 1) dessen Ründe, daß es mit der Erden eine Ründe machet, oder aller Orten gleich weit von dem Centro der Erden absteht, folglich bilden sich einige fälschlich ein, daß das Meer höher, als die Erde gelegen, und gleichsam einen Hügel mache, weil es dem Auge, wenn es vom Lande dahin siehet, also vorkommt, da es doch nur bloß so scheinet, indem das äusserste des Meers wegen seiner Entfernung unter einem schärfferen Winkel gesehen wird: 2) dessen Salzigkeit. Daß das Meerwasser salzig sey, ist eine bekannte Sache; die Ursache aber davon verborgen. [Warum das Meerwasser gesalzen sey, untersucht das hamb. Mag. 6 Band S. 123-125.] Aristoteles lib. 2. cap. 2. meteorol. meinet, es werde das Meerwasser durch die stark drauf liegende Sonnenhitze gleichsam angebrannt, daß es davon bitter und gesalzen werde, und stellt sich mit seinen Anhängern die Sache, wie mit einer Fleischsuppe für, welche allezeit salziger wird, je mehr sie einkochet; sie bedachten aber nicht, daß eine solche Brühe nicht durch das Einsieden salzig würde, wenn nicht zuvor in der Brühe Salz wäre. Es widerlegt diese Meynung die Erfahrung, weil auf solche Art alle stehende Wasser salzig werden; hingegen das äusserste Nord- oder Eismeer süß seyn müste. Die Sonne wirft ebenfalls ihre Strahlen auf die Flüsse, Seen und Brunnen; man spürt aber nicht, daß sie davon salzig werden. Andere wollen, daß unter dem Wasser, wie in der Erden, Salzsteine lägen, durch deren Anspülen das Meer salzig werde, wohin die Gedanken des Gassendi in animaduers. in Diogen. Laërt. l. 10, part. 1. p. 569. gehen. Aber auch diese Meynung will nicht allen anstehen. Denn einige wenden ein, es müsse solchergestalt das Meer entweder immer salziger: oder wenn die vermeinte Salzberge endlich zerschmolzen, wieder süß werden. Die neuern Naturkündiger, weil sie zugeben müssen, daß ein wahres Salz in dem Meerwasser enthalten, indem man es durch Abrauchen daraus geschieden; daneben aber auch eine Bitterkeit darinnen verspüret wird, schreiben solches gewissen also beschaffenen Theilen, die in der Erde stecken, und durch das Wasser gleichsam daraus gelauget und angezogen werden, zu. Daß aber solche salzige und erdene Theile, weil sie an sich selbst schwerer, als das Wasser sind, darinnen schwimmend bleiben, und sich nicht endlich auf den Boden setzen, soll von der unablässlichen Bewegung der Meerfluthen herkommen. Ob aber wohl das Meer salzig; so ist es doch an einigen Orten salzigter, als an andern, dessen Wasser auch viel schwerer ist, als das süsse in den Flüssen und Seen: Die Meynungen unterschiedener Philosophen, sonderlich des Aristotelis von der Salzigkeit des Meers untersuchet Basson in philosophia naturali p. 569. sqq. Daß das Meerwasser, wenn es gefriere, seine Salzigkeit verliere und süß werde, hat zuerst Thomas Bartholinus in obseruationibus de vsu niuis medico cap. 6. p. 42. angemerket, welches auch Samuel Reyher wahrgenommen und die Ursachen davon in einem eignen Traktat unter dem Titel: experimentum nouum, quo aquae marinae dulcedo examinata describitur, 1697. untersuchet. Wie das Meerwasser trinkbar zu machen, davon lese man das journal des sçavans 1718. iun. p. 656. 3) die Bewegung, welche ausser der, so durch Winde und Stürme verursachet wird, mannigfaltig ist. Denn sie halten entweder geraden Lauf; oder drehen sich im Wirbel, oder werden erschüttert. Der gerade Lauf ist ordentlich, oder ausserordentlich. Den ordentlichen macht Athanasius Kircher in dem mundo subterraneo vierfach: davon der eine sey, der immerwährende, welcher an allen Orten des Weltmeers, doch je näher dem Aequator, je stärker verspüret werde, gehe von Osten nach Westen, und weil er also der scheinbaren Bewegung der Sonne folge, werde sie vor dessen Ursach gehalten. Der andere sey halbjährig, gehe von Süden nach Norden, und von Norden wieder nach Süden, werde vornehmlich in dem Indianischen Ocean vermerket, und bey denen daselbst anzustellenden Schiffahrten fleißig in acht genommen. Die dritte Bewegung sey die monatliche Veränderung des Meers, da es nach dem Ab- und Zunehmen des Monds höher, oder niedriger werde, und die vierte sey, die alle Tage zweymal abwechselnde Ebbe und Fluth, davon oben an gehörigem Ort gehandelt worden. Die ausserordentliche Bewegungen des Meers sind die von den Holländern so genannten Ströme, die an gewissen Orten und Ufern ihren besondern Lauf haben. Des Isaaci Voßii Buch de motu marium et ventorum ist zu Haag 1663. heraus kommen. Die Meerwirbel und Schlünde sind unterschiedlich, indem etliche sich allein umdrehen; andere, was sie ergreiffen können, in den Abgrund verschlingen; andere das Verschlungene an demselben, oder an einem andern Ort wieder auswerfen. [Bey den Alten waren die Scylla und Carybdis zwischen Sicilien und Calabrien bekannt. In der Nordsee ist der Mähl-

Mählstrohm bey Drontheim am merkwürdigsten. Von mehrern müssen die Scribenten der Geographie gelesen werden. Eine natürliche Erklärung des Mählstroms, oder Moskestroms findet man in dem hamb. Magaz. 7 B. S. 203. f.] Die Erschütterung des Meers geschiehet durch die darinnen aufsteigende Dämpfe, wenn dieselbe freye Luft suchen, und darüber in dem Meer, so wie an der Erde, ein Erdbeben verursachen. Ausser den ordentlichen Büchern der Naturlehre hat man Nicol. Amancä decad. dissertationum marinarum, Franek. 1651. dessen auch Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 20. nebst einigen andern gedenket. Des Ludwig Ferdinand Graf von Marsilli histoire physique de la mer ist zu Amsterdam 1725. heraus kommen und wird in den deutschen actis erudit. part. 114. p. 361. recensiret. [Untersuchung der Ursache, warum das Wasser im Atlantischen Meer allezeit in das Mittländische Meer durch die Enge bey Gibraltar hinein strömt, von Hr. Waiz in den Schwed. Abhandl. 1755: S. 28. Vital. Donati Auszug seiner Naturgeschichte des Adriatischen Meeres. Halle 1753. gr. 4. Des Graf Ludw. Barbieri von Vicenz Abhandl. von der ursprünglichen Salzigkeit des Meeres, aus der Raccolta d'opusc. scientif. Part. XLVII. im allgemeinen Mag. 3 Th. S. 296. historische und physicalische Untersuchung von der vorgegebenen Verminderung des Wassers und Vergrösserung der Erde, von Joh. Browallius, Stockh. 1756. 8. Telliamed, ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionaire françois sur la diminution de la mer, par Mr. de Maillet, nouv. ed. à la Haye, 1755. 12. T. I. II. Car. Linnäi oratio de telluris habitabilis incremento, in seinen Amoen. acad. Vol. II. p. 402. Eustachius Manfredii de aucta maris altitudine, in den Comment. Bonon. T. II. P. II. p. 1. Jo. Gottsch. Wallerii et Ericſ. Rude diss. de geocosmo senescente. Vpſ. 1758.] Die moralische Betrachtung, die man bey der Materie vom Meer anstellen kan, betrift dessen Herrschaft. Denn in dem natürlichen Recht kommt die Frage für: ob man sich über das Meer eine eigenthümliche Herrschaft anmaßen könne? versteht man darunter das grosse Weltmeer, welches die vier Theile der Welt, Europa, Asia, Africa und America umgiebet, so ist wohl solches keiner eigenthümlichen Herrschaft fähig. Denn man findet hier die Eigenschaften nicht, welche eine Sache, die man eigenthümlich haben will, an sich haben muß. Es giebet einen unerschöpflichen und vor allen Menschen zulänglichen Nutzen; woran aber alle Menschen genug haben, ohne daß sie darüber streiten dürfen, das ist unnöthig sich eigenthümlich anzumassen, indem da der Endzweck und Ursach des Eigenthums mangelt. So kan es auch nicht dergestalt in Verwahrung genommen werden, daß andre müßten davon bleiben, welches gleichwohl bey der Herrschaft ein nothwendiges Stück ist. Denn weil das eigentliche Wesen des Eigenthums in dem Recht andere auszuschliessen bestehet, so folget von selbsten, daß diejenige Sache, von deren Gebrauch andere nicht können abgehalten werden, des Eigenthums nicht fähig sey. Doch können die Stücke des Meers, welche zum grossen Weltmeer nicht zu rechnen, allerdings der eigenthümlichen Herrschaft unterworfen werden. Als zu Anfang des vorigen Seculi zwischen den Spaniern und Holländern wegen der Freyheit der Indianischen Commercien ein grosser Streit war, welche sich die Spanier allein anmaßten, so kam 1609. die Schrift: mare liberum heraus, welche den Hugo. Grotius zum Verfasser hatte, ob er schon seinen Namen verschwiegen, der darinnen darzuthun suchte, daß man den Holländern weder nach dem göttlichen, noch menschlichen Rechte verbieten könte, nach Indien zu schiffen. Dieses Buch wurde zu unterschiedenen malen gedruckt, und Grotius berührte diese Materie in dem Werk de jure belli et pacis l. II. c. 2. und 3. wieder, worinnen er seine Meynung nicht nur weiter erläutert, sondern auch einiger maßen verbessert und eingeschränket hat. Hiewider erinnerte lange Zeit niemand etwas, bis sich zwischen dem Könige von Großbritannien und den Staaten von Holland ein harter Dispüt wegen der Herrschaft des benachbarten Meers ereignete; bey welcher Gelegenheit Joh. Seldenus 1635. vor die Britannier seine zwey Bücher de mari clauso heraus gab, und in dem ersten überhaupt wiese, daß das Meer sowohl, als die Erde nach der Natur und Völkerrecht der Herrschaft fähig sey. Und ob schon zuvor Ferdinandus Vasquius controuers. illustr. l. 2. c. 49. dafür gehalten, daß das Eigenthum des Meers wider das Recht der Natur sey, und Albericus Gentilis lib. I. aduocat. Hispan. cap. 8. das grosse Weltmeer Britannien zugeeignet; so ist doch dieser Streit erst recht angegangen, als Grotius und Seldenus deswegen die Feder ergriffen. Des Grotii nahmen sich wider Seldenum Joh. Isaac. Pontanus duob. discussion. historicar. libris, Theod. Graswinkel in vindiciis maris liberi, insonderheit wider Burgum und Wilh. Welwoodum Ulricus Huber in digress. Iustinian. diss. 4. c. 13. 14. und praelect. ad institut. l. 2. tit. 1. an. Mit Seldeno hielten es Seraph. de Freitas de iusto imperio Lusitanor. Asiatico aduersus Grotii mare liberum, Burgus de dominio Genuensis reipublicae in mari Ligustico; Wilh. Welwood assert. de dominio maris iurisbusque ad dominium praecipue spectantibus, Martin. Schockius in imperio maritim. Claud.

Barth. Marisotus in orbe maritim. Jac. Gothofredus in hypomnemat. de imperio maris, Joh. Palatius de dominio maris. Es gehören auch hieher diejenigen, welche dergleichen Herrschaften gewisser Königreiche und Republiken untersuchet; oder besondere Dissertationen davon geschrieben, als Strauch, Conring, Schurtzfleisch, Roetenbecc, Schwartz; ingleichen die Scribenten vom natürlichen Rechte, insonderheit Pufendorf de iure nat. et gentium lib. 4. c. 5. §. 5. sqq. nebst den Auslegern des Grotii. Ueberhaupt haben diese Materie, was vornehmlich zur Historie derselben dienet, Boecler comm. ad Grot. pag. 383. Kulpisius Coll. Grotian. exerc. 3. pag. 37. Bose introd. ad not. rer. publ. c. 20. §. 4. 5. Buddeus hist. iur. natur. §. 59. Hochstetter coll. Pufendorf. exerc. 8. §. 4. Struve bibl. phil. c. 8. §. 10. Crusius ad Saremasian. p. 50. Schwartz specim. 3. controvers. iur. nat. et gentium berühret. Der Autor der bibliothecae iuris imperantium quadripartitae p. 232. sqq.

[Meernessel.]

[Hierunter wird ein Thier verstanden, von knorpelartigem, dünnem, flachem Körper, dessen Grundfläche durch ein gerade in die Höhe stehendes Segel getheilt und mit bogenweise gehenden Linien besetzt, der Rand aber mit Fühlhörnern versehen ist. Es wird dieses Thier, wie Hr. von Reaumür in einer hiervon geschriebenen Abhandlung bemerket, sehr uneigentlich Nessel genennet. Es sticht und brennt keinesweges, wie einige Alten vorgegeben haben. Nur sind die Fühlhörner (tentacula) scharf und klebrig anzufühlen. Das eigentliche Geschlecht, worunter diese Seenesseln gehören, ist die Hyder (Hydra) des Linnäus, oder der so genannte Polype, weil die Kennzeichen des Polypen bey der Meernessel anzutreffen sind. Denn 1) bestehet sie aus einer gallertartigen Substanz. 2) Es ist nur eine Oeffnung am Körper vorhanden, welche so wohl der Nahrung, als auch den Excrementen des Thieres zum Durchgange dienet. 3) Es hat eine Reihe von Fühlhörnern, welche sich um diese Oeffnung herum befinden, und diesen Geschöpfen an statt der Klauen dienen, womit sie ihre Beute fangen, und zum Maule führen. Auch kommen sie den Polypen in Ansehung der zufälligen Charaktere gleich, denn 1) leben sie beständig im Wasser, worinne sie aber nicht schwimmen, sondern sich an irgend einen festen Körper anhängen, und wenn sie ihre Stelle verändern, kriechen sie längst demselben dermaßen langsam, daß sich ihre fortschreitende Bewegung mit dem bloßen Auge nicht wahrnehmen läßt. 2) Sie zeugen ihre Jungen lebendig. 3) Wenn man ihnen einen beträchtlichen Theil abschneidet, wächst er wieder. Siehe nebst mehrern den Artikel: Polype. Es verdienet auch das Neue Hamb. Magaz. 8 B. S. 34-59. und 11 B. S. 270-283. hiervon gelesen zu werden. Armenistari und Meduse sind Gattungen von der Meernessel, wie man ebend. findet. Auch werden die hiervon handelnden Schriften daselbst angeführet, die ich aus Mangel des Raums nicht berühren mag.]

[Meerschlünde, siehe Meer.]

[Mehlthau.]

[In der Erklärung des Mehlthaues sind die Gelehrten nicht einerley Meynung. Einige glauben, es sey eine von der Nachtkälte und den Morgenfrösten zusammengebackte giftige Feuchtigkeit, welche auf Gras, Kräuter und Laub fiele, und alsdenn von der Sonne gerinne und zähe werde, auch wohl gar in ein weißes Spinnewebe verkehret würde, wodurch das Laub sich zusammenzöge, auch schädliche Insekten daraus entstünden. Andere sagen, es würden die Blätter wie mit einer Art Mehl befallen. Noch andere halten es vor einen süßen Honigthau, (Siehe den Artikel: Honigthau,) und werde von dem lateinischen Wort Mel Mehlthau genennet. Scheuchzer in der Naturwissenschaft 2 Theil, K. 24. n. 14. sagt: es falle der Mehlthau nicht eigentlich von Himmel, sondern sey ein durch die Sonnenhitze und vorhergehenden Regen aufgelöster, ausgekochter und durch die äußersten Röhrgen gewisser Pflanzen hervorquellender Nahrungssaft, der sich deswegen auch mehr an den untern als obern Theilen der Blätter finde, und nach Verschiedenheit der Gewächse eine purgirende oder andere Kraft äußere. Einige sagen, die Pori der Gewächse würden durch den Mehlthau als einer zähen Materie verstopfet, daß die Ausdünstungen nicht ordentlich geschehen könnten, wodurch die Pflanzen verderben müßten. Noch andere behaupten, wenn das Gewächs durch einige Ursachen eine Gährung, Fäulniß oder Entzündung des Nahrungssaftes erlitte, so sey alsdenn der Thau schädlich, den wenn er in der Luft noch mehr entzündet worden, so müßte dieses freylich den Pflanzen nicht zuträglich seyn, so, wie die Gährung im Weine und andern Säften durch die saure Salz- und Schwefeltheilgen der Luft noch mehr vermehret würde und ein Verderben nach sich zöge. Wenn auch die Luft nicht verdorben wäre, kann doch nach einiger Meynung der Thau schädlich werden, wenn er durch die Wärme der Luft zu viel wässerichte Feuchtigkeiten verlieret, und also zu viel salzigtes und öhlichtes davon übrig bleibt, welches hernach in eine Gährung, Fäulniß oder Ent-

Entzündung geräth, dadurch der Rost oder Brand entstehet. Ja! sagen wiederum einige, die Hitze kann wohl den Thau, Nebel und Staubregen allzuhäufig in die Blätter hinein treiben, daß dadurch einige zarte Fäsergen zerplatzen, und also eine Entzündung und Fäulniß verursachet wird. Wenn daher bey warmen Sonnenschein die Blätter der Bäume und Pflanzen weit eröffnet und lechzend worden wären, und fiele ein Staubregen darauf, der vielleicht saures Salz oder zuviel Schwefel in sich hielt, so wäre es natürlich, daß sich derselbe in die leeren und durch die Wärme ausgedehnten Oeffnungen durch seine Schwere herunter ließe, und durch den Druck der äußern Luft und durch die anhaltende Hitze der scheinenden Sonne eingedrängt würde. Dadurch könnten Verletzungen der zarten Fäsergen, Entzündung oder Fäulniß entstehen, und der umlaufende Saft angesteckt und verderbt werden. Man wisse auch aus der Erfahrung, daß die Gewürme, welche die Blätter mit ihren Rüsseln oder Stacheln verletzen, oder auch mit einem fressenden Geifer anfeuchten, solche Blätter verderben und wenigstens rostige Flecken, und Knoten verursachten; wenn nun viel kleines Ungeziefer durch die Wärme und gesunden Regen ausgehecket würde, und solches die Blätter der Pflanzen vielfältig durchlöcherte, auch saure Salze in dieselben brächte, und von dem guten Nahrungssaft den Pflanzen zu viel entzöge, so müßte solches den Gewächsen schadhaft seyn. Hieraus erkläret man auch, warum der Mehlthau dem Viehe schädlich sey, weil es eben so viel wäre, als wenn das Vieh Sauerteig oder Hefen oder andere gährende und faulende Dinge zu sich nähme, wodurch ein Durchlauf u. s. w. bewirkt werden könnte. Sonst verdienen nachgelesen zu werden der 6 B. des Hamb. Magaz. S. 427 : 429. und von den Vorbeugungsmitteln der 10 B. S. 1316 f. In 14 B. S. 159. wird untersucht, ob der Mehlthau mit dem Honigthau einerley sey. Auch gehören die Betrachtungen im 13 B. S. 149 : 155. und S. 281. hieher. Siehe auch Börners Physic S. 247. Teichmeyer in phys. elem. p. 157. Die Sammlung Breslauischer Medicorum von Natur- und Medicingeschichten 1722. Monat September, Class. IV. Art. V. p. 297 ff. Monat August, Class. IV. Art. X. p. 191. In der heil. Schrift wird das Wort Mehlthau als ein Gleichniß eines andern beschädigenden Menschen gebraucht. Wenn es Sprichwört. XXVIII, 3. heißt: ein armer Mann, der die Gerechten beleidiget, ist als wie ein Mehlthau, der die Frucht verderbet. Auch werden die Gerichte Gottes bey Zurückhaltung seiner Gnade einem Mehlthau verglichen. Jes. XVIII, 4. Uebrigens ist hierbey der Artikel: Honigthau und dasjenige, was ich unter dem Artikel Regen, von den herunter fallenden Insekten in den Regentropfen angemerkt habe, zu vergleichen.]

Meineyd,

Bedeutet in seiner weitläuftigen Bedeutung sowohl eine geschworne Lügen, als eine geschworne Untreue, s. Uffelmann de iure, quo homo homini in serm. obl. pag. 153. Wiewohl einige dieses Wort bloß vor eine Untreue; und etliche päbstliche Scribenten hingegen bloß vor eine Lüge brauchen. Dieses Laster stehet der Pflicht der schwörenden, daß sie nicht falsch schwören sollen, entgegen, davon in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gehandelt wird. Unter die geschworne Lügen gehöret auch das falsche Zeugniß, ingleichen wenn einer schwöret, jedoch dadurch nicht verbunden seyn will. Unter die geschworne Untreue gehöret nicht allein, wenn einer seine eydlich gegebene Treue zu halten sich schnur stracks weigert; sondern auch, wenn derjenige, welcher etwas verspricht, seinen Oberherrn, dem das Versprechen geschehen, bittet, daß er ihm den Eyd erlassen wolle. So machen sich auch des Meineyds schuldig, welche eydlich zugesaget, daß sie ihr Amt treulich verwalten wollen; ein Stück aber ihres Amts vorsetzlich versäumen, ob sie sich schon der Strafe unterwerfen, weil die menschliche Strafe die Schuld nicht wegnimmt; sondern nur künftige Besserung schaffet, ingleichen welche in einem gewissen Werk sich mit einem Eyd verpflichtet; aber darwider handeln, es sey denn, daß man sich bey der Verpflichtung die Freyheit vorbehalten, entweder seine Versprechung zu halten; oder die Uebertretung mit Geld zu büssen; oder daß diejenigen, welche eine Eydsformel vorschreiben, dieselbige selbst also erklären, oder öffentlich also erklären lassen, daß einer ohne Beschuldigung des Meineyds wider sein Versprechen handeln möge, nur daß der Verbrecher sich der Strafe unterwerfe, s. Thomasius iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 9. §. 75. sqq. [Der Meineyd überhaupt ist eine jede widersetzliche falsche Rede, die durch einen Eyd bekräftiget wird. Weil nun solche falsche Rede subjectivisch und objectivisch betrachtet werden kann (vergleiche den Artikel: Lüge,) so könnte auch der Meineyd in einen subjectivischen und objectivischen abgetheilet werden. Jener würde darinne bestehen, wenn man wider besser Wissen etwas falsches und pflichtwidriges beschwöret. Dieser aber, wenn man zwar etwas so beschwöret, wie man denkt, das Object selbst aber ist doch falsch, unrichtig und den Gesetzen zuwider. Bey diesem letztern Meineyd ist aber freylich keine Bosheit vorhanden, obschon der

Mensch in Schuld (in culpa) seyn kann, daß er einen solchen falschen Eyd gethan, weil er die Sache erst besser überlegen und prüfen sollen. In bürgerlichen Rechten wird auf diesen letzten Fall nicht gesehen, sondern man erfordert eine subjectivisch falsche Rede zum Meineyd, welche beschworen worden. Einige erfordern zum Meineyd einen falschen Schwur zum Schaden anderer. Dieser Begriff scheint mir aber zu enge zu seyn, weil ich auch wider meine eigne Pflicht einen Meineyd begehen kann. Will man daher das Perjurium durch ein mendacium iuramento confirmatum erklären, so muß das Wort Lüge oder mendacium so allegemein genommen werden, wie ich oben im Artikel: Lüge gethan habe. Uebrigens ist zu vergleichen G. Heinr. Ayrer specimen iurisprudentiae consultatoriae de abusu iuramentorum e republ. proscribendo. Götting. 1741. 4. Siehe den Artikel: Eyd.]

Meinung,

Dieses Wort wird auf verschiedene Art genommen. Im ganz weitem Verstande verstehet man dadurch das Urtheil von einer Sache überhaupt, es mag wahr, oder falsch; gegründet, oder ungegründet seyn, als wenn man sagt, das ist meine Meynung von dieser Sache. Im etwas eingeschränkten Sinn ist die Meynung oder Opinion in der Aristotelischen Logic die wahrscheinliche Erkenntniß, die man aus dem Dialectischen, oder wahrscheinlichen Syllogismo bekäme, gleichwie die Wirkung des demonstrativen Syllogismi eine Wissenschaft genennet wird, s. Aristotel. l. post. c. 26. Diese Gedanken flossen aus dem unrichtigen Begriff, welchen sich dieser Philosoph 1. top. c. 1. von dem Wesen der Wahrscheinlichkeit gemacht hatte, als wenn solche in der Meynung anderer Leute bestünde. In der Analytic handeln die Aristotelici von der Wissenschaft; in der Dialectic aber von der Opinion, oder Meynung, die auch sonst im Lateinischen assensus opinatiuus, cognitio, notitia probabilis, iudicium probabile, und im Griechischen δόξα, ὑπόληψις beym Aristoteles genennet wird, wovon Scheibler in opere log. part. 4. c.16. n. 19. sqq. Keckermanns system. logic. l. 3. c. 8. Chauvins lexic. philos. p. 460. ed. 2. nebst den andern Scribenten der Aristotelischen Logic zu lesen. Lutherus soll gesagt haben: Virgilius facit multos poëtas malos; Philippus multos malos dialecticos, o doxa, doxa, quam es communis noxa! Man nennt auch die ungewisse Erkenntniß in Sachen, da man doch eine Gewißheit haben kann, eine Meynung, dahin zielet dasjenige, was Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, cap. 3. §. 384. sqq. und in den Anmerkungen zu denselbigen p. 170. sqq. von den Meynungen saget. Bey solcher Erkenntniß ist man entweder veränderlich; oder hartnäckig. Die Veränderlichkeit kann von einer zweyfachen Art seyn. Denn entweder hat man einen falschen Satz für wahr bisher angenommen, es sey nun dieses aus Mangel des Verstandes; oder aus einem Verderben des Willens geschehen, und man erkennet dessen Unrichtigkeit, daß man seine vorige Meynung ändert; oder man ist ohne Grund veränderlich; daß man heute dieses; morgen etwas anders behauptet, und selbst nicht weiß, wie man dran ist, welches aus einer Schwachheit des Verstandes so wohl, als Willens, herkommen kann. Andere sind bey ihrer Meynung hartnäckig, daß sie nicht einen Nagel breit davon abweichen wollen, es koste, was es wolle, welches sonderlich aus Ehrgeiz zu geschehen pfleget. Endlich nennet man auch den blossen Wahn, eine leere Einbildung, wo man gar keinen Grund hat, eine Opinion, wohin das Sprichwort: mundus regitur opinionibus, gehöret.

Melancholie,

Bedeutet auf Deutsch die schwarze Galle, und wird so wohl von dem Gemüth, als Leibe gebrauchet, daß man einen Unterschied unter der melancholia mentali und corporali machet. Von jener handelt man in der Moral, bey der Lehre von den Temperamenten, unter denen eins das Melancholische ist, davon unten der Artikel Temperament aufzusuchen. Anno 1628. ist ein Tractat unter dem Titel: Guerneri Neuhausen homo melancholicus, seu dissertatio philosophico-medica de melancholia tum intellectuali, tum corporali et quatenus est obiectum medicinae heraus gekommen.

Mensch,

Bey dieser wichtigen und weitläuftigen Materie wollen wir auf drey Stücke sehen, als erstlich auf die Beschaffenheit und Natur eines Menschen; vors andere auf die unterschiedene Arten derselbigen; und drittens auf ihren Ursprung.

Was erstlich die Beschaffenheit und die Natur eines Menschen anlangt, so haben wir selbige so wohl an und vor sich; als auch gegen andere Kreaturen und gegen den Schöpfer zu betrachten. Erwegen wir die Natur des Menschen an und vor sich, so werden wir in der Erkenntniß dieser Sache besser zu recht kommen, wenn wir vorher die einzelen Stücke, die bey einem Menschen fürkommen, betrachten, ehe wir eine Erklärung durch allgemeine Begriffe machen. Es fragt sich daher: aus wie viel Theilen der Mensch bestehe? oder: ob eine, oder mehrere Substanzen,

stanzen, die wesentlich von einander unterschieden sind, die menschliche Natur ausmachen? Wenn wir diß unterschiedene Meynungen der Philosophen in den ältern und neuern Zeiten davon ordentlich zusammen anführen wollen, so lassen sich selbige füglich in vier Klassen bringen. Einige meynen, der bloße Körper mache den Menschen aus und sehen die Seele vor ein Accidens desselbigen an. Unter den Alten meldet Cicero lib. 1. cap. 10. quaestion. Tusculan. von dem Dicärcho, daß er dafür gehalten, die Seele sey mit all nichts, und das Wort Seele oder Gemüth sey ein leeres Wort, das nichts bedeute. So haben sich auch zu den neuern Zeiten welche gefunden, die sich eingebildet, daß die Seele keine vom Körper unterschiedene Substanz sey, massen Hobbesius in dem Leviathan. cap. 4. alle Substanzen, die keinen Körper haben, geleugnet, und cap. 34. das Wort substantia und corpus vor einerley ausgegeben. Eben darauf läuft die Meynung des Cowardi, eines berühmten Englischen Medici, hinaus, welcher behauptet, die gemeine Meynung von der Seele, als sey sie eine immaterielle Substanz, so mit dem Leibe vereiniget, wäre von den Heyden erdichtet, reime sich auch nicht mit den Principiis der Philosophie und der Vernunft, noch Religion; nach der Schrift aber sey die Seele nichts anders, als das Leben der Menschen, die so lange der Mensch lebe, vorhanden, und mit demselben zwar untergehe; aber doch auch in der Auferstehung wieder darinnen seyn werde, welche Meynung er nicht nur in verschiedenen Schriften fürgetragen, sondern auch wider die Widersacher, die er darüber bekommen, zu vertheidigen sich bemühet, wie aus den actis erudit. 1707. p. 352. zu ersehen. Auf gleichen Schlag urtheilt auch der ungenannte Autor in dem vertrauten Briefwechsel vom Wesen der Seelen von der Sache, der sich Menschen vorstellet, denen die Seele fehlet. Denn was wir Seele nennen, das hält er nur vor ein Accidens des Körpers, das auf einem Mechanismus beruhe, wovon wir unten in dem Artikel von der Seele mit mehrern handeln wollen. [Siehe meine Geschichte von den Seelen. §. 8-14.] Wie nun diese sich Menschen ohne Seele einbilden, also hats auch welche gegeben, die den Leib vor keinen wesentlichen Theil des Menschen gehalten, welche wir in die andere Klasse setzen. Es stimmten vor dem die Platonici, Pythagoräer und Stoici meistens darinnen überein, daß zum Menschen eigentlich nichts mehr, als die Seele gehöre, weswegen sie den Leib eine Strafe, eine Last, ein finsteres Wohnhaus, ein Gefängniß, ein Zuchthaus des Gemüths oder der Seele nennten, wie wir bereits oben in dem Artikel von dem Leib die Zeugnisse davon angeführet haben. Unter den neuern ist Henr. Morus zu dieser Meynung sehr geneigt gewesen, wie sonderlich aus seinem Tr. de immortalitate animae, und aus der defensione phil. cabb. erhellet, darinnen er nicht nur mit dem Platone die Präexistenz der Seelen annimmt; sondern auch den irdischen Leib vor ein Gefängniß, vor ein Grab, vor eine Hinderniß des Gemüths ausgiebt. Es haben auch einige den Cartesium hierinnen des Platonismi beschuldiget, als habe er gleichfalls dafür gehalten, daß zum Menschen bloß das Gemüth gehöre, welches nur eine denkende Sache sey, wie Thomasius in introductione philosoph. aulic. cap. 3. §. 13. schreibet; es ist aber die Sache so schlechterdings noch nicht ausgemacht. Denn obwohl Cartesius seinen Zweifel zu weit ausgedehnet, als müßte man auch an der Existenz des Körpers und dessen Gliedmaßen zweifeln, und das Wesen der Seele in dem Denken gesetzet; in beyden aber sich sehr verstoßen; so kann man doch nicht erweisen, daß er gelehret, als wenn der Leib keinen wesentlichen Theil des Menschen ausmache, davon vielmehr das Gegentheil nicht nur aus seiner meditation. 6. und den responsionibus ad obiectiones; sondern auch aus den Schriften seiner Anhänger, als des Claubergs, de la Forge und anderer zu schliessen. [Siehe meine Geschichte von den Seelen §. 9. Not. o. S. 89 ff. wo ich die neuen hieher gehörigen Schriftsteller beurtheilt.] In die dritte Klasse setzen wir diejenigen, die drey wesentliche Theile des Menschen, den Leib, die Seele und den Geist statuiren, von welcher Meynung am meisten wird zu sagen seyn, indem wir nicht nur die Autores, so derselben zugethan sind, erzählen, sondern auch ihre Beweisgründe anführen wollen. Man pflegt den Ursprung dieser Meynung aus dem Judenthum und der Platonischen Philosophie zu leiten. Was die Juden anlangt, so legen die Kabbalisten der menschlichen Seele verschiedene Kräfte bey, und geben ihnen besondere Namen, daß sie einen Unterschied unter nephesch, ruach und neschamah machen. Die erste sey der Lebensgeist, und komme mit derjenigen Seele überein, welche von den Philosophen anima vegetativa genennet wird; die andere, oder ruach sey eben das, was man sonst animam sensitivam nennet, und die dritte, oder neschamah bedeute die vernünftige Seele, wie Vitringa in obseruationibus sacris lib. 3. cap. 4. p. 549. sqq. und Buddeus in introd. in historiam philos. ebraeor. p. 429. sq. aus ihren Schriften gewiesen haben. Allein da sie durch diese Wörter nicht so wohl unterschiedene Substanzen, als vielmehr verschiedene Kräfte einer Substanz anzeigen wollen, so läßt sich diese Jüdische Lehre mit der Meynung derje-

derjenigen, die drey wesentliche Theile des Menschen statuiren, nicht wohl vergleichen. Besser geht solches mit der Platonischen Philosophie an. Denn einmal legte Plato dem Menschen eine dreyfache Seele bey, eine zornige, begierige und vernünftige, deren die erste in der Brust, die andere unter dem Herzen, und die dritte im Kopf ihren Sitz habe. Die vernünftige mache den Menschen aus, und müsse über die beyden andern das Regiment bekommen. Durch die zornige trachte der Mensch nach Macht, Sieg und Ehre; durch die begierige falle er auf Speise, Trank und venerische Werke, und die vernünftige bringe ihn zur Erkenntniß der Wahrheit, welches aus dem Platone selbst de republic. lib. 4. und 6. Cicerone quaest. Tusculan. lib. I. cap. 10. und Omeis in ethic. Platonic. p. 28. mit mehrern zu sehen. Doch pflegte man auch die zornige und begierige vor eine anzunehmen, und also nur von einer zweyfachen Seele des Menschen zu reden, wie Vitringa in obseruat. sacr. lib. 3. cap. 4. p. 551. sqq. zeiget. Nun hielte Plato weiter dafür, daß die vernünftige Seele ein abgerissen Stück des göttlichen Wesens sey, welche, weil sie sich aus Eigenliebe so hoch geschwungen, zur Strafe in das Gefängniß des Leibes herabgestürzet und eingeschlossen worden; indem er sich aber drey Götter, den obersten Gott, das Gemüth und den Weltgeist einbildete, so meynte er, daß die Seelen der Menschen aus dem letztern, oder aus dem Weltgeist, der auch göttliches Wesens sey, geflossen. Dieses alles fließet aus den Grundsätzen der Platonischen Philosophie klar, wenn man gleich aus dem Platone selbst keine ausdrückliche Stelle aufweisen kann, wovon mit mehrern Jacob Thomasius de Stoica mundi exustione differt. 21. und Handschius in diatr. de enthusiasmo Platonico zu lesen. So viel findet man von der Fanatischen Meynung, daß der Mensch drey wesentliche Theile habe, in der Platonischen Philosophie, deswegen folgt aber noch nicht, daß eben die Fanatici solche aus dem Platone genommen, den wohl manche unter ihnen nicht gesehen. Doch da diejenigen, welche drey wesentliche Theile dem Menschen zuschreiben, nicht mit einander übereinkommen, und ihre Meynung auf verschiedene Art erklären, so müssen wir solche Leute in gewisse Klassen theilen, und von jeder distinct handeln. Es sind selbige dreyerley. Einige haben die heydnische Lehre beybehalten, und, indem sie dem Menschen außer dem Leib einen zweyfachen Geist, oder Seele beygelegt, den einen zu einem Theilgen des göttlichen Wesens gemacht, welches die so genannten Fanatici, als die Weigelianer, Böhmisten, insonderheit Poiret gethan. In der Sache selbst kommen diese mit einander überein, daß der Mensch einen zweyfachen Geist habe, davon der eine aus dem göttlichen Wesen kommen; in der Benennung aber sind sie von einander unterschieden. Denn einige sagen, der Mensch hat drey Theile, Leib, Seele und Geist; einige drücken die Sache so aus, daß der Mensch aus einem Leibe und einer zweyfachen Seele, einer sinnlichen und vernünftigen, die sie aber als zwey unterschiedene Substanzen ansehen, bestehe. Der erste unter den neuern, welcher diese Meynung angenommen, ist Theophrastus Paracelsus gewesen, welcher in seinen Schriften hin und wieder ausdrücklich lehret, daß sich in dem Menschen drey wesentliche Theile befinden, welche er die drey großen Substanzen nennet, und daß ein jedes von diesen dreyen nach dem Tode, da sie getrennet wären, dahin wieder kehre, woher es gekommen, als die Seele, die von Gott eingeblasen, kehre wieder zu Gott, der sie gegeben habe; der Leib, als der grobe Theil, welcher aus Erde und Wasser zusammen gesetzt zu seyn schiene, werde wieder zur Erde; der dritte Theil aber, welchen er den Astralgeist, oder Sternleib nennet, weil er dem Firmament gleich sähe, und aus Luft und Feuer bestehe, verwandle sich nach und nach wieder in die Luft, brauche aber zu seiner Verwesung längere Zeit, als der Leib. Ihm folgte Helmontius; absonderlich aber sind deswegen die Weigelianer und Böhmisten bekannt. Denn was die Weigelianer betrifft, so schreibt Valentin Weigel in seinem Buche von dem alten und neuen Jerusalem also: aus den Elementen kommt dem Menschen der Leib und der elementische Geist zu essen, zu trinken, zu schlafen, seines gleichen zu zeugen. Aus dem Gestirn kommt dem Menschen der siderische Geist, als Handwerk, Künste, Sprache. Also gehöret der Mensch in die alte Stadt nach diesen Theilen: aber der Geist, der ewig ist, kommt dem Menschen aus Gott. Jacob Böhm aber sagt in seiner Schrift vom Wesen aller Wesen: der Mensch ist nicht allein ein irdisch Bild; sondern er ist urständig aus dem Wesen; als nämlich erst aus der allerinnersten Welt, welche auch die alleräußerste ist, und die finstre Welt genannt wird, aus welcher urständet das Principium der fremden Natur. Und denn vors andere ist er aus der Licht- oder Engelwelt, aus Gottes wahrem Wesen. Drittens ist er aus dieser äußern Sonnen- und Sternenwelt. Ob wohl dieses nach seiner Art so dunkel abgefasset, daß zu zweifeln stehet, ob er sich selber verstanden, so siehet man doch so viel, daß er eine dreyfache Welt, als ein dreyfaches Principium statuire, aus deren jedem der Mensch einen zu seinem Wesen gehö-

gehörigen Theil bekommen, und also demselben drey wesentliche Theile beylege, deren vornehmster aus dem wahren Wesen Gottes kommen. Ja wenn man die Lehre des Böhmii genau untersuchet, so liegt darinnen der Spinozismus. Denn da er lehrte, daß Gott alles sey, so war sein eigentlicher Sinn, daß alles aus dem Wesen Gottes geflossen, wie er an verschiedenen Orten sich ganz deutlich hierüber erkläret, wenn er schreibet: so man die Sonne und Sternen recht will betrachten, mit ihrem Wesen, Wirkungen, und Qualitäten, so findet man recht darinnen das göttliche Wesen, als daß der Sternen Kräfte sind die Natur, in aurora pag. 6. ingleichen: so man nennet Himmel und Erde, Sternen und Elemente, und alles was drinnen ist, und alles, was über allen Himmel ist, so nennt man hiemit den ganzen Gott, der sich in diesen oberzählten Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgehet, also kreatürlich gemacht hat, ibidem p. 11. noch weiter: wenn nun dieses geschiehet, so bist du wie der ganze Gott ist, der da selber Himmel, Erde, Sterne und Elemente ist, ibid. p. 300. So heißt es bey dem Felgenhauer im Vorhof am Tempel des Herrn cap. 9. pag. 135. nach dem Zeugniß seyn drey Zeugen in Gott, und nach der Offenbarung sind sieben Geister Gottes. Also hat ein Mensch drey Theile, Leib, Seele und Geist, und sieben Sinne, das ist das Geheimniß Gottes in seiner Summa bezeuget am Menschen. Diesem fügen wir noch den Peter Poiret bey, welcher zwar nicht ausdrücklich leugnet, daß der Mensch nur aus zweyen Theilen bestehet; gleichwohl aber ist er auch in diesem Stück Fanatisch gesinnet. Denn einmal will er nicht nur in seiner oeconomia diuina lib. 1. cap. 10. §. 2. p. 134. §. 20. p. 144. cap. 11. §. 3. p. 154. aus dem Wesen der Seelen so wohl, als auch aus der heil. Schrift beweisen, daß selbiges aus dem Wesen Gottes gezeuget; sondern redet auch vor das andere immer von dem innerlichen Licht, welches er von dem Verstande unterscheidet. Von diesen Fanaticis sind gewisser maßen die Quacker und diejenigen, die es mit ihnen halten, unterschieden. Denn ihre vornehmste Lehre ist, daß allen Menschen von Natur ein innerliches Licht eingepflanzet, welches eine von der Vernunft unterschiedene Substanz und zwar ein Stück des göttlichen Wesens seyn soll, und legen daher dem Menschen drey wesentliche Theile den Leib, die vernünftige Seele und das innerliche Licht bey. Solches habe Gott allen Menschen einzepflanzet, damit sie durch dessen Schein und Glanz dasjenige, was zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nöthig sey, erkennen mögen; nachdem aber der Mensch gefallen, so sey in Ansehung desselben zwischen den Gottlosen und Frommen ein großer Unterschied. Denn bey jenen sey selbiges verdunkelt und habe seinen Schein verloren; oder wie einige reden, in eine Gefangenschaft gerathen, daß es zu seiner Kraft nicht kommen könne, da es hingegen bey den Frommen von allem befreyet wäre, und sich in seiner rechten Wirkung befände, dergestalt, daß sie dadurch alles erkennen könnten. Man kann hievon sonderlich Roberti Barclaji apologiam religionis verae christianae, die 1676. in lateinischer Sprache gedruckt worden, und den Autor des Buchs ratio et fides collatae, welches 1708. Poiret zu Amsterdam herausgegeben, lesen. Diese Meynung ist von derjenigen, welche die oben angeführten Fanatici haben, darinnen unterschieden, daß diese den dritten Theil, oder den Geist, als ein zum Wesen und zur Natur des Menschen nöthiges Stück ansehen; die Quacker hingegen halten das Licht vor etwas übernatürliches, das von der Natur und vom Wesen des Menschen unterschieden sey. Wie nun diese Autores nach den beyden ersten Klassen ohnstreitig den gröbsten Irrthum hegen, daß sie den dritten Theil des Menschen zu einem Stück des göttlichen Wesens machen; also sind hingegen andere, die zwar auch drey Theile des Menschen lehren; sich aber auf eine erträglichere, wiewohl ungleiche Art erklären, von denen wir auch einige anführen wollen. Ob man die gemeine Lehre der Scholastiker und Aristotelisch - gesinnten, welche einem jeden Menschen eine dreyfache Seele, als animam vegetatiuam, sensitiuam und rationalem, oder eine wachsthümliche, sinnliche und vernünftige zuschreiben, hieher rechnen könne? ist nicht gewiß zu sagen, weil selbige sehr verworren, und diese Leute sich selber widersprechen. Denn sollten diese drey Seelen drey wirklich von einander unterschiedene Substanzen seyn, so kämen vier Theile des Menschen heraus; wollte man aber die wachsthümliche und sinnliche vor eine annehmen, welche der Mensch mit dem Vieh gemein habe, so wären zwar drey Theile da, sie statuiren aber selbst nur zwey wesentliche Theile, Leib und Seele, folglich müßten sie die wachsthümliche und sinnliche Seele mit zum Leibe rechnen, und die Sache käme nur darauf an, ob man etwas, das zum Leibe gehöre, eine Seele nennen könnte? Aristoteles hat diese Eintheilung der Seele niemals so gesetzet, wie nachgehends die Scholastici gethan. Denn ob er wohl lib. 2. de anima p. 388. von der Seele saget, daß sie der Grund von dem wachsthümlichen, sinnlichen und verständlichen, auch von der Bewegung sey, so theilt er sie doch damit noch nicht in drey besondere Arten, welche er vielmehr an andern Orten in eine vernünftige

ge und unvernünftige, und die letztere in eine wachsthümliche und begierliche eintheilet, wie Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 4. sect. 1. §. 10. gewiesen. Daß dieser Philosoph einen Unterschied unter ψυχὴν und νοῦν gemacht, thut zur Sache nichts, indem er durch das letztere den thätlichen Verstand gemeynet, von dem er sich einen ungereimten und dabey gefährlichen Begriff gemacht, s. unsere parerga academica p. 302. sqq. Mit mehrer Gewißheit können wir von den neuern hieher rechnen den Gassendum, welcher physic. sect. 3. lib. 9. cap. 11. das Gemüth des Menschen von der empfindlichen Kraft gänzlich unterscheidet; hält aber selbige vor körperlich und ausgedehnet, ja daß sie könnte mit geboren werden und verwesen. Eben dieses hat Willisius de anima brutorum weitläuftig zu erweisen gesucht, daß die empfindende Seele was unterschiedenes von der vernünftigen, und also der Mensch drey Theile habe. In dem ersten und andern Kapitel hält er dafür, daß diese empfindliche Seele leiblich, ja gar sterblich, und eben so groß, als der Leib, und habe die Kraft der Einbildung, des Appetits, des Verlangens und Ekels, könne auch gewisser maßen auf eine sinnliche Art Vernunftschlüsse machen; sey aber doch von der vernünftigen Seele unterschieden. In den folgenden Kapiteln hat er verschiedene Zeugnisse zusammen gelesen, und trägt seine Beweisgründe für, davon das vornehmste Webster in der Untersuchung der vermeynten und so genannten Hexereyen cap. 16. §. 55. sqq. angeführet, welcher eben dieser Meynung ist, und §. 69. sich, wie Paracelsus erkläret. Es fänden sich in dem Menschen drey besondere Theile, als erstlich der grobe Leib, der aus Erde und Wasser bestehe, und nach dem Tode wieder zur Erde werde; ferner die sinnliche und körperliche Seele, oder der Astralgeist, der aus Feuer und Luft zusammen gesetzet, und nach dem Tode in der Luft herum wandere; oder nicht weit von dem Körper sey, und endlich die unsterbliche und unkörperliche Seele, welche unmittelbar zu Gott, der sie gegeben habe, wiederkehre. Diesem fügen wir Rüdiger bey, der in seiner physica diuina lib. 1. cap. 4. sect. 4. dem Menschen auch einen gedoppelten Geist beyleget, davon er einen mentem, den andern animam nennet; jener habe die Kraft zu denken und zu urtheilen, der gleich nach dem Tode von dem Körper getrennet, und in den Stand der Ewigkeit versetzet werde; dieser aber, oder die anima, sey dem Untergang unterworfen, doch so, daß er nicht alsbald von dem Körper scheide, sondern bisweilen um denselben herum schweife, und mit einem zarten Leib umgeben, noch unterschiedene Verrichtungen nach den in dem Leben geistlichen und körperlichen eingedrückten Ideen herfürbringe. Man pflegt auch den Lutherum anzuführen, der es auch mit dieser Meynung gehalten, daß der Mensch aus drey Theilen zusammen gesetzet sey, indem er tom. 1. Ienens. p. 479. also schreibet: die Schrift theilet den Menschen in drey Theile, da St Paulus Thessal. vltim. sagt: Gott, der ein Gott des Friedens ist, der mache euch heilig durch und durch, also daß euer ganzer Geist, Seele und Leib unsträflich erhalten werden auf die Zukunft unsers Herrn Jesu Christi. Und ein jegliches dieser dreyen sammt dem ganzen Menschen wird auch getheilet auf eine andere Weise in zwey Stücke die da heißen Geist und Fleisch, welche Theilung nicht der Natur, sondern der Eigenschaft ist, das ist, die Natur hat drey Stücke, Geist, Seel und Leib und mögen allesammt gut oder böse seyn, das heißt denn Geist und Fleisch seyn davon jezt nicht zu reden ist. Das erste Stück der Geist ist das höchste, tiefeste und edelste Theil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige ewige Dinge zu fassen, und ist kürzlich das Haus, da Glaube und Gottes Wort inne wohnet. Das andere die Seele, ist eben derselbe Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nämlich in dem, als er den Leib lebendig macht, und durch ihn wirket, und wird oft in der Schrift für das Leben genommen; denn der Geist mag wohl ohne Leib leben, aber der Leib lebet nicht ohne den Geist. Diß Stück sehen wir, wie es auch im Schlaf, ohne Unterlaß lebet und wirket, und ist seine Art nicht, die unbegreiflichen Dinge zu fassen sondern was die Vernunft erkennen und ermessen kann, und ist nämlich die Vernunft hie das Licht in diesem Hause, und wo der Geist nicht mit dem Glauben, als mit einem höhern Licht erleuchtet, das Licht der Vernunft regieret, so mag sie nimmer ohn Irrthum seyn. Diesen zweyen Stücken eignet die Schrift viel Dinges zu. Es ist aber daraus noch nicht zu erweisen, daß er Leib, Seel und Geist vor drey wesentliche Substanzen angesehen; sondern wenn wir diese Worte genau ansehen, so werden wir vielmehr finden, daß er Geist und Seele nur in Ansehung der Eigenschaften und Wirkungen von einander unterschieden habe. Diese Hypothesis von drey wesentlichen Theilen des Menschen geben ihre Vertheidiger nicht nur vor gründlich; sondern auch vor sehr bequem und nützlich aus, weil man daraus die schwersten Begebenheiten in der Natur auf eine leichte Art erklären könnte. Ihre Gründlichkeit soll auf zweyerley Beweisgründe beruhen, die

die sie so wohl aus der Sache selbst, als aus der heiligen Schrift nehmen. Denn was die Sache selbst anlangt, so will man aus der Natur des Leibes und des Geistes, und dem, was man bey dem Menschen wahrnimmt, schließen, daß noch ein drittes Principium vorhanden seyn müsse, dergleichen Gründe wir in ihren Schriften hin und wieder vier angetroffen haben. Einmal beruft man sich auf die Vereinigung des Leibes und des Geistes, und erinnert, daß zwey Dinge, die einander gerade entgegen wären, nicht anders, als durch eine mittlere Sache, so aller beyder ihrer Natur näher komme, und von beyden participire, könnten vereiniget und zusammen gebracht werden. Also könne ja die Seele, die nach einhelligem Geständniß aller Menschen ein geistliches, reines, unmaterialisches und unkörperliches Wesen sey, mit dem Körper nicht vereiniget werden, wenn nicht eine mittlere Natur darzwischen komme, welche geschickt sey, diese zwey extrema mit einander zu vereinigen, so eben das mittlere Principium, oder die Seele, ingleichen, wie ihn einige nennen, der Astralgeist sey. Denn da dieser ein sehr subtiles materialisches Wesen, das gleichsam zwischen dem groben Körper und dem Geist mitten inne stehe, an sich habe, so könnte er ein Band abgeben, dadurch die Vereinigung des Leibes mit dem Geiste geschehe. [Ich habe mich in meiner Geschichte von den Seelen §. 39. 40. 41. bemühet, auch eine Zwischensache, vermittelst welcher die Seele mit dem Leibe vereiniget ist, darzuthun, und solche halte ich vor ein electrisch Feuer oder den Nervensaft. Diese Zwischensache sehe ich als das Band zwischen Seel und Leib an. In dem §. 37. habe ich die Gründe der Trialisten widerleget.] Den andern Beweisthum nimmt man von dem Streit her, der sich in den Menschen befindet, und sonst pugna rationis et appetitus sensitiui genennet wird. Denn da bey einem Streit zwey streitende Partheyen seyn müßten, deren jede vor sich bestehe, also wären auch bey diesem Streit die Seele und der Geist die beyden Substanzen, zwischen denen eine Widerwärtigkeit vorgienge, daß der reine Verstand des Geistes mit der sinnlichen Begierde der Seele stritte. Drittens könnte man die Wirkungen der unvernünftigen Thiere ohnmöglich alle aus der mechanischen Structur ihrer Leiber herleiten, und da also außer dem Leibe noch ein ander Principium in ihnen seyn müßte, von dem die Empfindungen, auch bey einigen Thieren das Gedächtniß dependire, so müßte auch solches bey dem Menschen seyn, in so fern seine Natur dem Wesen eines Viehes gleich komme, der aber außer dem noch ein anders hätte, welches die vernünftige Seele wäre, durch die er sich von dem Vieh unterscheide. Diesen Gründen setzen einige noch den Umstand bey, daß man so wohl in dem Gehirn, als in dem Herzen des Menschen ganz unterschiedene Wirkungen, die nicht vom Körper dependiren könnten, wahrnehme, daraus denn zu schließen, daß wohl zwey Substanzen vorhanden wären, von denen solche Wirkungen herkämen. Aus der Schrift pflegt man verschiedene Stellen anzuführen, darinnen dreyer Theile des Menschen gedacht werde, als wenn es beym Esaias cap. 26. v. 9. hieß: von Herzen begehr ich dein des Nachts, darzu mit meinem Geist wache ich frühe zu dir; ingleichen beym Luca cap. 1. v. 46. 47. meine Seele erhebt den Herrn und mein Geist freuet sich Gottes meines Heilandes: 1 Cor. 4. v. 15. ich will beten mit dem Geist und will beten auch im Sinn, ich will Psalmen singen im Geist, und will auch Psalmen singen mit dem Sinn; in der 1 Thessal. 5. v. 23. aber würden ausdrücklich alle drey Theile des Menschen benennet: er aber der Gott des Friedens heilige euch durch und durch, und euer Geist sammt der Seel und Leib müssen behalten werden unsträflich, auf die Zukunft unsers Herrn Jesu Christi, wie denn auch noch Ebr. 4. v. 12. vom Worte Gottes gesagt werde, es durchdringe, bis daß scheidet Seel und Geist. Sie geben aber diese Hypothese nicht nur vor gegründet; sondern auch vor sehr bequem aus, dadurch man die schwersten Begebenheiten in der Natur erklären könnte. Denn da soll das Bluten der gewaltthätiger Weise entseelten Körper von der anima als dem mittlern Theil des Menschen herkommen, welche die zornige Begierde in sich habe, und indem sie auf Rache bedacht sey, so verursache sie das Bluten, sie möge in oder außer dem Leibe seyn. So wären die Gespenster nichts anders, als dieser andere Theil, oder die anima, welche nach der Trennung des Leibes und Geistes noch eine Zeit lang herum schweife, und da sie sonderlich aus der Luft einen zarten Leib habe, so könne sie selbigen bald zusammen ziehen; bald ausdehnen, und das sey eben das, was man von dem erscheinen und verschwinden eines Gespenstes sage. [Neuester Zeit behauptet Lavater in seinen Aussichten in die Ewigkeit, daß der Mensch nach dem Tode einen solchen Leib erhalten werde, der sich so lang ausdehnen und so klein wieder zusammenziehen könne, als beliebig wäre, daher könne der Mensch nach dem Tode sich von einem Planeten bis zum andern ausdehnen und dadurch gleichsam allgegenwärtig, ja sogar in gewisser Bedeutung allmächtig werden.] Die praesagia animi, wenn man sagt, daß einem etwas ahnde, oder schwane, will man nicht weniger von dieser anima herleiten, die mit einer Kraft zu weis-

weissagen, und zwar gegenwärtige Dinge, begabet sey, auch dasjenige verrichte, was bey den Nachtgängern vorgienge, welche mit geschlossenen Augen die Wege unterscheiden und auf- und abwerts wohl steigen könnten. [Siehe den Artikel: **Mondsüchtige.**] Nun ist noch die vierte Klasse der unterschiedenen Meynungen über den Punkt: aus wie viel Theilen der Mensch bestehe, übrig, welche diejenigen in sich fasset, daß der Mensch zwey wesentliche Theile, Leib und Seele habe, so die gewöhnlichste und gemeinste ist, daß wir uns also bey deren Ausführung nicht aufzuhalten haben, und vielmehr eine kurze Prüfung der jezt angeführten verschiedenen Meynungen anstellen wollen. Die erste war, daß der bloße Körper den Menschen ausmachte, und dasjenige, was man sonst die Seele nennet, nur ein Accidens desselbigen sey, der wir folgendes Argument entgegen setzen: wenn wir bey dem Menschen solche Wirkungen wahrnehmen, die über das Vermögen des Körpers sind, und also von selbigem nicht herkommen können, so folgt, daß außer demselben noch eine Substanz, als die Ursach solcher Wirkungen da seyn müsse; daß aber wirklich dergleichen Begebenheiten bey dem Menschen sich täglich äußern, kann gar leicht erwiesen werden, wenn wir nur selbige gegen die Natur des Körpers halten wollen. Denn wenn wir die Gedanken so wohl, als die Begierden des Menschen nach ihrer Beschaffenheit genau betrachten, so können selbige ohnmöglich von dem Körper hergeleitet werden. Der Mensch gedenket, macht sich Abstractiones, faßt Urtheile und Vernunftschlüsse ab, macht Reflexiones, welches alles nicht nur in gehöriger Ordnung; sondern auch von solchen Dingen, die nicht mit den äußerlichen Sinnen begriffen werden, geschicht, wozu weder eine bloße Bewegungskraft, wenn wir auch selbige der Materie in so weit beylegen wollen, daß selbige in ihr nichts wesentliches, sondern was zufälliges sey, noch die Empfindung der äußerlichen Dinge hinlänglich ist. Es hat der Mensch eine Freyheit, durch allerhand Vorstellungen sich bald diese, bald jene Begierde entweder zu erregen, oder zu dämpfen, welches freye Wesen abermals der Natur der Materie, oder des Körpers zuwider, daß wenn sich auch selbige durch eine von Gott in ihr gelegte Bewegungskraft bewegte, so geschähe doch solche Bewegung auf mechanische und nothwendige Art, von welchem Punkt unten in dem Artikel von der Seele ein mehrers fürkommen wird. So kann auch die Meynung derer nicht gebilliget werden, welche den Leib verächtlich halten und des Menschen Wesen allein in der Seele suchen. Denn man siehet aus der Beschaffenheit des Leibes und dessen Vereinigung mit der Seele, daß Gott den Menschen also geschaffen habe, daß er nicht weniger aus dem Leibe, als aus der Seele bestehen sollte. Alle Ideen des Verstands rühren ursprünglich von der Empfindung her; durch die Gedanken und Vorstellungen aber müssen die willkührlichen Begierden erreget werden, da denn die Bewegungen der Seele und des Leibes in einer Ordnung mit einander übereinstimmen. Solches bestätiget auch die H. Schrift, welche bezeuget, daß wir nicht weniger den Leib, als die Seele von Gott empfangen haben. Die dritte Meynung, daß der Mensch drey wesentliche Theile habe, braucht mehrere Untersuchung. So viel ist voraus gewiß, daß die Nebenhypothese einiger, als wäre der Geist ein Stück des göttlichen Wesens, höchst ungereimt und gefährlich. Denn auf Seiten Gottes müßte daraus folgen, daß sein Wesen in so viel Stücke getheilt werde, und daher nicht ein einfaches; sondern ein zusammen gesetztes Ding sey, folglich müßte man ihm eine Unvollkommenheit beylegen. Es müßte der Mensch ferner göttliche Eigenschaften, die von dem Wesen Gottes nichts unterschiedenes sind, an sich haben, und z. E. allwissend, allgegenwärtig u. s. f. seyn, wer mag sich aber was ungereimters und närrischers, als dieses einbilden? zu geschweigen wie man bey dieser Meynung in der Lehre von der Erbsünde nicht auskommt. Denn da durch dieselbige der Mensch dergestalt verderbet, daß von Natur nichts gutes an ihm ist, so könnte dieses nicht seyn, wenn der Geist ein Stück des göttlichen Wesens sey, durch welchen noch was gutes in uns wäre, weil derselbige nicht kann verderbet werden. Läßt man diese Nebenhypothese fahren und erkläret den Unterschied der Seele und des Geistes auf eine unanstößige Art, so hat die Sache nicht viel auf sich, wenn man drey wesentliche Theile des Menschen statuiret, wofern man nur hinlängliche Gründe vor die Existenz dieser dreyen Theilen anzubringen weiß. So viel muß man wohl sagen, daß man keine Gewißheit darinnen haben kann, immassen wider die Argumente, welche man anzuführen pflegt, verschiedenes kann eingewendet werden. Diejenigen Stellen der heiligen Schrift, darauf man sich berufet, scheinen vor diese Meynung zu seyn, welche auch der Sache den besten Ausschlag geben könnten, wenn nicht selbige auf verschiedene Art könnten ausgeleget und verstanden werden. Denn einmal ist bekannt, wie so wohl die hebräischen Wörter nephesch und ruach, als auch im griechischen πνεῦμα und ψυχή vielen Bedeutungen unterworfen; wie ferner die heilige Schrift oft einerley Sache mit zweyerley Wörtern ausdrücke, und wie noch über dieses die angeführten Stellen auf eine andere Art gar bequem zu erklären

sind

sind. Entweder kann man sagen, daß die heilige Schrift einen Unterschied unter Geist und Seele mache, weil die Seele des Menschen, als eine Substanz auf zweyfache Art zu betrachten; einmal so fern sie in der Gemeinschaft mit dem Leibe; und denn außer demselbigen anzusehen, da sie in der ersten Absicht die Seele; in der andern aber der Geist hieße; oder man kann diese Auslegung machen, daß der Geist, wenn er der Seele entgegen stehe, die in der Wiedergebuhrt bekommene geistliche Kräfte bedeute, welche Erklärung wenigstens 1 Thessal. 5. v. 23. füglich angeht. Nach der ersten Art erklärt diesen Unterschied Marius d'Assigny in der wahrhaftigen Gedächtnißkunst cap. 1. pag. 16. sqq. über den letzt angeführten Ort aber kann man, jedoch mit gehöriger Prüfung lesen, was Vitringa in obseru. sacris lib. 3. cap. 4. aus der alten hebräischen und Platonischen Philosophie anführet. [Lutherus nennt unser denkendes Subject Geist, in wieferne es mit den obern Kräften, Verstand, Vernunft ausgerüstet ist; Seele aber, in wiefern es die untern Kräfte besitzt, nämlich Einbildungskraft, Empfindungskraft u. s. w.] So läßt sich auch wider die Gründe, die man aus der Sache selbst nehmen will, noch manches einwenden. Denn erinnert man, daß die Seele, als das mittlere Principium das Band der Vereinigung zwischen dem Leib und der Seele seyn müsse, so setzet man dabey zwar voraus, daß zwey extrema, die einander gerade entgegen wären, nicht anders, als durch eine mittlere Sache, so aller beyden ihrer Natur näher komme, und von beyden participire, könnten vereiniget und zusammen gebracht werden; welches aber eben auf die Vereinigung des Geistes mit dem Leibe nicht zu extendiren. Es ist solche Vereinigung ein philosophisches Geheimniß, davon man die Art und Weise nicht wissen kann. [Ich habe von der Art der Vereinigung in meiner Geschichte von den Seelen §. 44-47. gehandelt.] Will man sich auf den Streit, der in der Seele vorgehet, berufen, so werden andere antworten, daß die streitenden Partheyen nur die Vernunft und die sinnliche Begierde wären, welche man nicht als zwey Substanzen, sondern als zwey Kräfte der Substanz anzusehen, die wohl wider einander wirken könnten. Der einzige Umstand ließ sich noch einiger maßen hören, daß wenn bey den unvernünftigen Thieren ausser dem Leibe noch ein Principium, solches auch bey dem Menschen in Ansehung seiner animalischen Natur seyn müsse, daß er also mit der vernünftigen Seele drey Theile habe, welches wir in dieser ganzen Sache vor den wichtigsten Punkt halten, der diese Meynung einiger maßen wahrscheinlich machet. Wenigstens sehen wir nicht, wie selbige gefährlich seyn könne, wenn man sich von der Natur der Seele und des Geistes keinen irrigen Concept machet, sollte man sich auch gleich die Seele, als eine mittlere Substanz, die was körperliches und geistliches an sich habe, vorstellen, dergleichen Gott nach seiner Allmacht gar wohl hat erschaffen können. Doch wenn man auch dieser Meynung beypflichten will, so bilde man sich dabey keine grössere Gewißheit ein, als man sie in der That haben kann, und denke nicht, man könnte bey dieser Hypothese mit der Auflösung vieler schweren Begebenheiten so bald fertig werden. Bey denen, deren wir oben gedacht, läßt sich noch manches erinnern. Die gemeine Lehre von zwey Theilen des Menschen ist auch so beschaffen, daß man nichts erhebliches dawider einwenden kann, weil man keine hinlängliche Ursach wird angeben können, warum dasjenige, was man bey der Meynung von drey Theilen des Menschen der mittlern Substanz zuschreibet, nicht zum Theil vom Leibe; zum Theil von der vernünftigen Seele herkommen kann? mithin sehen wir diesen Punkt überhaupt als ein philosophisches Problema an, davon man übrigens Cyprians Dissert. de partium hominis essentialium numero; Teubers moderatum iudicium de quaestione theolog. an dentur tres partes hominis essentiales? Magdeb. 1708. Wiedeburg in disp. de tribus partib. hominis, corpore, anima et spiritu, Helmst. 1691. Gebhardi disp. de tribus partibus hominum essentialibus, Greifsw. 1707. lesen kann. Nachdem wir dieses voraus gesetzet, so kommen wir auf die Beschreibung des Menschen, welche man insgemein so abfasset, daß man sagt, er sey ein animal rationale, ein vernünftiges Thier. Ob nun zwar einige an dieser Definition verschiedenes aussetzen wollen, als Syrbius in philosophia prima part. 1. prooemio §. 7. sqq. so halten wir doch dafür, daß selbige zwar nicht allzudeutlich; aber doch hinlänglich sey, indem alle wesentliche Eigenschaften eines Menschen, folglich auch diejenigen Kennzeichen, dadurch er von den andern Kreaturen unterschieden wird, angegeben werden. Denn daß er einen belebten Leib hat, ist ihm mit dem unvernünftigen Vieh gemein; die vernünftige Seele aber kommt ihm, als was eigenes zu, indem man dem Vieh auf keine Weise weder eine Vernunft, welche vornehmlich das Vermögen zu abstrahiren, zu reflectiren, zu urtheilen und Vernunftschlüsse zu machen, begreift; [wie ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 474 f. dargethan habe,] noch einen freyen Willen zuschreiben kann. Eben daraus erkennet man deutlich, wie ein Mensch von einem Engel unterschieden, maßen jener eine Kreatur, die aus Leib und Seel zusammen gesetzt; dieser aber, ein bloßer Geist ohne Leib. [Fast

alle neue Philosophen legen den Engeln auch, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, subtile Leibergen bey, weil man sonst nicht erklären könnte, wie die Engel zu ihren Begriffen gelangen könnten, indem das Wesen derselben nicht eine actuelle Erkenntniß erfordert. Möglich aber wären doch endliche Geister, ohne Leiber, weil Gott sie so hätte schaffen können, daß sie einige Gedanken wesentlich besäßen, aus welchen sie weiter schlössen u. s. w.] Undeutlich aber ist diese Erklärung, weil sie nicht nur was kurz abgefasset; sondern auch solche Wörter darinnen gebraucht werden, die nicht von allen auf gleiche Art gebraucht und verstanden werden, welchem Fehler leicht abzuhelfen, wenn man sie erweitert und durch specialere Ideen das Wesen des Menschen determiniret, daß nämlich derselbige eine solche Kreatur sey, welche aus einem belebten Leibe und einer vernünftigen freyen Seele bestehet, daß sie sich auf eine willkührliche Art glücklich machen kann, auch eine Begierde zur höchsten Glückseligkeit von Natur in sich habe. Es hat also der Mensch eine zweyfache Natur, eine physische und eine moralische: jene ist das Wesen des natürlich-belebten Leibes und die Connexion desselben mit der körperlichen Natur in Ansehung seiner Erhaltung; diese aber ist das Wesen der vernünftigen Seele in Absicht auf die menschliche Glückseligkeit. Auf solche Weise haben wir den Menschen an und vor sich betrachtet, den wir nunmehro gegen die anderen Kreaturen auf dem Erdboden und gegen seinen Schöpfer halten, und dessen Unterschied von denselbigen untersuchen wollen. Was die andern Kreaturen auf dem Erdboden betrifft, so ist der Mensch das edelste unter allen sichtbaren Geschöpfen, und wird microcosmus, oder die kleine Welt, oder wie ihn **Plinius** nennt, mundi compendium geheißen. Er hat von den andern Thieren nicht nur in Ansehung seiner vernünftigen Seele; sondern auch des Leibes einen großen Vorzug, maßen er sein Haupt aufrecht trägt, und mit Händen, als dem geschicktesten Werkzeug versehen, welches keinem andern Thier gegeben ist. [Es verdient hierbey **D. Peter Moscati** acad. Rede vom Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und der Menschen, von P. Johann Beckmann aus den italienischen übersetzt, gelesen zu werden. Göttingen. 1771. In den Hamburg. Magaz. 10 B. S. 334. wird ein Thier, Mandril genannt, als ein solches, das dem Menschen sehr ähnlich ist, beschreiben.] **Seneca** schreibt lib. 6. cap. 23. de beneficiis wohl; du mußt wissen, daß der Mensch nicht ein in der Eil aufgeraffetes und ohne Bedacht verfertigtes Werk sey. Die Natur hat nichts unter ihren höchsten Vortreflichkeiten, damit sie sich mehr rühmen, oder dem zu Gefallen sie sich mehr rühmen könnte. Von welcher Würde und Vorzug des Menschen in besondern Schriften gehandelt worden, wie denn **Gregorius Nyeccius** ein eignes Werk de nobilitate et praestantia hominis geschrieben hat; doch muß man auch des Elends, damit der Mensch nach dem Fall umgeben, nicht vergessen. Wenn er nach seinen verderbten Begierden in Tag hinein lebet, und die natürlichen Kräfte, daran er sonst die Thiere übertrifft, übel brauchet, so kann er schlimmer und elender werden, als die Bestien selber. Denn eine Bestie folgt dem Lauf der Natur, und indem sie mit dem wenigen vergnügt ist, was zu ihrer Erhaltung nöthig, so hat sie keine Sorge und Bekümmerniß, durch welche hingegen der Mensch unaufhörlich in seinem Gemüth beunruhiget wird, daß er darüber die allerempfindlichste Qual ausstehen muß, welche eben durch das, so ihm den Vorzug geben soll, nämlich durch die Gedanken und Betrachtungen erreget und unterhalten wird. Es ist nicht genug, daß er sich wegen des gegenwärtigen durch die Unersättlichkeit beunruhiget; sondern seine Gedanken führen ihn auch auf das vergangene und auf das künftige, und geben zu unzählichen und wider einander laufenden Begierden Anlaß. Halten wir den Menschen gegen seinen Schöpfer, so giebt die Betrachtung desselbigen die herrlichsten und gründlichsten Beweisthümer von der Existenz Gottes an die Hand. Denn sehen wir die Bildung, Einrichtung und Proportion des Leibes und aller Gliedmaßen an, und erwägen, wie alles zu einem gewissen Zweck und Gebrauch geordnet, so schließen wir billig, daß dieses nicht von ohngefehr geschehen, und der Mensch einen weisen Schöpfer gehabt, der seinen Leib so gebildet. Die aufgerichtete Statur ist ihm so besonders, daß er dadurch von allen andern Thieren unterschieden wird; daß ihm aber solche darum gegeben worden, damit er desto freyer den Himmel betrachten und also sowohl seinen, als der ganzen Welt Schöpfer erkennen könnte, haben auch schon die Heyden angemerket. **Cicero** de natur. deor. libr. 2. cap. 56. saget: **man könnte vieles noch zu dieser fleißigen und vorsichtigen Vorsorge der Natur hinzusetzen, daraus abzunehmen wäre, wie große und treffliche Dinge Gott denen Menschen verliehen habe; da er sie zuerst von der Erden genommen und hoch und aufgerichtet wachsen lassen, damit sie, wenn sie den Himmel anschaueten, von den Göttern einige Erkenntniß schöpfen möchten. Denn es sind die irdischen Menschen nicht wie bloße Einwohner, sondern als Zuschauer der obersten und himmlischen Dinge, deren Betrachtung**

und

und Anschauung keiner andern Art von Thieren zukommt. [Die aufgerichtete Stellung des Menschen kommt demselben nicht von Natur, sondern durch Kunst und Erziehung zu. Denn man hat verschiedene Beyspiele von wilden Menschen, die in Wäldern gefangen worden, welche auf allen Vieren gegangen sind. Siehe Fuchs dissert. de nexu inter logicam naturalem et artificialem. Es ist auch bekannt, daß die kleinen Kinder ohne Education auf Füßen und Händen kriechen, bis man sie an Laufzaum u. s. w. gewöhnet, aufrecht zu gehen. Daher verschiedene aus der aufrechten Stellung den Vorzug des Menschen zu schließen Bedenken tragen. Ja, die Menschen müssen es sich gefallen lassen, daß sie Linnäus unter die vierfüßigen Thiere zählet.] Es verdienet an dem Gebäude des menschlichen Körpers auch die große Varietät der menschlichen Gesichter bewundert zu werden, daß in der so großen Menge Menschen gar selten nur zwey gefunden werden, die sich dem Gesichte nach ganz ähnlich sehen, obgleich die Theile des Gesichtes eben nicht so gar viele, und dazu einerley Art sind, welches um desto mehr zu bewundern ist. Dieses hat schon Plinius lib. 7. cap. 1. hist. natur. observiret, wenn er schreibet: es wären kaum in unserm Gesichte zehn oder wenig mehr Gliedmaßen, und es wären doch bey so viel tausend Menschen nicht zwey, die in der Bildung sich vollkommen gleichten, welches keine Kunst, wenn sie sich gleich darauf bestisse, in so wenig Stücken an der Zahl ausrichten und zuwege bringen könnte. Es kommt noch weiter bey der Betrachtung des menschlichen Körpers dessen Vollkommenheit vor, indem es bey demselben an gar keinem Gliedmaß fehlet, welches zur Erhaltung und Zierde des Menschen gereichet; es ist auch keines überflüßig, daß mans entbehren könnte, welche Materie mit mehrern Parker de deo et prouidentia disp. 5. sect. 5. sqq. Rasus in exist. et sapient. dei manifestata in creatur. part. 2. p. 290. Fenelon de l'existence de dieu artic. 32. und Wolff in den vernünftigen Gedanken von dem Gebrauch der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen ausgeführet haben. So geben auch die Kräfte und Wirkungen unserer Seelen die stärksten Beweisgründe an die Hand. Denn die schönste Ordnung, welche die Kräfte unter sich so wohl, als gegen den Leib haben, die Erstaunens-würdige Wirkungen, die auf unsere Glückseligkeit abzielen, daß wir vorher das Wahre und Falsche, das Gute und Böse erkennen, und hierauf nach dem Guten ein Verlangen tragen, die Schranken, darinnen selbige eingeschlossen, und andere dergleichen Umstände zeigen unwidersprechlich an, es sey ein Gott, der alles so weislich geordnet und gemacht habe, wovon man Buddeum in thesibus de atheismo et superstitione cap. 5. §. 6. sqq. lesen kann.

Wir sind nun mit dem ersten Stück dieser Materie von der Natur und Beschaffenheit des Menschen fertig, und kommen nun auf das andere von den unterschiedenen Arten der Menschen. In den wesentlichen Eigenschaften sind sie einander alle gleich. Es hat zwar Thomasius in seinen oration. academicis p. 13. sqq. die Frage: ob die Menschen von einander specie unterschieden? untersuchet und gemeynet, man habe die gewöhnliche Aristotelische Lehre, als machte der Mensch eine so genannte speciem infimam aus, vor irrig anzusehen, welches er insonderheit wider Leibnitzens Disp. specimen quaestion. philosophic. ex iure collectarum Leipzig 1664. behauptet; die Sache aber scheinet bloß auf einen Wortstreit anzukommen, daß wir uns dabey nicht aufzuhalten haben. Doch findet sich unter den Menschen in den zufälligen Eigenschaften ein großer Unterschied, der entweder ein natürlicher oder moralischer: jener ist entweder ein ordentlicher, oder außerordentlicher. Der ordentliche natürliche Unterschied dependiret von der Ordnung der Natur, und zeiget sich so wohl auf Seiten des Leibes, als der Seele. Denn was den Leib betrifft, so äußert sich dieser Unterschied in verschiedenen Umständen. Nach dem Geschlecht sind einige Manns- andere Weibspersonen, welcher Unterschied in Ansehung der menschlichen Natur nur zufällig; in Ansehung des Geschlechts aber wesentlich ist. Einige sind lang, dicke; andere klein und hager; etliche sind von starker, andere von schwacher Leibesconstitution. Sonderlich ist die allzugroße Varietät der menschlichen Gesichter was wunderwürdiges, wie wir schon kurz vorher erinnert, welches eine sonderbare Weisheit Gottes anzeiget. Buddeus in thesibus de atheismo et superstit. cap. 5. §. 6. schreibet davon wohl: man muß aber nicht denken, daß diese so große Unterschiedlichkeit der Gesichter so von ohngefähr ohne Ursach, oder ohne weisen Rath anzutreffen sey. Denn das war höchst nothwendig, vielen großen Verdrießlichkeiten zu entgehen, die in der bürgerlichen Gesellschaft sonsten entstehen müßten. Man bedenke doch, was vor ein verwirrter Zustand in dem gemeinen Leben in allen Stücken entstehen würde, wenn man auf diese Art die Menschen nicht von einander unterscheiden könnte. In Verträgen, Bündnissen, Contracten könnte niemand gewiß seyn, mit welcher Person er zu thun hätte. Denn bald würde dieser leugnen können, man hätte mit ihm nichts zu thun gehabt, jener es bejahen, mit dem doch nicht gehandelt worden. Es würde nicht leichtlich ein auch noch so greu-

greuliches Bubenstück können bestraft werden, weil niemand rechte Gewißheit haben könnte, wer solches begangen hätte. Sehr leicht würde es auch seyn, Fürsten und große Herren aus dem Wege zu räumen, und andere an ihre Stelle zu setzen, wenn nicht der Unterschied der Gesichter im Wege stünde. Was soll ich sagen von den unzähligen Betrügereyen, Ehebrüchen, Herbeyschaffen falscher Zeugen, welches alles auf keinerley Wege könnte verhütet werden, wenn es nicht die Varietät der Gesichter hinderte. Solchen natürlichen Unterschied nimmt man auch an den Kräften der Seelen wahr, daß man bald dieses, bald jenes Naturell unter den Menschen antrifft. Denn in dem Verstande sind die drey Hauptfähigkeiten das Gedächtniß, Ingenium und Judicium; und in dem Willen die drey Hauptneigungen in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit von Natur auf verschiedene Art vermischet, wovon unten in dem Artikel vom Naturell mehrers fürkommen wird. Der ausserordentliche natürliche Unterschied zeiget sich, wenn die Natur von ihrer ordentlichen Art zu wirken abweichet und etwa einen Zwerg oder Riesen, oder einen solchen Menschen, dem entweder was fehlet, oder der etwas zu viel, oder doch nicht in gehöriger Ordnung hat, hervorbringet. Der moralische Unterschied der Menschen unter einander rühret von moralischen Ursachen her. Ueber den natürlichen Stand hat man noch andere Stände und kleinere Gesellschaften eingeführet, daher einige Aeltern, andere Kinder; etliche Herren und Frauen, andere Knechte und Mägde; einige Regenten, andere Unterthanen sind. Nachdem man allerhand Künste und Wissenschaften zu erlernen und dadurch die Commodität des menschlichen Lebens zu befördern angefangen, so unterscheiden sich auch die Menschen durch die mancherley Art der Professionen von einander. Denn man hat gelehrte und ungelehrte Leute; und unter den gelehrten Theologen, Juristen, Mediciner und Philosophen. So ist auch unter den Menschen das Vermögen ungleich, daß mancher reich, hingegen ein andrer arm ist, welches auch seine moralische Ursachen hat.

Es ist noch übrig, daß wir auch drittens den Ursprung des menschlichen Geschlechts untersuchen. Es ist keine Sache gewesen, die den alten Heyden mehr zu thun gemacht, als eben diese. Denn da sie die Bücher Mosis nicht hatten, oder sie nicht annahmen, so konnten sie davon nichts aussinnen, das nur einigen Schein der Wahrscheinlichkeit hatte, und wenn sie davon zu raisoniren anfangen wollten, geriethen sie auf Thorheiten. Von den Poeten wollen wir nichts gedenken, welche gedichtet, die Menschen wären aus Steinen des Deucalions entsprungen; oder sie wären wie Eicheln von Eichen herab gefallen, oder aus der weichen Erde des Prometheus gebildet worden. Es sind so gar Philosophen oder Lehrer der Weisheit gewesen, welche eben so abentheurliche Meynungen vom Ursprung der Menschen geheget haben, die sich in zwey Klassen eintheilen lassen. Einige haben gemeynet, die Menschen wären so wohl als diese Welt selbst allezeit gewesen, und hätten niemals einen Anfang genommen, unter welche Censorinus de die natali cap. 4. den Plato, Aristoteles, Dicäarchus, Pythagoras, Ocellus, Lucanus, Archytas Tarentinus, Xenocrates und Theophrast gerechnet. Von dem Aristoteles und denen, die ihm gefolget, ist dieses gewiß. Denn er statuirte die Welt [oder vielmehr die einfachen Substanzen der Welt] sey ewig, welches auch insonderheit unter den neuern Andräas Cäsalpinus vertheidiget, der in der peripatetischen Philosophie so erfahren gewesen, daß Parcker de deo et prouid. disp. 1. p. 64. von ihm urtheilet, er sey unter den neuern der erste, auch wohl der letzte gewesen, der des Aristoteles Meynung recht eingesehen, mit der auch seine eigne Lehre genau übereinstimmet, indem alles da hinaus läuft, daß diese Welt von aller Ewigkeit her gewesen. Mit was vor Recht einige die Pythagoräer und Platoniker denjenigen zugesellen, die dem menschlichen Geschlecht eine Ewigkeit zugeschrieben, hat Buddeus in hist. eccles. vet. test. period. 1. sect. 1. §. 8. p. 75. vorgestellet. Die Einfalt solcher Gedanken, daß von Ewigkeit her Menschen gewesen, kann man mit Händen greifen, wenn man sie nur etwas überlegen will. Denn da wir durch die glaubwürdigsten Scribenten Nachricht von der Vermehrung des menschlichen Geschlechts und von dem Ursprung mancherley Völker haben, so muß man auf solche Art nothwendig, wo nicht auf zwey, doch auf etliche wenige Menschen kommen, von denen die übrigen ihren Ursprung haben. Wären hingegen allezeit Leute gewesen, so könnte man keine Zeit benennen, darinnen nicht eben eine so große, ja noch größere Anzahl Menschen gewesen seyn sollte, als heutiges Tages ist. So wenig überhaupt die Welt von sich selbst hat seyn können, so wenig ist das menschliche Geschlecht die Ursach seiner selbst, und muß daher die Existenz von einem andern haben, daß also dadurch die Ewigkeit wegfällt. [Es verdient vor allen andern, von dem Ursprung der Menschen Reimarus in den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 4 Auflag. 1772. I und II Abhandlung gelesen zu werden.] Andere unter den heydnischen Weltweisen haben den Ursprung der Menschen behauptet, welche in einigen Punkten mit einander übereinkommen; in etlichen aber ganz von einander unterschieden sind. Einig sind sie darinn, daß das menschliche Geschlecht

schlecht nicht ewig sey, sondern einen Anfang habe; was aber die Ursach gewesen, und auf was Art und Weise selbiges entstanden sey, darüber haben sie ungleiche Gedanken geführet. Einige, als Epicurus und sein Ausleger Lucretius schreiben den Ursprung des menschlichen Geschlechts einem blosen Zufall zu, daß durch den von ohngefehr geschehenen Zusammenlauf der Atomorum und unrichtigen Gebuhrten es endlich durch einen blosen Zufall geschehen sey, daß unsere Leiber zu einer solchen Figur, wie sie jetzo haben, v. ohngefähr gediehen wären, wider welche Meynung zweyerley zu erinnern ist. Denn einmal ist die Materie allein nicht hinlänglich, daß ein Mensch mit Leib und Seel begabet, daraus kommen kann, sie mag beschaffen seyn, wie sie will; hernach aber sind bey dem Leibe die Adern, Nerven, Blutröhren, Knochen, Haut, und alle Glieder so ordentlich und zu einem gewissen Gebrauch eingetheilet, daß dieses ohnmöglich von ohngefehr kann geschehen seyn. Andere haben gemeynet, daß die Menschen aus einer Materie kraft der Wärme herfür kommen, die sich wieder auf verschiedene Art erklären. Anaximander Milesius sagte: es wären aus warm gewordenem Wasser und Erde Fische, oder den Fischen gleiche Thiere entstanden, in welchen die Menschen gewachsen und dieses Gehecke so lang inwendig darinn verborgen gehalten worden, bis es zu seiner gebührenden Reife gekommen, worauf endlich das, worinnen sie bisher verborgen gelegen, von einander geborsten und Männer und Weiber, die sich selbst ernehren können, hervor gekommen. Empedocles gab vor, daß alle Glieder zuerst aus der gleichsam schwangern Erde Stück-weise hervor gebracht und endlich zusammen gewachsen wären, so, daß sie die Materie zu einem ganzen und fest an einander gesetzten Menschen, welche zugleich mit Feuer und Feuchtigkeit vermischet gewesen, dargereichet hätten. Democritus hat gemeynet, die Menschen wären zuerst aus Wasser und Leimen geschaffen, wie bey dem Censorino de die natali zu lesen. Es ist aber schon oben erinnert worden, daß die Materie, sie mag erwärmt gewesen seyn, oder nicht, keinen Menschen hervor bringen können. Wenn dem so wäre, so möchte man fragen, wie es denn komme, daß die Erde, welche noch jetzo wie im Anfange, Kräuter, Bäume, Blumen und Pflanzen hervor bringe, nicht mehr Menschen oder zum wenigsten andere Thiere zeuge? wollte man sagen, die Erde hätte ihre vorige Kraft verloren, und könnte jetzo keine solche Thiere mehr hervor bringen, so kann man weiter fragen: wie es käme, daß die Pflanzen noch immer auf eben diese Weise, wie vor Alters, aus der Erde hervor kämen? wäre ihr an dieser Kraft was abgegangen, so müßte man keine großen Bäume, sondern nur kleine Gebüsche sehen. Solches abentheurliches Zeug haben die heydnischen Philosophen gemacht, wenn sie nach ihrer Phantasie den Ursprung des menschlichen Geschlechts ausdenken wollen; aber noch größere Thorheiten begehen diejenigen Atheisten, welche lieber vorsetzlich mit diesen blinden Leuten straucheln, als das Ansehen der heiligen Schrift annehmen wollen, die doch in der That nichts, was die Vernunft mit Grund verwerfen könnte, hievon meldet. Die Vernunft erkennt auf das deutlichste, daß die Welt, also auch das menschliche Geschlecht seinen Ursprung von Gott habe, wie schon oben gewiesen worden, die besonderen Umstände aber, z. E. daß Gott nur zwey Menschen erschaffen, daß dieses am sechsten Tag geschehen, daß er den Leib des Adams aus der Erde gebildet, u. s. w. können wir ohne besondere Offenbahrung nicht wissen. Man lese hier nach Matthäi Hale Tr. vom Ursprung der Welt und der Menschen, sect. 3. pag. 895. Buddeum in historia eccles. vet. test. part. 1. sect. 1. §. 8. pag. 77. und in thesibus de atheismo et superstit. cap. 5. §. 8. und den Autorem der obseru. miscellanear. part. 15. p. 170. nebst vielen andern, die wider die Atheisten geschrieben und oben angezeiget worden. Zu Paris ist 1714. eine Schrift traité de l'homme herausgekommen, worinnen der Autor vier Sätze ausführet, nämlich daß der Mensch aus was mehr, als aus einer Materie und Körper bestehe; daß dasjenige, was den Leib belebet, und sich selbst bewege, die Seele sey; daß der Mensch und die Welt unter sich eine Gemeinschaft hätten, und daß der Mensch dem Leibe nach sterblich; in Ansehung der Seele aber unsterblich sey. Man findet davon einen Auszug in den memoires de Trevoux 1714. mai. p. 798. Es ist auch hier nachzulesen Joh. Sigism. Elsholtii anthropometria; siue de mutua membrorum corporis humani proportione et neruorum harmonia libellus, Frkf. 1663. [Platners Anthropologie verdient vorzüglich bemerkt zu werden, wie auch Joh. Heinr. Schütte Anthropotheologie. Halle 1769. Isaac Iselin über die Geschichte der Menschheit. Zürch, 1768. Auch verdient der Artikel: Seele und die darauf folgenden verglichen zu werden. Iselin, Wieland und Ferguson haben den Menschen nach verschiednen Gesichtspunkten betrachtet, und müssen als gute Schriftsteller angemerkt werden. Auch H. F. Diez Betrachtungen über die sittliche Natur des Menschen. Halle 1773. 8. Wie auch Flögels Geschichte des menschlichen Verstandes, Breslau 1773. 8. Vergleichung des Zustandes und der Kräfte des Menschen mit dem Zustande und den Kräften der Thiere, in auserlesenen Anmerkungen über die Erziehung, die Naturgaben, die Künste und Wissenschaften, und die Religion. Aus dem Englischen J. B.

St. (Steinel) A. M. Frankf. und Leipz. 1768. 8. Briefe über die Thiere und den Menschen, aus dem Französischen, mit einer Vorrede von J. J. Engeln. 8. Leipzig 1774.

Merkurius,

In der Philosophie nimmt man dieses Wort auf eine zweyfache Art. Einmal verstehet man dadurch einen der himmlischen Planeten, der ein von Natur finstrer Körper ist; weil er aber sehr klein, auch nahe bey der Sonne ist, auch überdies gar geschwind fortgehet und sein Kreis sehr excentrisch, oder von dem Sonnenkreis allzu weit abstehet, so ist er gar schwer und selten zu sehen. Doch ist er gesehen worden 1631. von Gassendo, 1651. von Schackerley, einem Engelländer, 1661. von Hevelio, 167 . von Halley, 1690. von Fontaney und le Comte, und 1697. von de la Hire. Es ist der Merkurius der Sonne dreymal näher, als die Erde, deren Diameter dreymal; die Oberfläche aber neunmal größer dort erscheinen muß, daher denn auch neunmal mehr Licht und Wärme dem Merkurio, als uns, angedeihen kann. Man sollte also in demselbigen die sich zuweilen ereignende Sonnenmakuln am allergrößten und deutlichsten und zwar in Ansehung der Erde dreymal größer nach dem Diameter, und neunmal nach der Oberfläche, wie auch viel mehrere, als bey uns wegen der Nähe wahrzunehmen haben. Von der Länge der Tage und Nächte, die in selbigen seyn würden, kann man nichts gewisses sagen, weil dessen Bewegung um das Centrum, aus welcher man die Länge abnimmt, noch nicht hat können gefunden werden; unterdessen ist es richtig, daß dort ein Jahr kaum so groß, als bey uns ein Vierteljahr sey, indem er seinen Periodum zu absolviren nur 88. Tage zubringet. [Die Beobachtung des Durchgangs des Merkurs durch die Sonne im Jahre 1753. ist in den Hamb. Magaz. 12 B. S. 294 - 296. zu lesen. Sonst verdient Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 927 - 935. und S. 1028. verglichen zu werden.] Vors andere versteht man auch durch den Merkurius das Quecksilber, wovon unten der besondere Artikel aufzusuchen ist.

Messenrecht,

In einigen Handelsstädten werden berühmte Jahrmärkte Messen genennet. Das Recht, Messen und Jahrmärkte anzulegen, ist ein Stück desjenigen Rechts, das ein Fürst kraft der Majestät über die Güter der Unterthanen hat, so fern er gewisse Gesetze von der Erwerbung, Gebrauch und Verwaltung derselben geben und also selbige zur Wohlfahrt der Republik dirigiren kann, davon in dem natürlichen Recht bey der Materie vom Handel und Wandel geredet wird. [Vergleiche den Artikel Kaufmannschaft, und Jahrmarktsrecht und die daselbst befindlichen Schriften.]

Meßing,

Es machen einige einen Unterschied unter dem alten und neuen Meßing. Jenes sey das aurichalcum, dessen die Alten öfters gedächten, daß es wegen seiner Kostbarkeit und Rarität allen andern Erzen, auch so gar dem Gold vorgezogen worden, wie aus des Rhodigini lection. antiqu. lib. 10. cap. 49. und Salmuthi not. ad Pancirollum de rebus deperditis tom. 1. tit. 8. zu ersehen. Daß es ein besonderes Metall gewesen, sey wohl gewiß, wenn man gleich nicht sagen könnte, obs ein natürliches; oder ein künstliches gewesen. Andere aber leugnen dieses und behaupten, daß aurichalcum und orichalcum einerley sey, indem bey den Alten o und au gleichgültig gebraucht worden, und also beyde Wörter Bergerz bedeuteten, wovon auch Reimmann in der Einleitung in die histor. litterar. der Deutschen part. 3. sect. 1. p. 547. zu lesen ist. Das Meßing, das wir heut zu Tag haben, wird aus Kupfer durch schmelzen mit einem Zusatz von Gallmey bereitet, daß es eine schöne gelbe Farbe und eine mehrere Festigkeit bekommt, auch im Gewicht merklich vermehret wird, indem man vor 64. Pfund eingesetztes Kupfer 90. Pfund Meßing bekommt. Dieser Gallmey ist ein gegrabener gelber, doch nicht harter Stein, welcher wenn er gebrennet wird, einen gelben Rauch von sich giebet, und sonderlich zu Goßlar, Cöln und Aachen gefunden wird. Zu dem Meßingmachen braucht man einen grossen und weiten Platz, und in die dazu gemachten Oefen setzet man Schmelztiegel, deren gemeiniglich achte in die Runde herum gesetzet werden, in die man, wenn sie heiß sind, den Gallmey nach seinem gewissen Maaß schüttet, darauf nachgehends das klein geschlagene Kupfer gelegt wird, da dann die Tiegel neun Stunden lang in grosser Glut stehen müssen, und wenn die Materie geflossen, läßt man sie noch eine Stunde mit der Masse in ihrem Fluß und Gradirung stehen. Der also gebrannte Meßing wird entweder in eine Grube gegossen, und weil der Zeug noch warm, gebrochen und zu Stückmeßing; oder in steinernen Formen zu Tafeln und Platten gemacht. Diese werden von den Meßingschneidern zu breiten Schienen, oder Zainen geschnitten, und den Meßingschlägern übergeben, welche sie auf den Hammer, so durch Wasser getrieben wird, zu breiten Blechen; oder den Lengoldschmieden, die daraus dünne Blätter, wie ein Papier schlagen, und weil sie unter dem Hammer ganz schwarz hervor kommen, von den Meßingschabern, nachdem sie in einer weißen Lauge gebeitzet, mit den Schabeisen hell und glänzend gemacht wer-

werden. Man kann davon diejenigen lesen, die von den Metallen geschrieben, welche wir in dem Artikel davon angeführet haben.

Metall,

Wird von den Naturkündigern als ein lebloser Körper beschrieben, der aus einer vollkommenen Vermischung in den Klüften der Erden erzeuget, natürlich hart ist, im Feuer aber durch den Guß, oder Hammerschlag sich zwingen lässet. Die Chymici zählen nach der Zahl der Planeten sieben Metalle, deren jedem sie eines zueignen, als das Gold der Sonne, das Silber dem Mond, das Quecksilber dem Merkur, das Zinn dem Jupiter, das Kupfer der Venus, und das Bley dem Saturn; sie rechnen aber das Quecksilber auf eine uneigentliche Art unter die Metalle, weil selbiges die Eigenschaften des Metalls nicht an sich hat, und weder den Guß, noch den Hammer leidet. Auf solche Weise bleiben nur sechs Arten der Metallen, welche die Natur zeuget, die man theilet in vollkommene, dafür man Gold und Silber achtet, und unvollkommene, die entweder hart, wie Eisen und Kupfer; oder weich, wie Zinn und Bley. Von dem Ursprung der Metalle sind die Meynungen der Philosophen unterschiedlich. Die Aristotelici halten dafür, daß sie aus gewissen irdischen Ausdämpfungen, so durch Kraft der Sonnen, oder durch die Wirkung des unterirdischen Feuers aufgezogen und durch die Kälte in den tiefen Erdklüften wieder geronnen, entstünden; des Aristoteles Meynung aber selbst findet man lib. 3. meteorol. zu Ende. Cartesius stellet sich die Zeugung des Metalls wie die Zeugung des Regens und anderer wässerichten Luftgeschichten aus den Dünsten für, und sagt, daß um das Centrum der Erden grosse Klumpen Metall wären, welche von scharfen und beissenden Wassern aufgelöset und von der centralischen Erdwärme in die Höhe getrieben würden, nach und nach ihre Bewegung verlöhren und endlich in der obern Erdfläche sich hin und her an, oder zwischen den Steinen anhiengen und Adergänge formirten, welche, wenn sie gleich ausgehauen würden, von gleichen metallischen Ausdämpfungen von neuem könnten angefüllt werden. Daß die sonst schweren metallischen Dünste in die Höhe getrieben würden, solches könnte durch das Quecksilber befordert werden, welches sich gar leicht durch eine Wärme in eine Ausrauchung bringen lasse. Man lese hievon den Cartesium in seinen princip. phil. part. 4. §. 58. 59. und Rohault in dem tract. physic. part. 3. cap. 6. Die Chymici setzen zum Grund der Metalle das Quecksilber, und leiten ihren Unterschied von dem mehrern, oder wenigern Schwefel, der damit vermenget werden, dergestalt, daß, nachdem das Quecksilber so wohl, als der Schwefel in sich rein, oder unrein sind, und des einen mehr, oder weniger bey dem andern befindlich, dieses, oder jenes Mittel daraus erzeuget werde. Einige Neuere wollen, daß zu solcher Vermischung auch etwas von einem vitriolischen Salz komme. Man hat dreyerley Arten, die Güte der Metalle zu probiren, als eine physikalische durch den Probierstein und die Strichnadeln; eine chymische durch die Capellen, oder Probier-Ofen, und eine mechanische mit der Waage; da man durch das Wägen erforschet, ob ein Metall schwer oder leicht sey. Unter allen Metallen, die gefunden werden, ist das Gold das schwereste, und daher auch das dichteste. Nach demselbigen ist nichts schwerers, als das Quecksilber, welches zwar eigentlich kein Metall, wie schon erinnert worden; daher unter den Metallen nach dem Gold das Bley das schwerste, welches beynahe um den vierten Theil leichter, als dasselbige. Auf das Bley folget das Silber, dem das Kupfer an Schwere und Dichtigkeit sehr nahe kommt, gleich wie diesem das Eisen; unter allen aber ist das Zinn das leichteste. Die Metalle haben vielerley Nutzen, bey deren Betrachtung man des Schöpfers Güte und Weisheit erkennen kan. Denn sie dienen erstlich in der Medicin, daß man daraus, als vom Eisen und Gold, Arzeneyen wider die Krankheiten bereitet; hernach auch im gmeinen Leben, indem sie manchen Nutzen verschaffen, jedoch eines mehr, als das andere. Am nützlichsten ist uns das Eisen, welches wir beym Bauen, beym Hauswesen, allerhand Instrumenten daraus zu verfertigen, beym Fuhrwerk brauchen, daß wenn wir solches nicht hätten, wir gar schlecht würden zurecht kommen. Das Zinn braucht man zu den Gefässen, die man zum Genuß der Speise und des Tranks, auch andere Sachen daraus verfertiget, und weil solches einen Zusatz Bley bekommt, so wird auch dieses dadurch nützlich. Aus dem Kupfer macht man auch allerhand Instrumente, die man in der Haushaltung brauchet, und das Silber nebst dem Gold dienet zum Geld, wodurch Handel und Wandel füglich kann getrieben werden. In den Werkstätten der Künstler und Handwerker finden wir allerhand aus Metall verfertigte Werkzeuge, die auch in dem Krieg ihren Nutzen haben, wie dieses mit mehrern Wolff in den Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, part. 2. cap. 10. §. 220. pag. 435. sqq. gewiesen. Aus diesem ist nicht nur die Güte, sondern auch die Weisheit Gottes zu erkennen. Denn wie von dem vielfältigen Nutzen der Metalle jedermann überzeugt seyn kann, und daraus die Güte seines Schöpfers deutlich wahrnehmen muß; also siehet er auch, wie weislich er i aber

gehandelt, daß er nicht nur so mancherley Arten derselben; sondern auch jegliches in solcher Quantität erschaffen, daß es zum Gebrauch der Menschen zureichet. Manche wünschen zwar, wenn nur das Gold in grösserer Menge da wäre, welcher Wunsch aber in der That einfältig und abgeschmackt ist. Denn solche Menschen möchten doch bedenken, daß wenn das Gold so häufig, wie Steine anzutreffen, so würde auch solches seinen Werth verlieren, welcher aus dem Nutzen und Seltenheit einer Sache entstehet. Eben so thöricht kommt derer ihr raisonniren heraus, welche meynen, es sey gut, wenn gar kein Gold und Silber in der Welt wäre, indem man solches zur Ausübung allerhand Eitelkeiten anwende und dadurch dieselbigen unterhielte. Denn man schreibt die Schuld ohne Ursach dem Metall bey, die doch dem Menschen beyzulegen, und will dadurch gleichsam die Weisheit Gottes meistern; seine Gütigkeit aber nicht erkennen. Wie wir bisher von den Metallen gehandelt, welche die Natur hervor bringt; also pflegt man auch von den durch die Kunst zuwege gebrachten Metallen zu reden, bey welcher Materie zwar nicht alle einerley Meynung sind. Man beruft sich auf die Erfahrung, daß eine Verwandelung der Metalle statt habe, und ein unreifes und unvollkommenes in ein beßres, oder reiferes könne verwandelt werden, indem man aus Bley Zinn, aus Eisen Kupfer gemacht, auch das Meßing aus demselben bereite, derjenigen nicht zu gedenken, welche durch eine allgemeine Tinctur alle Metalle zur höchsten Vollkommenheit zu bringen, und in Gold zu verwandeln, sich getrauen, von welchem letztern Punkt oben der Artikel von der **Alchimie** nachzusehen ist. In **Bernards** nouvelles de la republique des lettres 1704. nov. p. 551. lieset man reflexions sur la transmutation des meteaux. Die Anzahl derer, welche von Metallen geschrieben, ist sehr groß, unter denen die Deutschen die erste und meiste Bemühung in Untersuchung der Metalle über sich genommen, welche auch die beste Gelegenheit dazu gehabt, indem Deutschland alle die übrigen Länder von Europa an Mannigfaltigkeit der Bergwerke und Mineralien übertrift. **Joh. Webster** ein Engländer, hat in seiner Muttersprache eine metallographiam verfertiget, und in derselbigen aus denen ältern und neuern Scribenten dasjenige, was zur Historie dieser Sache dienet, zusammen getragen; die Autoren aber, die von Metallen geschrieben, in drey Klassen eingetheilet. Zu der ersten rechnet er diejenigen, welche seiner Meynung nach über die Metalle nur speculiret; zu der andern aber die chymischen Scribenten, und zu der dritten die, welche sich selbsten in den Bergwerken umgesehen und aus der Erfahrung geschrieben, bey welchem Verzeichnis **Morhof** in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 29. ein und die andere Anmerkung gemacht. Andere machen unter diesen Scribenten den Unterschied, daß einige von den Metallen physisch; andere aber metallurgisch gehandelt, das ist, jene hätten die in dem unterirdischen Reich vorkommende Sachen beschrieben, ihre Eigenschaften erklärt und darüber philosophirt; diese aber hätten gezeiget, wie die Bergwerke zu bauen, die Mineralien an Tag zu bringen, zu probiren, zu schmelzen und zum Gebrauch des menschlichen Lebens zuzubereiten. Von beyden Arten wollen wir etliche anführen. Unter den Alten haben **Aristoteles** und **Plinius** ein und das andere von den Metallen angemerket, das aber nicht viel auf sich hat. Vor den ersten, der zu der Untersuchung der Metallurgie die Deutschen aufgemuntert, wird **Albertus M.** gehalten, welcher fünf Bücher de mineralibus et rebus metallicis geschrieben. Nach diesem führt **Morhof** in epistol. de transmutatione metallorum **Andreä de Solea** Schrift de incremento et decremento metallorum an, welche insgemein dem **Basilio Valentino** zugeschrieben werde. Der vornehmste, der zu Anfang des sechzehenden Seculi seinen Fleiß hierinnen bewiesen, ist **Georgius Agricola**, welcher zu Chemnitz sich befand, und da schöne Gelegenheit hatte, die unterirdischen Körper zu betrachten, und selbige zu beschreiben, wie wir denn von ihm fünf Bücher de ortu et caussis subterraneorum und zwey de veteribus et nouis metallis haben. Diesem fügen wir den alten frommen Theologen, **Joh. Mathesius** bey, welcher eine Bergpostill unter dem Titel Sarepta geschrieben, die von den Liebhabern der Metallurgie hoch gehalten wird, weil er ein Mann war, der sich auf das Metallwesen wohl verstund, davon die beyden Nürnbergischen Editionen 1571. und 1587. in fol. die besten seyn sollen, wiewohl sie ziemlich rar werden. Man erzählt, daß er diese Bergpredigten in einem Berghabit, als Schachtmütze und Grubenkleid, welches ihm die Gewerken verehret, allemal gehalten. Es kommen weiter für **Christophori Encelii** Werkgen de re metallica, **Andr. Cesalpins** de metallicis und **Athanasii Kirchers** mundus subterraneus, davon aber die Gelehrten, welche dieses Werk betrachtet, zu urtheilen pflegen, daß man dasjenige darinnen nicht fände, was man nach dem Titel darinnen anzutreffen vermeyne. Mehrere Ehre hat sich desfalls **Joh. Joachim Becher** erworben, dessen physica subterranea ein bekanntes Buch, von dem der Herr **Stahl** eine verbesserte und vermehrte Edition den Liebhabern dieser Wissenschaft mitgetheilet. Wir können weiter hinzu fügen **Ulysses Aldrovandus** museum metallicum; **Löhneissens** Bericht von Bergwerken; **Erkers** Beschrei-

Beschreibung derjenigen Sachen, so in der Tiefe der Erden wachsen; von Schönbergs ausführliche Berginformation; Kellners kurz abgefaßtes sehr nüz- und erbauliches Berg und Salzwerkbuch: Kirchmayers instructiones metallicas, anderer, auch der chymistischen Schriften nicht zu gedenken, von denen man noch nachsehen kan Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 2 part. 2. cap. 29. und in der epistola de transmutatione metallorum, welche p. 245. dissertat. academicar. stehet: Reimmann im Versuch einer Einleitung in die historiam litterariam der Deutschen part. 3. sect. 1. pag. 530. sqq. von Rohr in der compendieusen Haushaltungsbibliothec cap. 10. §. 17. pag. 413. und in der Physicalischen Bibliothec cap. 8. §. 6. pag. 137. Struv. in bibliothec. philosoph. cap. 5. §. 16. Zu Leipzig ist Joh. Wolffgangs. Künstels dissertatio medico-chymica de salibus metallorum; praesertim auri et mercurii 1711. heraus gekommen, davon die acta eruditor. 1711. pag. 214. zu lesen. In eben den actis 1718. pag. 49. wird auch Nachricht gegeben von Michaelis Mercati metallotheca, welches Lancisius zu Rom 1717. ediret und 1720. p. 169. von dessen Appendice, der 1719. gedrucket worden. Es ist aber zu merken, daß dieser Autor das Wort Metall in weitern Verstand nimmt, und unter andern, darunter auch unterschiedene Arten der Salze, die Steine u. s. f. fasset. Die Scribenten von den Rechten eines Fürsten in Ansehung der Bergwerke und Metalle, werden in der bibliotheca juris imperantium quadripartita pag. 223. erzählet. [Metalle werden diejenigen undurchsichtigen dichten glänzenden Körper genennt, welche vor allen die gröste Schwere haben, und nach verschiedenen Graden des Feuers in Fluß kommen. Sie lassen sich entweder auf dem Ambos, ohne zu zerreißen, dehnen, nachdem sie gereiniget worden, oder sie springen unter dem Hammer. Jene heißen vollkommene, diese aber unvollkommene oder Halbmetalle. Oft findet man Metalle schon gediegen, das ist, in der metallischen Gestalt. Doch sind gewöhnlicher maßen fremde Dinge mit allen Metallen vermischt, welche abgeschieden werden müssen, ehe sie die Eigenschaft eines vollkommenen Metalls erhalten. Erde, Salze, brennliche Theile sind damit vermischet, und so lange diese Vermischung dauert, so nennt man die Körper Erze, aus welchen durch die Kunst die Metalle geschmolzen werden. Zu den Halbmetallen gehören 1) der Zink, welcher ein weißblaulichter Körper ist, von schiefrigt würfelichten Blättern auf dem Bruche, der sich einigermaßen durch den Hammer treiben läßt. Er fließt, sobald er glühet, bey verstärktem Feuer steigt ein Rauch auf, der sich an andere Körper wie eine Wolle anlegt. Sein eigentliches Erz ist Gallmey. 2) Wißmuth scheinet ein würflichtes Gewebe zu seyn, dessen Würfel aus Blättern, die auf einander liegen, bestehen. Er ist das sprödeste Halbmetall, und an Farbe gelblicht. Er wird gediegen gefunden. Wenn er aber mit andern und allerhand fremden Bergarten vermischet ist, daß man ihn nicht sichtlich erkennen kan, so heißt man einen solchen Körper Wißmutherz. Gemeiniglich steckt der Wißmuth im Kobolte. Die Wißmuthblüthe hat eine Pfirschblüth Farbe. 3) Spießglaßkönig ist weißlicht von Farbe, sehr spröde und hart. Er fließt nicht eher, als bis er ziemlich glühet. Spießglaß ist das Erz von ihm. Rothes purpurfarbenes Spießglaß ist rar. 4) Arsenic wird sowohl zu den Halbmetallen, als auch zu den Salzen gerechnet, weil man ihn durch 30 mal so schweres kochendes Wasser auflösen kan. Man hat ihn in Gestalt eines Pulvers, da er weiß und halb durchsichtig ist. Thut man ein brennliches Wesen hinzu, so kann man ihm die halbmetallene Gestalt wieder geben. Er fließt, doch nicht dünne im Feuer, und geht als ein starker, nach Knoblauch riechender Dampf davon. Er wird gewachsen und in den mehresten Silbererzen gefunden. Eigentlich ist der Mißpickel sein Erz. 5) Kobolt hat eine graue etwas gelblichte Farbe, fast wie Wißmuth, und ein blättrigtes Gewebe. Wenn er genug geröstet ist, so färbet er das Glaß blau. Sein Erz kan nicht genau beschrieben werden. Der blaue Farbenkobolt hat bald ein zartes strahlichtes, bald ein körnigtes Gewebe, mit einer glatten Oberfläche. Bisweilen ist er lichtgrau und glänzend, als ein Halbmetall, bisweilen hat er eine dunkle schwärzlichte Farbe. Wenn sein Arsenic weggetrieben wird, so bleibt eine feuerbeständige Erde zurück, welche blaue Stärke oder Schmalte heißt. Die Koboltblüthe hat ein zartes stralichtes Gewebe, fast wie Spießglaß, und auf ihrer Oberfläche eine schöne Purpurfarbe, welche aber hineinwärts grau oder bleyfarbig wird.]

Metallurgie,

Durch dieses Wort, welches aus dem Griechischen zusammen gesetzet ist, verstehet man die Kunst, die Wissenschaft mit den Metallen umzugehen; oder auch die wirkliche Bemühung, die man deswegen übernimmt. [Ausser denen im vorhergehenden Artikel angeführten und hieher gehörigen Schriften, verdienen vorzüglich noch genennt zu werden, J. Andr. Cramers ars docimastica. Lugd. Bat. 1744. welche von Chr. Ehregott Gellert in die deutsche Sprache übersetzt worden ist. Gellert hat auch eigne Anfangsgründe der Metallurgischen Chimie in Leipz. 1750. heraus-

herausgegeben. Siehe auch Joh. Gottsch. Wallerii elementa metallurgiae chemicae. Und am weitläuftigsten handelt hievon, Christ. Andr. Schlüter im gründlichen Unterricht von Hüttenwerken, und seinem Probirbuche. Braunschw. 1738.]

Metaphysik,

Dieses Wort ist von den Philosophen der alten, mittlern und neuern Zeiten, in verschiedenem Verstand gebraucht worden, und kan deswegen nicht überhaupt erklärt werden. Bey dem Aristoteles findet man solches nicht; sondern ist von Theophrasto, oder Andronico Rhodio, wie man insgemein dafür hält, bey Gelegenheit seiner Bücher τῶν μετὰ τὰ φυσικά eingeführet worden, s. Dreier disp. 3. in prim. phil. §. 1. welche Bücher füglich in drey Theile, als in προθεωρίαν, θεωρίαν und ἐπιθεωρίαν mögen getheilet werden. In dem ersten wird von den allergemeinsten Terminis; in dem andern von den edelsten Substanzen, Gott und den Engeln, und in dem dritten von beyden zugleich Wiederholungsweise gehandelt. Es kan dieses Wort einen doppelten Verstand haben, daß das Wörtgen μετὰ entweder supra, weil sie von solchen Sachen handelt, so noch über die natürlichen Dingen sind; oder post bedeute, weil diese Wissenschaft nach der Physik, oder Naturlehre erfunden worden. Aristoteles hatte mit seinen Metaphysischen Büchern ein ganz ander Absehen, als man nachgehends damit gehabt. Er trug darinnen vornemlich die Geisterlehre vor, und nennte die Methaphysik eine scientiam entis quatenus ens, lib. 4. c. 1. metaph. wodurch er das erste Wesen, oder die erste Substanz, nemlich Gott verstunde, daher es auch kam, daß sie schlechterdings die Philosophie lib. 4. metaph. cap. 2. 3. lib. 6. cap. 1. πρώτη φιλοσοφία, die erste oder vornehmste Philosophie lib. 4. metaph. cap. 5. 7. lib. 6. cap. 1. σοφία, die Weisheit lib. 1. cap. 1. 2. metaph. ingleichen die Theologie lib. 6. metaph. cap. 1. genennet wurde. Es war die Methaphysik nichts anders, als die Lehre von der natürlichen Erkenntniß Gottes, in deren Eingang die Abhandlung vom Wesen und dessen Eigenschaften überhaupt vorkam, war auch schon unter denen Philosophen vor Aristotelis Zeiten bekannt, da man sich durch die Erkenntniß der natürlichen Dinge auf was höhers, heiligers und herrlichers leiten, und sich also durch die Beschaulichkeit zu der Thätlichkeit, durch die Geschöpfe zum Schöpfer, durch die Natur zu den übernatürlichen Herrlichkeiten erwecken liesse. Zu den Zeiten der Scholastiker verlohr die Metaphysik von ihrem ersten Wesen so viel, daß sie nichts, als die ehmalige blosse προθεωρίαν des Aristotelis in sich begriffe und sich in ein elendes Vokabelbuch verwandeln muste. Diese scholastische Metaphysik ist ein philosophisches Lexicon dunkler Kunstwörter vor diejenigen, die lieber dunkel, als deutlich reden wollen, und bestehet aus vielen unnützen Abstraktionen, die an und vor sich nicht den geringsten Nutzen schaffen. Inzwischen haben sich die metaphysischen Termini in alle Fakultäten eingeschlichen, daß man sie nunmehro nicht wohl entbehren kan, und dürfte sonderlich ein Theologe in Lesung vieler theologischen Bücher schlecht zu recht kommen, wenn er nicht die scholastische Sprache verstünde, wie denn auch der methodus caussarum in vielen juristischen Büchern gebraucht worden. Der Herr Thomasius meynet, daß diese Metaphysik einem Beflissenen der Rechte wenig helfe, und wo sie aufhöre, da fange sich die Kezermacherische und Zanktheologie an, in den cautel. circa praecognita iurispr. cap. 12. §. 2. nebst dem Lange in seiner medicina mentis p. 6. cap. 4. 5. p. 692. sqq. der ebenfalls gar übel auf sie zu sprechen; und ob schon die meisten der neuern Philosophen erkannt, daß gar viele unnütze und abgeschmackte Sachen darinnen stecken; so haben sie solche doch in Ansehung der vielen Bücher, darinnen dergleichen Wörter fürkommen, nicht gänzlich für unnöthig ausgeben können. Die Schriften, die hieher gehören, sind fast unzählich, davon man in des Spachii nomenclat. pag. 334. Bolduani bibl. philos. pag. 356. 461. Draudii bibl. classic. vol. 1. p. 1417. Gesners pandect. l. 15. pag. 238. Lipenii bibl. philos. p. 920. Morhofs polyhistore logico et metaphysico tom. 2. l. 5. p. 512. sqq. Struvens bibl. philos. c. 4. §. 6. Nachricht findet. Unter andern können darinnen dienen Scheibler in opere metaphysico, Velthem in metaphysic. Hebenstreit in philos. prima. Donati in methaphysic. visuali, welche beyde letztere als gute Handbücher in diesem Stück zu recommendiren sind.

Zu den neuern Zeiten, da unterschiedene philosophische Reformationen gewesen, hat das Wort Metaphysik auch verschiedene Zufälle erdulden müssen. Viele begriffen darunter die Lehre von dem Wesen, oder von dem Ente, und dessen Eigenschaften, und sonderten die natürliche Theologie davon ab, und verwiesen sie in eine neue Disciplin, welche sie die Pnevmatik, oder Geisterlehre nennen. Andere haben sie Ontologie, ingleichen Ontosophie geheissen, und gleichfalls die Geisterlehre davon getrennet. Noch andere haben die natürliche Religion hieher gezogen und einige verstehen hierunter eine Wissenschaft des allgemeinen Wesens aller Dinge und deren Hauptunterschied des Geistes und der Materie, und halten dafür, daß sie eine Erkenntniß des Wesens, des Geistes und der Materie könnte genennet werden,

wie

wie dieses alles aus der Historie der Metaphysik mit mehrern zu ersehen. D. Rüdiger instit. erud. p. 361. ed. 3. verstehet durch die Metaphysik diejenige Lehre, welche von den ersten Principiis der Disciplinen solche Sachen fürtrage, die ausser denen selbstständigen natürlichen Principiis von ihnen könnten angegeben werden, um so wohl von jenen Principiis selbst, als von Gott recht zu disputiren. Er theilet sie in die Ontologie, die von den erschaffenen Principiis handelt, und in die Metaphysik in engerm Verstand, oder in die natürliche Theologie. Man lese hier Clerici Vorrede zu seiner Ontolog. und Joh. Christ. Langens dis. de doctrinae metaphyc. laudibus, vitup. natura, vsu, precio et cultu nach; ingleichen was Buddeus in obseruationibus in elementa philosophiae instrumental. p. 482. sqq. angeführet. [Ich gebe von der Metaphysik den Begriff, daß sie eine philosophische Wissenschaft sey, welche die ersten materiellen Gründe der menschlichen Erkenntniß oder aller anderer Disciplinen in sich fasse. Ist sie eine philosophische Wissenschaft, so muß sie aus den Begriffen die Wahrheiten herleiten. Solche Wahrheiten heissen aber Vernunftwahrheiten. Folglich trägt die Metaphysik Vernunftwahrheiten vor. Weil aber alles dasjenige, was aus dem bloßen Begriff der Dinge gefolgert wird, allen Gegenständen zukommt, die solchen Begriff an sich haben, oder unter selbigen stehen, so sagt man, daß die aus Begriffen gefolgerten Sätze allgemeine Wahrheiten seyn. Sonach muß die Metaphysik auch allgemeine Wahrheiten vortragen. Es enthält ferner die Metaphysik die materiellen Gründe anderer Wissenschaften in sich: das ist, solche Gründe, auf welche man in andern Disciplinen weiter bauet, aus selbigen schließet, sie weiter bestimmt. Hierdurch unterscheidet sich die Metaphysik von der Logik, als welche nur die formellen Gründe oder Regeln vorträgt, nach welchen man Wahrheiten findet, beurtheilet, auslegt u. s. w. wie schon Alex. Gottlieb Baumgarten gar wohl eingesehen hat. Doch es enthält die Metaphysik nur die ersten materiellen Gründe in sich, wodurch angezeigt wird, daß der letzte Grund aller Wahrheiten anderer Wissenschaften in den metaphysischen Sätzen, oder die letzten Fundamentalsätze und maiores propositiones, zu suchen sey. Wenn ich sage, die Metaphysik enthalte den Grund von allen andern Disciplinen, so ist solches von den metaphysischen Sätzen zusammen genommen zu verstehen. Manche Sätze enthalten den letzten Grund in sich von der Theologie, manche von Rechtsgelehrsamkeit, andre von der Arzenywissenschaft u. s. w. Nach diesen gegebenen Begriff muß die Metaphysik von den Eigenschaften des Möglichen handeln, welches man Philosophiam primam zu nennen pflegt. Sie muß von Substanzen sowohl überhaupt, als nach den Hauptarten derselben Vortrag thun. Jenes giebt die Ontologie. Dieses aber, oder die Hauptarten der Substanzen geben die Monadologie, welche von den einfachen Dingen handelt, wohin auch als untere Fälle die Psychologie, welche von der Seele handelt, und die Pnevmatik oder Pnevmatologie, welche von Geistern handelt, gehören. In wiefern aber von dem unendlichen Geiste oder Gott ein philosophischer Vortrag geschiehet, nennet man es die natürliche Gottesgelahrheit. (theologiam naturalem.) Betrachte ich die zusammengesetzte Dingen, so pflegt man die Somatologie, welche von Körpern, und die Mechanologie, welche von Maschinen handelt, dabey auszuführen. Alle diese Theile geben die Metaphysik, und auf solche Art hat Daries seine Metaphysik abgehandelt. Doch erklärt er die Metaphysik nur durch eine Wissenschaft von den Substanzen und den allgemeinen Arten derselben, und hält die Philosophiam primam vor einen Theil, welcher der Metaphysik vorausgesetzt werden müsse. Ploucquet in Tübingen hält die Metaphysic auch vor eine Wissenschaft von den Substanzen, daher sein Tractat. de substantiis eine Metaphysik ist. Feder in seiner Logik und Metaphysik, erklärt sie durch eine Wissenschaft von allgemeinen Vernunftwahrheiten, welche in den andern Theilen der Weltweisheit als Grundsätze gebraucht und voraus gesetzet werden. Mir scheinet aber dieser Begriff zu weit zu seyn, und auch auf die Logik u. s. w. zu passen. Man könnte auch wohl die Metaphysik durch eine Wissenschaft erklären, in welcher das höchste Geschlecht der menschlichen Erkenntniß (oder das Denkbare) nach allen Hauptarten bestimmt und entwickelt würde, wohin die Erklärung des Kammerr. Schlettwein in seiner Metaphysik zielet. Wolff, Reusch, und verschiedene andere halten die Metaphysik vor eine Wissenschaft von der Ontologie, Cosmologie, Psychologie, und theologia naturali, welches jedoch eher eine Abtheilung der metaphysischen Theile als eine Erklärung zu nennen ist. In der Cosmologie tragen sie die Lehrsätze der Monadologie, Somatologie und Mechanologie mit vor, und die Sätze der Philosophiae primae kommen theils in der Ontologie, theils in der Cosmologie zerstreuet, vor. Neuester Zeit redet man auch mit Daries von dem Staate Gottes (de ciuitate Dei) als einem Theil der Metaphysik, in welchem von den Rechten, die Gott auf die Welt und Geschöpfe hat, gehandelt wird. Doch könnte man diese Lehre auch bequem in der natürlichen Gottesgelahrheit mit abhandeln. Von metaphysischen Schriftstellern sind ausser denjenigen, welche sogenannte Cursus

sus oder Encyclopedien geschrieben haben, wohin Joh. Clericus, Joh. Friedr. Buddeus, unser Hr. Verfasser, J. C. Gottsched, S. C. Hollmann, J. H. Winkler, J. E. Wüstemann und andere gehören; noch sind zu bemerken Joh. Jac. Syrbius, G. Bernh. Bülfinger, in dilucid. de Deo, anima et mundo, Christian Aug. Crusius, J. C. Schubert, Andr. Böhme, Eschenbach, Gunnerus, Carl Gotth. Müller, G. F. Meier, J. B. Basedow Philalethie, Canz medit. philos. in 4. Lamberts Architektonik. Vergleiche auch den Artikel Atheist und die Schriftsteller daselbst. Siehe mein historisch kritisch. Lehrbuch der theoret. Philosophie. 1774. 8. Vorerrin. §. 3. f.]

[Metempsychosis, siehe Seelenwanderung.]

Meteora,

Ist ein griechisches Wort, dessen sich die Naturkündiger bedienen. Es kommt her von dem Wort μετέωρος, welches so viel als sublimis. Man versteht dadurch die Luftgeschichte, Begebenheiten, Zeichen, davon oben gehandelt worden; indem man aber auch die Erdbeben mit darunter rechnet, so geht man von der natürlichen Bedeutung ab, nach deren μετέωρον nur einen hohen und über der Erden in der Luft erzeugten Körper bedeuten kan. [Vergleiche den Artikel: Luftzeichen.]

Methode,

Ist ein griechisches Wort, welches überhaupt eine gewisse Art und Weise, nach welcher man mit einer Sache umgehet, bedeutet. In der Philosophie machten die Peripatetici einen Unterschied unter der Methode und unter der Ordnung, daß nemlich jene mit dem Beweis einer Sache; diese aber mit der richtigen Zusammenstellung der Beweisthümer beschäfftiget sey, ingleichen, daß die Ordnung zu einer ganzen Disciplin; die Methode hingegen zu jedem Theil derselben gehöre, sagten auch, daß die Ordnung der Erkenntniß zu Hülfe komme, und dieselbe befördere; die Methode aber solche zu wege bringe, und wirklich vorstelle, s. Thomasii philosoph. aulic. cap. 10. §. 1. auf welchen Unterschied gar nicht zu sehen, und vielmehr ein richtiger Grund, wie die Methode in Ansehung der gelehrten Wissenschaften einzutheilen, zu suchen ist. Man kan die verschiedenen Disciplinen der Gelehrsamkeit entweder überhaupt nach ihrem ganzen Bezirk, wie sie von uns mögen erkannt oder erlernet werden; oder insonderheit, so fern sie als Stücke der wahren Gelehrsamkeit anzusehen, betrachten, und mithin die Methode in eine allgemeine, welche zeiget, wie man seine Studien einzurichten, und in eine besondere, so mit der Wahrheit zu thun hat, eintheilen, welche leztere sich wieder in zwey besondere Arten abtheilen lässet. Denn alle wahre Gelehrsamkeit bestehet in einer judicieusen Erkenntniß der Wahrheit, welche auf eine gedoppelte Art kann erkannt werden, daß wir entweder Wahrheiten erfinden; oder dieselben beurtheilen, welches nach einer gewissen Ordnung geschehen muß, die man die Meditationsmethode nennen kann. Doch wie ein Mensch verpflichtet ist, seine erkannte Wahrheiten auch andern mitzutheilen, und die menschliche Glückseligkeit dadurch befördern zu helfen; also braucht man auch eine gewisse Ordnung, nach der man seine Gedanken andern fürstellen möge, welches die Vorstellungsmethode wäre, so auch von einigen schlechterdings die Methode genennet wird. Beyde haben ihr Absehen auf die Wahrheit, und weil die Logik diejenige Lehre ist, welche von der Erkenntniß des wahren und falschen überhaupt handelt, so ist leicht abzunehmen, warum die Logikenschreiber zum Theil von der erstern, zum Theil auch von der andern, und also von beyden in ihren logischen Schriften gehandelt, nachdem die lezteren auch die Unterweisungskunst darinnen fürgetragen.

Die Meditationsmethode betreffend, so ist man zwar jederzeit bemühet gewesen, gewisse Arten anzuweisen, wie ein Mensch seine Gedanken in der Erkenntniß des wahren und falschen einzurichten habe; man hat aber nicht durchgehends den fürgegebenen Nutzen verspüren können. Aristoteles handelt davon in seinen Büchern τῶν ἀναλυτικῶν, worinnen er diese Materie nach einiger Urtheil auf das gründlichste abgefasset, wo er von seinen Auslegern nur richtig wäre erkläret worden, zu dem Ende auch der Herr Weigel die analysin Aristotelicam ex Euclide restitutam geschrieben, und sich angelegen seyn lassen, die Wichtichkeit dieser Aristotelischen Lehre deutlicher vor Augen zu legen. Nizolius de rerum principiis et vera ratione philosophandi ist nicht wohl darauf zu sprechen, und obschon Morhof in polyhist. litt. lib. 2. c. 7. §. 14. sqq. seine Gedanken daher verdächtig zu machen sucht, daß er aus Haß gegen Majoragium wider den Aristotelem seine Feder geschärfet, so thut doch dieses zur Sache nichts, da ein jeder selbst bey genauer Prüfung dieser Aristotelischen Bücher befinden wird, wie die sich darinnen befindenden Meditationen nicht hinlänglich, und alles auf das unordentlichste fürgetragen sey.

Doch noch schlimmer haben sich in diesem Stück die Peripatetiko-Scholastici aufgeführet, welche nicht nur die Aristotelischen Gedanken beybehalten; sondern auch noch viel unnützes dunkeles und vergebenes Zeug mit eingemischet, wie der Herr Thomasius in introduct. ad philos. aulic.

olic. cap. 10. §. 5. sqq. angemerket hat. Die Ramisten machten mit ihren Locis Topicis und Dichotomien groß Aufhebens; kamen aber ebenfalls nicht auf den rechten Grund der Meditation, welche Methode Digbäus in zweyen Büchern widerleget haben soll, nach Anführung des Morhofs in polyhist. litterar. lib. 2. cap. 7. §. 21. Die Lullianische Kunst ist an sich selbst, wenn sie recht anatomiret wird, auch gar mager, wodurch in Erkenntniß des wahren und falschen wenig zu erhaschen seyn wird; und ob schon vor diesem die Methode nach den vier metaphysischen caussis eine große Hochachtung behauptet hatte, so sind doch heut zu Tage deren wenige, welche sich deren bedienen wollen. Was Baco de Verulamio lib. 6. de augment. scient. cap. 2. von der Methode und dessen verschiedenen Arten saget, ist dunkel, auch unordentlich abgefasset, woraus niemand leicht die Ordnung im meditiren erlernen wird. Cartesii besondere Schrift de methodo ist kurz, trägt die beyden Arten der analytischen und synthetischen Methode für, appliciret alles auf die Mathesin, und hat Gelegenheit gegeben, daß man die mathematischen und philosophischen Principia zu schließen gar zu sehr vermischet, und wie die meisten Logici, sonderlich der Auctor artis cogitandi part. 4. cap. 2. sqq. dem Cartesio gefolget, so ist in den neuesten Zeiten darinnen nicht viel verbessert worden; sondern man hat die analytische und synthetische Methode, welche schon die Peripatetici hatten, und die erstere den practischen; die andere aber den theoretischen Wissenschaften beylegten, s. Scheibler in opere logic. part. 4. cap. 18. Aeckermann in system. logic. lib. 3. cap. 27. Jacobi Thomasii erotemat. logic. cap. 53. auf die mathematische Disciplinen gezogen, und nach der synthetischen anfangs gleich die ersten Grundsätze aufgesuchet, und aus denselben nach und nach mehr Wahrheiten hergeleitet, die weniger von Natur bekannt gewesen, bis man stuffenweis endlich auf ganz besondere Wahrheiten gelanget; nach der analytischen aber eine besondere Frage aufgeworfen, dieselbe in alle ihre Umstände unterschieden und eingetheilet, jedweden derselben besonders betrachtet, und wenn weiter in einem Umstand sich mehrere geduffert, auch diese alle in fleißige Betrachtung genommen, bis man dadurch Stuffenweis auf einige allgemeine Regeln hinaus gekommen, durch welche man auf die Frage eine allgemeine und gewisse Antwort geben können, davon die erstere, weil sich deren vornemlich die Mathematici bedienet, auch schlechterdings die mathematische Methode genennet wird, in deren Ausführung und Vorstellung sich Tschirnhauß in seiner medicina mentis vor andern viele Mühe gegeben, und von beyden werden auch in den Logiken verschiedene sowohl allgemeine, als besondere Regeln angemerket, s. Clericum in logica part. 3. cap. 1. sqq. und Buddeum in philos. instrum. part. 1. cap. 4. §. 23. sqq. Es haben einige von der Eintheilung der Methode in eine synthetische und analytische nicht viel halten wollen, und sagt Thomasius in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 12. §. 31. es sey mit den Grillen von dieser Methode eben so bewandt, als wenn zwey Zänker an einer Tafel säßen, und stritten mit einander, ob es besser wäre, daß man den ersten Schnitt in den Flügel, oder in die Keule, von unten hinauf; oder von oben herunter, auf der rechten, oder linken Seite thäte, und die andern Gäste versuchten alle diese Arten an den aufgetragenen Hünern und verzehrten sie, weil diese sich darüber zankten. Daher sey nur diese einzige Regel vom Methodo: ordne eine Erweisung, oder eine Erfindung der Wahrheit, wie du willst, mache es nur nicht ungeschickt und lächerlich. So macht auch Titius de arte cogitandi cap. 15. §. 8. sqq. wenig Staat davon u. ärgert sich insonderheit an den Wörtern συνθέσεως und ἀναλύσεως, conf. Gerhard in delineation. philos. ration. lib. 2. cap. 8. §. 30. sqq. Was diese beyde griechische Benennungen betrift, so hat man sie freylich nach der Etymologie nicht zu schätzen, da sie etwas anders anzeigen; weil aber gleichwohl der langwierige philosophische Gebrauch da ist, so kan man es wohl dabey bewenden lassen, wenn nur die Sache selbst ihre Richtigkeit hat, wie Bernhard Lamy in seinen elementis matheseos anmerket. Denn so viel ist ausgemacht, daß nachdem die Wahrheit entweder eine ganz gewisse, oder wahrscheinliche ist, und beyde von uns auf eine zweyfache Art können erkannt werden, wenn wir sie entweder erfinden, oder beurtheilen, eine gewisse Ordnung in den Gedanken auch nach der göttlichen Absicht mit den Fähigkeiten des Verstandes müsse beobachtet werden, folglich etwas ganz anders ist, wenn ich aus einem Principio einen Schluß mache, als wenn ich einen Schluß aus dem Principio zeige, und weise, daß derselbe daraus fliesset, zu welchem Ende die synthetische und analytische Methode gar füglich beyzubehalten sind, wo man sie nur vernünftig brauchet, und von den scholastischen Grillen reiniget. Nemlich werden aus gewissen Principiis Schlüsse gezogen, so ist es die synthetische Methode; prüfet man Schlüsse nach ihren Principiis, so heißt es die analytische, welche beyderseits entweder in demonstrativen; oder wahrscheinlichen Wahrheiten statt haben, da man denn dorten von oben herunter; hier aber von unten hinauf geht, und obschon diese Erklärung mit dem gewöhnlichen Begriff, daß man in der synthetischen vom allgemeinen auf das besondere, und in der analytischen vom besondern auf das allgemeine komme, in der Haupt-

Hauptsache übereinstimmt, indem ein Principium gemeiner als eine Conclusion; so hat man doch mehrentheils den Unterschied der ganz gewissen und wahrscheinlichen Wahrheit aus den Augen gesetzet, und nachdem man den mathematischen und philosophischen Vernunftschluß mit einander vermischet, die mathematische Methode gemißbrauchet, den rechten Gebrauch aber der analytischen und synthetischen Methode nicht genau eingesehen, wie die beyden besondern Artikel davon ausweisen.

Die Vorstellungsmethode ist die Art und Weise, wie man die erkannte Wahrheiten andern entweder mündlich; oder schriftlich mittheilen, und sie darinnen unterweisen soll. Sie hat eine gedoppelte Absicht 1) auf die Sache selbst, welche fürgetragen wird, und weil man entweder ganze Disciplinen, oder partikuläre Materien fürzutragen pfleget, so meynt man, es sey die Methode entweder universal; oder partikulär. Jene wäre wieder entweder synthetisch, wenn man die gehörigen Principien seze, und daraus die Schlüsse zöge; oder analytisch, wenn man besondere Conclusiones vorstelle, und solche nach den Principiis examinire; diese aber brauche man, wenn man eine Disputation, Responsum, Deduction, Exceptionsschrift u. d. g. mache, und seine Gedanken wieder auf verschiedene Art fürstelle. Unserm Bedünken nach kan man auf eben die Art, wie man meditiret hat, seine Gedanken fürstellen, wir mögen nun eine ganze Disciplin, oder eine besondere Materie fürtragen. Denn da kan man ganze Wissenschaften, so fern sie nach ihrem theoretischen Wesen betrachtet werden, entweder synthetisch, wie es D. Rüdiger in der ganzen Philosophie gethan; oder analytisch, nach Art des D. Buddei und Clerici in ihren Physiken abhandeln, und also entweder gewisse Principia setzen, und daraus Schlüsse machen: oder vorher besondere Wahrheiten und Conclusionen anführen, und solche nach ihren Grundsätzen prüfen, und wie sich die Sache mit ganzen Disciplinen verhält, also gehets auch mit besondern Materien daraus an, da man nur sehen muß, ob es ein ganz gewisses; oder nur wahrscheinliches Objekt sey. Ist es ein Objektum, dabey eine ganz gewisse Wahrheit statt hat, so legt man nach der synthetischen Art Definitiones und Divisiones, aus diesen Axiomata, und hieraus Schlüsse dar; wo man aber mit wahrscheinlichen Dingen zu thun hat, so sucht man allerhand Umstände zusammen, und macht daher einen solchen Schluß, daß noch ein und der andre Zweiffel übrig bleibet. In der analytischen Methode, so die gewöhnlichste Art im Lehren, beweisen, oder widerlegen wir etwas, so entweder zur Demonstration, oder wahrscheinlichen Wahrheit gehöret. Die demonstrative Wahrheiten beweisen wir durch die Definitiones, und diese durch die Sinnlichkeit; eines andern Satz aber widerlegen wir aus seinen Definitionen und Divisionen, und wenn wir solche selbst zugeben, so heißt es Demonstration κατ᾽ ἀλήθειαν; wo nicht, so ist es die Demonstration κατ᾽ ἄνθρωπον, welche Definitiones und Divisiones widerleget werden können, theils durch die Sinnlichkeit, so die Deduction ad impossibile ist; theils durch einen offenbar falschen Schluß, welches in theoretischen Sachen Deductio ad absurdum, in praktischen hingegen Deduction ad incommodum heißt, s. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 4. c. 4. und in institut. erudit. p. 225. ed. 3. Auf diese beyde Arten beruhet nun das Hauptwerk der Methode in Ansehung der Materie, nach welchen alle Themata entweder mündlich, oder schriftlich können und müssen von rechtswegen abgehandelt werden. Man kan sich aber dieser Methode auf eine gedoppelte Art bedienen: einmal offenbar, wenn man schlechterdings die verschiedenen Stücke, wie sie auf einander folgen, hinsetzet, und solche ausdrücklich von einander unterscheidet; hernach verdeckt, da man sich im Discours, oder in der Schreibart allerhand oratorischen Zierraths bedienet, allerhand Anmerkungen einstreuet, daß mans den ersten Anblick nach nicht so gleich merket, in was vor Ordnungen die Gedanken auf einander folgen, welches absonderlich in Schriften geschieht. 2) Auf die Beschaffenheit der Zuhörer oder Leser, die nach einem gedoppelten Zustand zu betrachten sind: a) in Ansehung ihres Verstandes und ihrer Fähigkeit, so fern sie entweder in einer Wissenschaft schon etwas begriffen, und des Gebrauchs ihres Verstandes fähig worden; oder die ersten Grundsätze lernen wollen, und noch von keinem sonderlichen Nachsinnen sind, daher die Methode in eine acroamatische und exoterische eingetheilet wird, welche beyde Arten schon bey den alten Philosophen bekannt waren, davon Zeidler de gemino veterum docendi modo acroamatico et exoterico, Ferrarius de sermonibus exotericis, Goldastus in epistola de cryptica veterum philosophorum disciplina nachzusehen sind, nebst andern, welche Fabricius in bibliothec. graec. lib. 3. cap. 6. p. 176. und in bibliographia antiqu. cap. 19. §. 5. p. 616. angeführet. Die erstere, als die acroamatische, braucht man bey Leuten, die schon etwas gelernet; die andere hingegen bey Anfängern und Unwissenden, bey denen man auf allerhand Arten zu denken, wie sie die Sache am leichtesten fassen mögen, dahin denn gehöret die Lehrart durch kurze Lehrsätze, wenn man nur bloße Schlüsse, oder auch Principia ohne Ordnung vorbringt, dergleichen die Sprüche der alten Philosophen, besonders der so genannten sieben Weisen

Weisen waren, ingleichen durch Frag- und Antwort, welche Methode, zumal bey der mündlichen Unterweisung, wenn der Zuhörer wenig sind, und solche recht gebraucht wird, sehr nützlich ist, indem man ihnen dadurch die Sache nicht allein leichter beybringen; sondern sie auch ausforschen kan, wie weit sie in der Erkenntniß kommen sind, s. **Thomasium in Ausübung der Vernunftlehre** cap. 2. §. 113. seqq. Ausser dem hat man noch andere Arten, als durch Unterredungen, wenn man redende Personen einführet, so sich in Schriften zuweilen gar bequem thun läßt, indem man manche Wahrheit den Leuten verdeckt beybringen kan, die man sonsten so nackend vorzutragen anstehen würde, dazu aber ein besonderes Geschick gehöret; durch Sinnbilder und Rätzel, darunter ehemals Pythagoras seine Moral fürtrug, durch lehrreiche Gedichte, wie viele, so wohl ältere, als neuere die moralische Lehren auf solche Weise fürzustellen gesucht, von denen eine Nachricht bey dem **Fabricio** in bibliothec. graec. lib. 2. cap. 9. §. 14. zu finden, welches auch mit der Politik geschehen, und dann durch Geschichte und Exempel, welches **Paschius** in Absicht auf die Moral in seinem schönen Werk de variis modis moralia tradendi weiter ausgeführet hat. Doch diese und andere Arten lassen sich nicht durchgehends mit gleichem Nutzen appliciren, und scheinet der Weg durch Sinnbilder und Gedichte weit beschwerlicher und verdrießlicher zu seyn, als wenn man die Sache in ihrer natürlichen Gestalt fürstellet, und wo man die historischen Bücher mit einigem Vortheil brauchen will, so ist wohl eine theoretische Erkenntniß voraus zu jenen nöthig: b) in Ansehung ihrer Affecten, ob die Zuhörer, oder Leser, damit eingenommen, folglich in Vorurtheilen, die ihren Ursprung von dem verderbten Willen haben, stecken? Denn sind sie von Vorurtheilen befreyet, und sind ehrliche Liebhaber der Wahrheit, so bedienet man sich bey ihrer Unterweisung der natürlichen Ordnung; herrschen aber wo die Affecten, so muß ein Lehrer die Klugheit brauchen, und durch oratorische Gründe die Gemüther seiner Zuhörer, oder Leser auf seine Seite bringen, folglich soll man auch die Redekunst verstehen. Aus diesem allen erkennen wir so viel, daß obschon die Meditation und Vorstellung nach der göttlichen Absicht solle verknüpft seyn, dennoch nicht alle Menschen zu beyden geschickt, angesehen die Vorstellung eine besondere Geschicklichkeit erfordert, daß nicht allein die Methode; sondern auch die Expreßion das Werk ausmacht. Sonst hat man auch noch eine Methode, die methodus arbitraria, ingleichen quodlibetaria genennet wird, wenn man alles, wie es einem fürkäme, ohne Ordnung zusammen nehme. Bey den Scholasticis war diese Methode üblich, daher sie auch quodlibetaria genennet worden, indem sie von unterschiedenen theologischen Materien ohne Ordnung Disputationen also anstellten, daß sie nach Art der alten Academicorum, oder Scepticorum nichts entschieden, und andern Freyheit liessen, quodlibet bonum, eine Meynung, welche sie wolten, zu impugniren. Der erste Urheber der quodlibetorum soll Gvalterus gewesen seyn, welchem Thomas de Aquino gefolget, und quaestiones quodlibeticas duodecim hinterlassen, wovon **Buddeus** in isagoge ad theolog. vniuersam lib. 2. cap. 1. §. 10. p. 365. handelt. Man lese **Thomasium** in philosoph. aulic. cap. 12. in der **Ausübung der Vernunftlehre** cap. 2. **Gerhard** in delineatione philos. rationalis lib. 2. cap. 8. 9. 10. **Buddeum** in philosoph. instrum. part. 3. c. 1. **Syrbium** in institut. philos. rational. part. 1. cap. 13. nach.

Methodologie,

Wird die Lehre von der Unterweisung, wie man andern seine erkannten Wahrheiten mittheilen soll, genennet, indem das Hauptwerk auf die Ordnung, nach welcher man seine Gedanken andern fürstellet, ankommt. Sie heißt auch sonst Didactic, und wird von den neuern Logikenschreibern in der Logik abgehandelt; als welche die Lehre von der Wahrheit, die man nicht nur für sich erkennen, sondern, wo sie erkannt worden, auch andern mittheilen müsse, und diese Communication nach gewissen Regeln einzurichten habe, fürträget. Wolte man das Wort im weitern Sinn nehmen, so könnte man darunter überhaupt die Lehre von der Methode verstehen, sofern solche sowohl eine gewisse Ordnung im Meditiren; als in der Vorstellung der Meditation, oder der Gedanken anzeige. Die hieher gehörigen Scribenten sind in dem Artikel Unterweisung zu finden.

Metoposcopie,

Ist eine Kunst, da man aus der Beschaffenheit der Stirn und der darauf sich befindenden Lineamenten den Menschen ihre vergangene und künftige Schicksale, so wohl glückliche, als unglückliche saget, und beruhet auf den Gründen der Chiromantie, davon am gehörigen Ort gehandelt worden. Man lese **Svetonium** in Tito cap. 2. **Henr. Cornel. Agrippam** de vanitate scientiarum cap. 34. **Klausing** de pseudomathemat. §. 24.

Microcosmus,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, welches eine kleine Welt bedeutet, dessen sich zuweilen die Philosophen bedienen, und auf solche Art den Menschen nennen. Wenn dieses

dieses auf gewisse Maße und Gleichnißweise geschieht und verstanden wird, so mags wohl hingehen. Die Paracelsisten nennen den Menschen auch so; sie meynen aber, er mache eine mittlere Welt zwischen der himmlischen und elementarischen natürlicher Weise aus, indem er beyder theilhaftig sey, und was in jener eigentlich und wirklich enthalten, befinde sich bey ihm gleichfalls geistlich und in der Kraft. Anno 1709. ist zu Leipzig Eberti Differt. de homine microcosmo heraus kommen.

Microscopium,

Ein Vergrösserungsglas, ist ein dioptrisches Instrument, welches aus einem, oder mehrern auf eine gewisse Rundung geschliffenen Gläsern bestehet, dadurch die kleinsten Dinge, und die sonst den blossen Augen fast unsichtbar sind, groß und erkenntlich vorgestellet werden. Man hat zweyerley Arten von solchen Gläsern, einfache und zusammen gesetzte: davon jene aus einem Glase bestehen, diese aber aus mehrern zusammen gesetzt werden. Der Nutzen derselben ist ungemein groß, durch deren Gebrauch man allerhand Observationen angestellet, und dadurch vieles in der Natur zu erkennen Anlaß gegeben. Sonderlich haben darinnen besondern Fleiß angewendet Robert Hooke, ein Engländer, und Anton von Leuwenhoek zu Delft. Jener hat in englischer Sprache 1665. eine micrographiam herausgegeben, und indem er zur Vermehrung u. Ausbesserung der Naturwissenschaft vermittelst der Vergrösserungsgläser vortrefliche Anleitung gegeben, so hat er sich dadurch grossen Ruhm erworben. Die Autoren der actor. eruditorum 1707. p. 150. indem sie dieses Engländers opera posthuma, welche 1705. zu London Richard Waller ediret, recensiren, gedenken, daß D. Christoph Pincker eine lateinische Uebersetzung von dieser micrographia hinterlassen habe. Der andere Leuwenhoek hat sich durch seine microscopischen Observationen auch sehr berühmt gemacht, ohnerachtet er niemals studieret. Er hat selbige in Briefen, die er in holländischer Sprache entweder an die königliche Societät in England, darinnen er als ein Mitglied aufgenommen worden; oder an andere Gelehrte, mit denen er bekannt worden, abgefasset, beschrieben. Diejenigen, die er an gedachte königliche Societät geschickt, sind nicht nur ins Englische übersetzet, und in die philosophical - transactions hin und wieder mit eingerückt worden, sondern man hat auch von selbigen verschiedene Theile lateinisch herausgegeben. Denn drey von solchen Briefen kamen 1685. unter dem Titel: anatomia et contemplatio nonnullorum naturae inuisibilium secretorum zum Vorschein, worauf 1687. funfzehn andere folgten, und zwar unter dem Titel: anatomia seu interiora rerum cum animatorum, tum inanimatorum, ope et beneficio exquisitissimorum microscopiorum detecta variisque experimentis demonstrata, dazu noch 1689. der dritte Theil, oder die continuatio epistolarum datarum ad longe celeberrimam regiam societatem Londinensem kam, und 1719. wurden deren noch 46. lateinisch gedruckt, die man bisher noch gar nicht gehabt, davon die Ueberschrift ist: epistolae physiologicae super compluribus naturae arcanis, vbi variorum animalium atque plantarum fabrica, conformatio, proprietas atque operationes nouis et hactenus inobseruatis experimentis illustrantur et oculis exhibentur. Ausser diesen hat ein anderer Engländer Henricus Powerus 1664. obseruationes microscopicas und Johann Franciscus Griendel ab Ach micrographiam nouam, siue nouam et curiosam variorum minutorum corporum singularis cuiusdam et nouiter ab auctore inuenti microscopii ope adauctorum et miranda magnitudine repraesentatorum descriptionem zum Vorschein gebracht. Wir haben noch viele andere gelehrte Werke der berühmtesten Leute, darinnen sie die durch die Vergrösserungsgläser erkannten und entdeckten natürlichen Dinge beschrieben haben. Denn Franciscus Rödi hat unterschiedene Flöhe der Vögel, und Läuse der Thiere durch die Microscopia entdecket, davon der Abdruck in seinen experimentis circa insectorum generationem zu finden ist, die erst Italienisch zu Florenz; lateinisch aber zu Amsterdam heraus kommen sind; Marcellus Malpighius gab 1621. zu London seine anatomicam descriptionem bombycis et anatomen plantarum heraus; Franciscus Fontana hat unter seinen obseruationibus coelestibus und terrestribus auch den fünften Traktat mit dieser Materie angefüllet, darinnen er sonderlich de microscopio Neapoli vulgato handelt, und Schwammerdam hat sich durch seine historiam insectorum große Ehre erworben, anderer zugeschweigen, welche in dem neuen Büchersaal der gelehrten Welt part. 5. p. 364. sqq. angeführet werden. Unter die neuesten gehört der Hr. von Wolff, welcher im dritten Theil der nützlichen Versuche, dadurch zur genauern Erkenntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird, cap. 6. p. 272. viele Anmerkungen, die er beym Gebrauch der Vergrösserungsgläser gemacht, mitgetheilet. Man hat auf verschiedne Art die Microscopia verfertiget. In den actis eruditorum 1685. p. 478. wird eines von Carolo Antonio Tortono und 1686. p. 371. ein anders von Josepho Campano beschrieben; von demjenigen aber, welches Christian Gottlieb Hertel erfunden, auch davon 1712. eine lateinische Beschreibung ediret, kann man auch besagte acta eruditorum 1713. p. 315. nachsehen, in denen 1704.

p. 358. nicht weniger eine Vorstellung derjenigen, die Jakob Wilson gemacht, aus den transactionib. philos. Anglican. zu finden. Bey uns werden auch diejenigen, welche Herr Teuber in Zeitz und Herr Leutmann verfertiget, hoch gehalten, von welchen beyden eines der Herr Wolff am besagten Ort beschrieben hat. Anno 1718. ist zu Paris von Joblot description et usage de plusieurs nouveaux de microscopes in zwey Theilen heraus kommen. Im ersten Theil erzählt der Autor die Mittel, die er angewendet, die Microscopia zu mehrerer Vollkommenheit zu bringen, einige neue zu erfinden, und die bequemste Arten, sie zu gebrauchen, zu entdecken. Im andern will er wichtige Fehler der gewöhnlichen Microscopien anzeigen, und giebt eine Beschreibung und Abriß von vierzehn Arten derselben; die aber nicht alle neu sind. Von dem ersten Erfinder dieser Gläser giebts verschiedene Meynungen, indem eine jede Nation die Ehre der Erfindung haben will. Die Italiener geben den Fontanam, ihren Landsmann, als Urheber an, welcher Meynung auch Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 3. §. 5. ist. Die Holländer legen diese Erfindung dem Jan van Mittelburg zu, da hingegen andere dieses dem Kircher zuschreiben, wovon Borellus in seinem Traktat de vero telescopii inventore, der 1655. zu Haag heraus gekommen ist, p.19. kann gelesen werden. Es kann seyn, daß man an verschiednen Orten zugleich darauf gefallen, da der eine Anlaß gegeben, der andere die Sache zu Stande gebracht, und der dritte noch was zu verbessern gefunden, wie es in dergleichen Dingen zu geschehen pfleget. Man lese Valentini museum museorum part. 3. cap. 16. p. 64. sqq. und Paschium de inventis nov-antiquis cap. 7. §. 4. p. 525. [Vom einfachen u. zusammengesetzten Microscop, von Spiegel- und von Sonnen-Microscop können Succows Briefe an das schöne Geschlecht S. 173-185. u. dessen Naturlehre §. 434. 438. 444. gelesen werden. Besonders auch Petr. van Musschenbrök introductio ad philosophiam naturalem, §. 1945-1953. Ferner Jo. Ernst Basil. Wiedeburg diss. de microscopio solari. Erlang. 1755. Emendatio laternae magicae ac microscopii solaris, auct. Euler, in comm. petrop. nov. T. III. p. 363. Emendatio microscopii solaris, auct. Aepino ebend. T. IX. pag. 316. und Zeiher seine Abhandlung ebend. T. X. p. 299. ingleichen Heinrich Backers Beyträge zum nützlichen Gebrauch und Verbesserung des Microscopii, aus dem Englischen übersetzt; Augsb. 1754. und vielerley Arten von Microscopen findet man gesammlet, abgezeichnet und beschrieben in Mart. Frob. Ledermüllers Nachlese seiner microscopischen Gemüths- und Augenergötzung, die Winterschmidt in Nürnberg 1762. heraus gegeben hat. The constructiones of Timber from its early growth; explained by the Microscope, by John Hill fol. London 1770.]

Miethkontract,

Ist ein beschwerlicher Kontract, wenn einer sein Gut, oder Arbeit, zu eines andern Nutzen und Gebrauch um einen gewissen Zins oder Lohn zu verdingen bewilliget. Er hat große Verwandtschaft mit dem Kaufkontract. Denn was beym Kauf der Preis und das Eigenthum der Sachen ist, das ist bey der Miethe der Lohn, und die Freyheit die Sache zu gebrauchen, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 18. Nach den unterschiedlichen Sachen, deren Gebrauch man einem überlässet, entstehen verschiedene Benennungen dieses Kontracts. Denn wenn man jemanden ein Landgut zum Gebrauch und Nutzen gegen Bezahlung überlässet, so heißet es eine Verpachtung, und der es gebraucht, heißt ein Pachter, oder Pachtmann; dasjenige aber, was uns davor gezahlet wird, wird die Pacht genennet, welche entweder in baarem Geld, oder in Korn, Vieh und andern Früchten zu bestehen pfleget. Wird einem ein Haus, oder Zimmer zur Wohnung auf eine Zeitlang überlassen, so bleibet der Name Miethe, oder Vermiethung, und der es gemiethet hat, heißt der Miether, oder Miethmann; das Geld aber, so davor gezahlet wird, wird der Hauszins, oder Miethe genennet. Wenn man den Gebrauch seines Geldes einem andern überläßt, und davon jährlich, monatlich oder wöchentlich ein gewisses bekommt, so heißt es sein Geld auf Zinsen austhun, oder ausleihen. Das Geld, so man austhut, wird ein Kapital, und die Zinsen werden auch Interesse oder Renten genennet. Verdingt sich einer bey jemand zur Arbeit oder Dienst, so heißt das Geld, das er davor bekommt, der Lohn, oder Sold, Besoldung. Entweder werden die Contrahenten über einer gewissen Miethe, Pacht, Zins oder Lohn ausdrücklich eins, und so dann hat es seine Richtigkeit; oder wenn dieses nicht geschicht, so haben sie sich wenigstens stillschweigend verglichen, sich nach dem Gebrauch des Orts, wo sie sich befinden, zu richten. Die Pflichten anlangend, so muß 1) derjenige, der eine Sache vermiethet, solche in brauchbaren Stand setzen, und die von dem Miethmann aufgewendete Unkosten erstatten: dieser aber ist hinwiederum schuldig, sich der Sachen, als ein guter Haushalter zu gebrauchen, und die Miethe, Pacht oder Zins zur bestimmten Zeit richtig zu bezahlen; auch allen durch seine, oder der Seinigen Verwahrlosung verursachten Schaden zu ersetzen. Gehet die gemiethete Sache ohne Schuld des, der sie gemie-

gemiethet, zu Grunde, ehe die Zeit, auf welche sie gemiethet, verflossen, so ziehet man von der Miethe so viel ab, als der Abgang der Zeit, da man die Sache nicht hat gebrauchen können, austräget. Man hat auch einen Unterschied zu machen, unter dem gewissen und bestimmten, und unter dem ungewissen Nutzen einer Sache. Im ersten Fall gehet der Schade über denjenigen, der es vermiethet, z. E. man miethet ein Haus, und dasselbe wird von ohngefehr, ehe die Zeit der Miethe aus ist, abgebrannt. Im andern Fall aber, wenn ein Gut ungewisse Einkünfte hat, so gereicht die Fruchtbarkeit dem Pachter zum Gewinn; die Unfruchtbarkeit aber zum Schaden, und kan er so wenig wegen der Unfruchtbarkeit von dem Pacht etwas abziehen, als er wegen der Fruchtbarkeit schuldig ist zuzulegen, maßen der Ueberfluß des einen Jahrs den Mangel des andern zu ersetzen pfleget. Es sey denn, daß ganz ungewöhnliche Zufälle den Schaden verursachten, als Krieg, allgemeiner Mißwachs, welche billig auszunehmen sind, weil nicht zu vermuthen, daß der Pachter dergleichen Fälle über sich nehmen wollen, s. **Pufendorf** de iure nat. et gent. lib. 5. cap. 6. §. 2. 3. mit **Barbeyracs** Noten pag. 64. sqq. tom. II. **van der Müelen** ad Grotium c. l. und **Willenberg** in sicilim. iur. gent. prudent. lib. 2. cap. 12. qu. 25. 2) wenn jemand eine Arbeit von einem andern über sich nimmt, so muß er solche zu rechter Zeit liefern, und vor den durch seine Verwahrlosung entstandenen Schaden stehen: 3) wer sich in eines andern Dienste begiebt, der muß solche treulich ausrichten. Wird er durch Krankheit und andere Fälle verhindert, seine Dienste zu thun, so erfordert die Liebe, ihm dennoch seinen völligen Lohn zu geben, ob man wohl von Rechtswegen etwas abziehen könte, s. **Titium** ad Pufend. de offic. hom. et ciu. obs. 378. und **Remmerichs** Pufend. enucleat. p. 155.

Milch,

Ist ein weisses, süsses und fettes Naß, so in den Brüsten der Weiber und in den Eytern der Thiere gezeuget wird, ihre junge damit zu nähren. Von dem Ursprung derselben in den Körpern sind die Meynungen unterschiedlich, indem sie einige unmittelbar von dem Nahrungssaft; andere von dem Geblüt herleiten. Die Eigenschaften einer guten Milch sollen seyn, daß sie eine rechte Consistenz, natürliche Farbe, Geschmack und Geruch habe. Von der Consistenz der Milch ist nichts gewisses zu schliessen, weil solche von der unterschiedlichen Speise und Trank, ja von dem Alter selbst sehr verändert wird; die natürliche Farbe ist weislich; der Geschmack süß, und was den Geruch betrift, so wird diejenige vor die beste gehalten, welche gar keinen Geruch hat. Der Nutzen der Milch ist sehr groß, und giebt uns des Schöpfers Weisheit und Gütigkeit gar sehr zu erkennen. Denn er hat es so weislich geordnet, daß in den Brüsten der Weiber und Eytern der Thiere sich die Milch einfinden muß, wenn sie die Kinder und ihre Jungen zur Welt bringen, damit solche dadurch mögen ernähret werden, welches eben zugleich einen Beweis abgiebt, daß die Weiber, die im Stande sind, ihre Kinder selbst zu stillen, solches billig thun sollen. Doch dient die Milch den erwachsenen auch zur Speise und Nahrung, so fern man sie nicht nur trinket; sondern auch zu allerhand Speisen brauchet, und Butter und Käse daraus bereitet. Sie wird auch zur Arzney genommen, wie die bekannten Milchkuren bezeugen. **Lipenius** in bibliothec. philos. pag. 778. führet an den **Baricellum** de lactis, seri et butyri vsu, Neap. 1603. und den **Pallierium** de vera lactis genesi et vsu, Genev 1663. und **Kohr** in der compendieusen physicalischen Bibliothek cap. 9. p. 168. **Conrad Gesner** de lacte et operibus lactariis 1541. Von dem Nutzen der Milch sehe man nach acta eruditor. 1685. p. 83. [Was die Milch, welche aus den Speisen entstehet, und welche auch Milchsaft genennt wird, betrift, davon siehe den Artikel, **Dauung**.]

[Milchstraße,]

[Dieses Wort bedeutet eine ganze Menge von Sternen am Himmel, welche wegen ihrer allzugroßen Entfernung mit bloßen Augen nicht sichtbar sind, sondern einen blassen irregulär laufenden Schein geben. Die alten Poeten haben gedichtet, es sey diese Milchstraße ein Ueberbleibsel der Milch so die Göttin Juno soll verschüttet haben. Andere sagen, es sey die Spur, auf welcher die Riesen den Himmel gestürmet, und vom Jupiter niedergestürzt worden. Noch andere meynen, es sey die Heldenstraße, auf welcher die vergötterten Menschen in den Himmel aufstiegen. Die alten Philosophen konnten sich auch keinen rechten Begriff von diesen Sternen machen, und verfielen auf wunderliche Einfälle, welches nicht zu verwundern ist, da sie noch keine tüchtigen Fernröhre hatten. **Ricciolus** in Almag. Nov. L. VI. c. 23. p. 475. erzählet diese Meynungen. Jedoch hat schon **Demokritus** bey dem **Plutarch** de placitis philosophor. L. III. c. 1. und **Ptolomäus** L. VIII. c. 2. gemuthmaßet, daß diese Milchstraße Sterne seyn möchten, welche hernach bey dem Gebrauch der Fernglässer, **Galiläus** in Nuncio sidereo pag. 16. zur Gewißheit gebracht hat.]

Milz,

Ist ein inwendiger Theil, so zu den Eingeweiden des Körpers gehöret. Sie liegt

bey

bey dem Menschen im Unterleibe an der linken Seite zwischen den kurzen Rippen und dem Magen. Die Grösse ist unterschiedlich. Insgemein wird dessen Länge fast sechs quere Finger gerechnet, die Breite drey, und die Dicke einen. Sie wird bisweilen doppelt, auch dreyfach gefunden. Die Farbe derselben richtet sich nach dem Alter. In denen, die noch wachsen, ist sie [illegible] röthlich; in den erwachsenen wird sie schwärzlich; doch mehr in den ältern, als jüngern. Bey den Alten soll sie bleyfarbigt seyn, doch meynen etliche, daß solches nicht von der Natur käme. Mit ihrem hohlen Theil vereinigt sie sich mit dem Netz, und durch dessen Darzwischenkunft mit dem Magen und der linken Niere. Ihr innerliches Wesen ist locker, und ob es schon schwammig und voller Höhlen zu seyn scheint, so besteht es doch nur aus sehr vielen und überaus kleinen Aesten der zertheilten Milzpuls- und Blutader, die durch ein zellichtes Gewebe, wie durch die künstliche Maceration am besten dargethan werden kann, mit einander verbunden sind. Von aussen umgiebt sie eine einfache Haut, die eigentlich vom Peritonäo entspringt. Ehedessen glaubte man, es wären in der Milz sehr viele kleine Drüsen, daher man auch den Nutzen dieses Eingeweides denenselben vorzüglich zuschrieb. Es giebt aber über den Gebrauch der Milz verschiedene Meynungen und noch scheint derselbe nicht vollkommen bekannt zu seyn. Einige geben für, sie sey deswegen gebildet, damit sie das Aderwasser vom Blute sondern möchte, daher sie wieder einen doppelten Nutzen schliessen. Einmal, sofern das Blut, das zu der Leber gehen will, durch die große Menge des Wassers gereiniget worden, so könne es die gallichte Feuchtigkeit, mit der es vermischet sey, desto besser in den Drüschen fahren lassen; oder daß der Nahrungssaft, nachdem das Aderwasser von der Milz in das gemeine Behältniß gebracht worden, vollkommener gemacht werde. Andere glauben, es werde eine sonderliche Feuchtigkeit in den Milzdrüschen abgesondert, welche sich nochmals in die Löchergen ergiesse, und von dannen in die Milzblutadern befördert werde, da solche die Pfortader annehme und sie zur Leber führe, wo sie zur Absonderung der Galle gebraucht werde. Noch andere sprechen ihr alle, wenigstens nöthige Verrichtung ab, indem ein Hund, dem die Milz ausgeschnitten, beym Leben bleibe, und alle Bewegungen, wie vorhin, behalte, dergleichen auch an Menschen bemerket worden. In dem journal des sçavans 1719. ianuar. p. 91. wird Antonii Fizes dissert. de hominis liene sano recensiret. Antonius Deusingius handelt in disquisitione anti - Sylviana p. 129. seqq. de vsu lienis. Car. Drelincourt de lienosis. [Der wahrscheinlichste Nutzen der Milz ist wohl vorzüglich dieser, daß, indem das sich in der Milz anhäuffende Blut durch den, mit Speisen angefüllten Magen fortgepreßt und zur Leber gebracht wird, in derselben das, vom Netzgekröse und von den übrigen Eingeweiden zurückkommende dicke, ölichte und zu Stockungen geneigte Geblüte verdünne, den Stockungen desselben vorbeuge und zu Absonderung einer guten und flüßigen Galle behülflich sey; welches um so mehr zu vermuthen stehet, weil das Blut durch Länge der Zeit, die es sich, vorzüglich wenn der Magen leer ist, in der Milz verweilet, etwas dünner und laugenhafter wird. s. Haller. Elem. Physiol. c. h. Tom. VI. p. 385 - 426. Sonst hielt man auch die Milz für den Sitz des Lachens. s. J. Zach. Platneri Prolus. de risu a Splene; in oper. Tom. II. p. 95. und f.]

Mine,

Ist ein französisches Wort, dessen wir uns in Ermangelung eines Deutschen, wodurch die darunter begriffene Idee könnte ausgedrücket werden, bedienen müssen. Es bedeutet aber die ordinaire Disposition des Angesichts, oder diejenige Gestalt desselben, die ein Mensch seinem Humeur nach ohne eine besondere Intention zu machen pfleget, welches ein Stück des besondern Exterieur des Menschen ist, dabey die Artikel Exterieur, Air und Port nachzulesen sind, s. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Max. 14. pag. 100.

Mineralien,

Haben ihren Namen von minera, wodurch man einen Erdschollen verstehet, die ein und andere Art entweder von Salz, oder Schwefel, oder Metall mit sich führet, auch damit den Ort selbst, wo solche Dinge ausgehauen werden, benennet. Es pflegen aber die Physici das Wort Mineralien nicht auf einerley Art zu brauchen. Denn zuweilen nimmt man selbiges im weitern Sinn, und verstehet durch die Mineralien die in dem Eingeweide der Erde verborgene irdische Körper, welche man auszugraben pfleget, als Metalle, Steine, Salze und Erden, wenn man unter andern das ganze Reich der Natur in regnum animale, vegetabile und minerale eintheilet, nach welcher Bedeutung auch die Steine und Metalle als Arten der Mineralien angesehen werden. Doch nimmt man auch dieses Wort in was engerm Verstand, daß man die Steine und Metalle davon ausschließet; was aber eigentlich darunter zu begreifen, darüber erklären sich die Naturkündiger nicht auf einerley Art. Denn einige fassen alsdenn darunter alle irdische Körper, die keine Steine und Metalle sind, und theilen sie in drey Ordnungen ab, in die feste, weiche und flüßige, in welchen letztern auch das Quecksilber gerechnet

rechnet werde. Die andern wären mehr oder weniger hart, nachdem sie mehr, oder weniger Salz und Erde hätten, darunter die mancherley Salze, Farben, die entweder gegraben, oder aus Bergarten bereitet würden, Kreiden, Thonerden, und nach einiger Meynung auch der Bernstein gehörten. Andere wollen auch nicht die Salze und die Erdsäfte darunter begreifen. Von der Sache selbst und einer jeden der vornehmsten Arten ist am gehörigen Ort gehandelt worden, weswegen wir hier von den Mineralien noch überhaupt nur dieses anmerken, daß sie sehr grossen Nutzen haben, und uns die Gütigkeit des Schöpfers zu erkennen geben. Denn zu geschweigen, wie sie uns in der Arzeney zu statten kommen, so brauchen wir das Salz bey der Speise zur Würze und wider die Fäulniß; den Schwefel, wenn wir Feuer machen, oder ein Licht anzünden wollen; den Vitriol zur Dinte; den Agtstein zu räuchern, daß wenn uns gleich solche Dinge geringe scheinen, so müssen wir doch überlegen, wie wir dran seyn würden, wenn wir diese oder jene Sache zu unserm Gebrauch nicht hätten, welches uns Anlaß giebt, die Güte und Weisheit Gottes desto mehr zu erkennen. In der Kunst wird der Alaun vielfältig bey den Farben gebraucht, und die Maler machen ihre Oelfarben größten Theils aus Mineralien. Schwefel und Salpeter sind die vornehmsten Ingredienzien des Pulvers, und werden in allen Feuerwerksachen nöthig erfunden, s. Wolffs Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge part. 2. cap. 10. §. 219. wobey nur zu merken, daß wenn man von dem Nutzen der Mineralien redet, und diesen oder jenen Körper darunter rechnet, es darauf ankomme, wie man das Wort nimmt. Außer den physischen Handbüchern und Systematen hat man auch besondere Schriften von den Mineralien. Einige haben überhaupt davon gehandelt, als Georgius Agrikola de ortu et caussis subterraneorum in fünf Büchern, und in einem andern Werk de natura fossilium; Vlyss. Aldrovandus in musaeo metallico, Bonon. Bernh. Caesius de mineralogia Lugd. Athanasius Kircherus in mundo subterraneo, welches zwar ein schlechtes Buch ist; Becher in physica subterranea, König in dem regno minerali, nebst mehrern, von denen Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 29. und Rohr in der compendieusen physikalischen Bibliothek cap. 8. §. 6. seq. zu lesen. Mineralogische Belustigungen 1-6 Band, Leipzig. Andere haben die Mineralien eines gewissen Lands beschrieben, als Joh. Jakob Baier in ὀρυκτογραφία Norica, siue rerum fossilium ad minerale regnum pertinentium in territorio Norimbergensi eiusque vicinia obseruatorum succincta descriptione 1708. Johann Kentmann in nomenclatur. rerum fossilium, quae in Misnia praecipue et in aliis quoque regionibus inueniuntur, welches in des Gesneri Werk de fossilibus mit zu finden; ingleichen Friedr. Lachmund in oryctographia Hildesheimensi, siue admirandorum fossilium, quae in tractu Hildesheimensi reperiuntur, descriptione, 1669. Gottlieb Friedr. Mylius in des unterirdischen Sachsens seltsamen Wundern der Natur Leipzig 1709. Eduardus Luidius in lithophylacii Britannici ichnographia, siue lapidum aliorumque fossilium Britannicorum singulari figura insignium distributione classica, London 1689. wiewohl in solchen Büchern vieles beschrieben wird, das eigentlich zu den Mineralien nicht gehöret, wenn man das Wort in genauerm Verstand nimmt. Zu Erfurt ist 1697. unter Kiesslingio eine Disputation gehalten worden, deren Titel ist admiranda naturae in regno minerali. [Vergleiche die Schriften unter dem Artikel: Naturgeschichte.]

[Mineralische Wasser,]

[Heissen diejenigen Wasser oder Quellen, welche durch diese oder jene metallische Theilgen, oder Salze vermischet sind, und einen sehr merklichen und von gewöhnlichem Wasser verschiedenen Geschmack äussern. Nach Verschiedenheit der Mischung bekommen sie unterschiedene Nahmen. Einige sind salzigt, andere säuerlich, bitter, alkalisch. Wir rechnen dahin, die Salzquellen, solche werden vor Adern des Meeres, die einigermaßen das harzige Wesen abgelegt haben, welches dem Meersalze anzukleben pfleget, gehalten, und aus solchen siedet man das gewöhnliche Kochsalz. Die Gesundbrunnen, die ein geistiges Wesen enthalten, sie sind mit Alcali, mit der Säure des Vitriols, des Kochsalzes, des Salpeters, und oft mit einer Eisenerde vermischt. Der Unterschied dieses vermischten Grundstoffs giebt ihnen verschiedene Kräfte, und der Ort, wo sie gefunden werden, giebt Gelegenheit zu diesen und jenen Benennungen. Es gehören dahin das Selterwasser, das Pyrmonter, das Spaawasser und so w. s. C. Lucas Versuch von Wassern und Joh. Friedr. Zückert systematische Beschreibung der Gesundbrunnen in Deutschland. Vergleiche die Rubrik: Brunn. Die Cementquellen sind auch Brunnen, welche vorzüglich metallische Theile enthalten, si sind Wasser, welche die Vitriolsäure merklich enthalten, und Kupfertheile aufgelöst haben. Leget man Krucifixe, Nägel und andere Körper von Eisen gemacht, hinein so werden deren Theile nach und nach aufgelöst, und die Kupfertheile präcipitiren. Sie präcipitiren sehr langsam, und wenn bey dem Wasser keine heftige Bewegung ist, so können sie sich in eben der Ordnung

und in eben der Lage senken, in welcher sich vorher die Eisentheile befanden. Daher kömmt es, daß man nach einiger Zeit die Gestalt des vorigen Körpers, jedoch als Kupfer erhält. Ehemals glaubte man, daß das Eisen in Kupfer verwandelt werde. Die neuern Physici aber leugnen eine eigentliche Verwandlung des Eisens in Kupfer, und erklären das gedachte Phänomen als eine Wirkung der Präcipitation, und daß sich nur so viel Kupfer aus der Cementquelle senke, als eingelegtes Eisen aufgelöset worden. Man wird wohl thun, wenn man den ganzen Artikel: Brunn nachliest.]

Mißgeburt,

Ist eine natürliche Geburt, die von der gewöhnlichen Ordnung und Gestalt ihrer Art abweichet, welches auf viererley Art geschehen kann. Denn entweder fehlt ein nöthiges Glied; oder es ist ein überflüßiges da; oder es steht nicht an seinem rechten Ort; oder es hat nicht seine gehörige Gestalt. Es fallen selbige unter den Menschen, Thieren, auch Gewächsen für, wiewohl sie bey den letztern seltener fürkommen, weil diese Körper aus schlechtern und wenigern Theilen bestehen, in deren Zusammenfügung die Natur nicht so leicht irren kann. Einige haben gemeynet, es wären außerordentliche Werke Gottes, und Bodinus lib. 1. p. 32. theatri naturae giebt für, daß die Mißgeburten zur Schönheit des Weltgebäudes mit gehörten. Andere nennen sie mit besserm Recht errores naturae, daß nemlich das Principium, welches die Bewegung der Körper verrichte, gefehlet, entweder auf Veranlassung einer innerlichen Ursache, wenn etwa die Materie nicht in gehöriger Masse vorhanden gewesen; oder einer äußerlichen, zu der insonderheit die Kraft und Wirkung der Imagination gehöret. Es haben verschiedene von den Mißgeburten geschrieben, als Aldrovandus in historia monstrorum, Licetus de monstris, Stengel de monstris et monstrosis, nebst andern, die Lipenius in bibliotheca philosoph. pag. 954. und Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 3. anführen. Man findet auch besondre Exempel in den obseruationibus medicis, sonderlich in den ephemer. natur. curiosorum, in den actis eruditorum und andern dergleichen Büchern. So hat auch Weinreich ein besonderes Werk de ortu monstrorum verfertiget. Zu Ferrara ist 1713. heraus gekommen considerazioni intorno alla generazione de viventi, particolarmente de mostri, davon man in den memoires de Trevoux 1714. mai. pag. 814. einen Auszug findet. [Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen von den Mißgeburten, und wie sie durch die Einbildungskraft entstehen möchten, in der Vorrede gehandelt, da ich auch Platner und Rickmann seine Theorie angeführt habe. Ferner S. 104. 123. f. 127. f. f. 399. 507. wo ich verschiedene Exempel erzählet habe, welche den Philosophen zum weitern Nachdenken leiten, und die Seele genauer kennen zu lernen, dienen können. Sonst kann Augustinus de ciuitate Dei Lib. 16. c. 8. Joh. Schenk Obseruat. Med. P. 1. obs. 10. Daniel Sennert in Epitome natural. scient. Lib. 6. c. 2. Nicol. Hartsöcker in seiner Suite des Conjectures physiqu. p. 130. gelesen werden. Nicht weniger verdienen folgende Schriften angemerkt zu werden. Drey merkwürdige physikalische Abhandlungen von der Einbildungskraft der schwangern Weiber. Strasburg 1756. Carl Christian Krausens Abhandlung von den Muttermälern, nebst einer andern Abhandlung, welche die gegenseitige Meynung behauptet und von Rödern ist. Leipzig 1758. und besonders Halleri de monstris liber historicus et physiologicus, die im Tomo III. operum minorum p. 1-173. stehen. Mehrere findet man in meiner vorhin erwähnten Vorrede. Von einer Mißgeburt einer Henne kann das hamb. Magaz. 2 B. S. 649. f. von einem Hunde und Schweine 10 B. S. 445. f. und von einer andern abscheulichen Mißgeburt 23 B. S. 511. gelesen werden. In Ansehung der Rechte über die Mißgeburten, ob man sie leben lassen oder tödten solle, ob sie zu taufen sind u. s. w. siehe Immanuel Weber in seinem Tractat de jure monstrorum. Zachias in quaest. medic. legal. L. VII. tit. 1. qu. 91. n. 9. Tom. post. L. X. cons. 21. Stryk in Vs. mod. tit. de stat. hom. §. 15. Grönewegen ad tit. de stat. hom. Berger jurispr. crimin. p. 97. Huber in praelect. ad ff. tit. de stat. hom. §. 7. Mornak ad l. 14. de stat. hom.]

Mißwachs,

Bedeutet denjenigen Zustand des Getraides und der Früchte, wenn selbige nicht wohl gerathen. Hiedurch entsteht ein Mangel am Getraide und andern Viktualien, dabey ein Regent dahin zu sehen, daß das Land keine Noth leide, und doch das Geld in demselbigen behalten werde. Denn holt man dasjenige, was man braucht, aus fremden Ländern, so wird das Geld aus dem Lande gebracht, und indem in solchen Fällen die Preise steigen, so kommt destomehr Geld aus dem Lande. Es ist daher kein ander Mittel, weil wir einen Mißwachs nicht verhüten können, als daß man bey guten Jahren allezeit einen Vorrath sammle, und nicht allen Ueberfluß aus dem Lande führen lasse. Denn der Profit, den man nachgehends damit erlangen kann, ist grösser, als wenn man solchen bey guten Zeiten gleich verkaufet. So ist auch nicht zu besorgen, daß das Getraide, wenn es lange liege, verderbe, maßen man das

das alte verbrauchen, und neues an dessen Stelle schaffen kann.

Mißtrauen,

Ist nach der Worterklärung ein Mangel des Vertrauens. Da nun das Vertrauen eine Art der Hoffnung ist, man werde von dem andern Hülfe und Beystand zu erwarten haben; so ist hingegen das Mißtrauen eine Art der Furcht, man werde von dem andern keine Hülfe haben, welches so wohl gegen Gott, als gegen andere statt hat. Wenn man in der Furcht stehet, daß man sich auf seine einige Kräfte nicht verlassen könne, so nennt man es eine Zaghaftigkeit.

Mißvergnügen,

Ist eben das, was man sonst Unlust nennet, davon unter diesem letztern Wort gehandelt worden, gleichwie wir oben von der Lust geredet haben.

Mitleidigkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit des Gemüths, da nemlich ein Mensch, der die widrigen Zufälle anderer, sonderlich seiner Freunde betrachtet, durch diese Betrachtung empfindlich gerühret, und durch solche Empfindung gereitzet wird, den guten Muth und das Vergnügen des leidenden wieder herzustellen. Sie ist entweder eine vernünftige und tugendhafte, oder unvernünftige. Das vernünftige und tugendhafte Mitleiden fließet aus der vernünftigen Liebe des Nächsten, welche nach den Grundsätzen der Vernunft, und der heiligen Schrift die vernünftige Liebe seiner selbst nicht aufhebet, dahero denn folgt, daß ein tugendhaftes Mitleiden in Gegeneinanderhaltung unsers eigenen Nutzens und des Nutzens unsers Nächsten durch die Klugheit gelenket werden müsse. Gracian sagt deswegen in seinem Orac. Max. 64. also: es ist auch dieses eine nicht gar kluge Regel, sein Leben beglückt und vergnügt zu erhalten, daß man sich einen Verdruß, den man wohl in seinem ganzen Leben nicht verwinden dürfte, auf den Hals laden solte, um einem andern ein kurzes Vergnügen auf heute zu machen, solte es auch der nächste und beste Freund seyn. Ein Mensch muß sich nie an seinem eigenen Glück versündigen, um einem andern zu Gefallen zu leben, der durch eigennützige Rathschläge ihn dazu zu verleiten trachtet, und doch darnach nur von ferne zusiehet. So oft die Zufriedenheit der Menschen sich dergestalt kollidiret, daß ein Mensch das Vergnügen eines andern auf keine andere Weise befördern kann, als daß er an seiner statt sich selbst unvergnügt machen müßte, ist dieß eine vernunftmässige Regel, daß man lieber den andern heute mißvergnügt werden lasse, als daß man es Morgen selbst werden müsse, und zwar ohne Mittel sich helfen zu können. Das unvernünftige Mitleiden ist das wollüstige, da man die widrigen Zufälle nicht nach den Regeln der Vernunft; sondern seiner Wollüste betrachtet, und mit Hintansetzung aller Klugheit, den guten Muth und das Vergnügen seines Freundes wieder herzustellen suchet. Ein solches Mitleiden ist theils unbillig; theils thöricht. Unbillig ist es, indem das Mitleiden eines wollüstigen Menschen auf unwürdige Leute fällt, nemlich auf diejenigen, mit denen er in Ansehung der Wollust die genaueste Gemüthsalliance, oder Sympathie hat, wenn es nemlich ihnen in ihrer wollüstigen Unart, in ihren gesuchten Eitelkeiten und Scheingütern contrair ergehet; da hergegen er zu vernünftiger Beurtheilung einer wahrhaften Nothdurft rechtschaffener Leute mehrenstheils unfähig, und ihnen beyzustehen kaltsinnig ist. Thöricht ist aber ein wollüstiges Mitleiden, dieweil ein gutherziger Narr durch Antrieb eines solchen Mitleidens bald sich selbst mit andern zugleich unglücklich macht; bald auch das Glück und oft nur eiteles Vergnügen anderer mit seinem großen Schaden und Unvergnügen erkauft, welches beydes den Regeln einer gesunden Moral zuwider läuft, s. Müllers Anm. über Gracians Orac. Cent. 1. p. 508. [Es müssen hierbey die Scribenten der Moral gelesen werden.]

Mittag,

Wird diejenige Zeit genennet, da die Sonne täglich am höchsten stehet, und das Mittel zwischen Morgen und Abend ist.

Mittel,

Heißt dasjenige, dessen man sich bedienet, damit man die vorgesetzte Absicht erreichen möge. Es ist das genaueste Verhältniß zwischen einer Absicht und einem Mittel, daß keines ohne dem andern seyn kan. Der gröste Theil der Klugheit kommt auf diesem Punkt von den Mitteln an, daß wir bey den menschlichen Handlungen solche Mittel zu erfinden und zu appliciren wissen, dadurch wir unsern Zweck erlangen. Es erfordert überhaupt die Klugheit 1) daß man bequeme und hinlängliche Mittel brauche, folglich lassen diejenigen eine Thorheit blicken, welche entweder den Endzweck ohne Mittel zu erreichen gedenken; oder zwar einige; aber untüchtige Mittel brauchen; [Dahin die gleichgültigen Mittel gehören, oder diejenigen, welche einen Zweck weder befördern noch verhindern,]

hindern,] oder zwar bequeme; aber nicht hinlängliche Mittel aussuchen, oder nicht gebührend anwenden: 2) daß man die leichten Mittel den schweren vorziehe, welches abermals höchst vernünftig, indem man mit leichterer Mühe zu seinem Zweck kommt, und also desto eher sein Interesse befördern kann; doch ist die Rede von solchen leichten Mitteln, die zur Erhaltung des Endzwecks auch dienlich sind: 3) daß man die sicheren Mittel lieber brauche, als die gefährlichen, weil bey diesen der glückliche Ausgang einer Sache viel ungewisser, als bey jenen: 4) daß man überall auf alle und jede Umstände fleißig acht habe. [Wohin gehöret, daß man diejenigen Mittel voransetze, ohne welche andere Mittel fruchtlos werden.] Die Scholastiker haben verschiedene Arten von dem Mittel gesetzet, als da ist medium quod, quo, sub quo und in quo, und von jeder eine dunkle und unzulängliche Beschreibung gemacht. Denn das medium quod soll dasjenige Mittel seyn, welches vorher die Wirkungen einer wirkenden Sache annehme, ehe sie an dasjenige komme, so sich leidend verhielte, z. E. die Luft sey das Mittel zwischen dem wirkenden Feuer und der leidenden Hand, welches eben so viel, als wenn man saget, die Hand wird vermittelst der Luft durch das Feuer warm: das medium quo sey die Art und Weise, wie eine wirkende Sache ihre Wirkung herfür bringe, dergleichen Mittel z. E. die Wärme sey, durch die das Feuer in die Hand wirke. Das medium sub quo wird genennet, welches das Vermögen in solchen Stand setze, daß die Wirkung daraus erfolge, z. E. das Licht, vermöge dessen das Auge etwas sehen könne; das medium in quo aber sey, durch dessen Betrachtung man zur Erkenntniß einer andern Sache sehen könnte, s. Micrälii lexicon philosoph. p. 533. Velthems instit. metaphys. part. 1. cap. 29. p. 1482. und Chauvins lexic. phil. p. 394. ed. 2. [Es kann meine Abhandlung von dem Wege zur Weisheit und Klugheit verglichen werden.]

Mittelding,

Nennt man eine solche Handlung, die an sich weder gut noch böß sey, davon schon oben in dem Artikel von den indifferenten Handlungen gehandelt worden.

Mittlere,

Kann auf eine zweyfache Art genommen werden, einmal in Ansehung der Quantität, wenn etwas der Größe nach zwischen zweyen Sachen mitten inne stehet, welches ist entweder medium geometricum, z. E. ein Mensch von mittelmäßiger Statur ist das Mittel zwischen einem langen und kleinen Menschen; oder medium arithmeticum, z. E. das andere Buch in der Reihe ist das mittlere zwischen dem ersten und dritten. Vors andere nimmt man es in Ansehung der Qualität, was die innerliche Beschaffenheit einer Sache betrifft, welches man in ein natürliches und moralisches eintheilen kann. Die Scholastiker haben solches getheilet in medium participationis, welches dasjenige sey, so zwischen zwey äußersten Dingen stünde und von beyden Antheil nehme, z. E. die Laulichkeit, oder die mittelmäßige Wärme, welche zwischen der Wärme und Kälte mitten inne stünde; und in medium negationis, oder remotionis, wenn etwas zwischen zweyen Sachen so inne stünde, daß es von denselbigen nichts an sich habe; z. E. die Freygebigkeit in Ansehung des Geizes und der Verschwendung, s. Scherzers manuale philos. part. 1. p. 128. part 2. p. 134. Micrälii lexic. philos. p. 632. Velthem in instit. metaph. part. 1. cap. 29. p. 1482. Chauvins lexic. philos. pag. 394. ed. 2.

Mitternacht,

Wird die Zeit genennet, da die Sonne den Mittagscirkul bey unsern Gegenfüßlern erreichet und nach der Zeitrechnung das Mittel zwischen dem Niedergang und Wiederaufgang der Sonne ist.

[Mode,
siehe Etiquette.]

[Moderamen inculpatâ tutelâ,
siehe Nothwehr.]

Modi des Syllogismi,

Heißen in der Lehre vom Syllogismus die verschiedenen Arten der Syllogismen, oder Schlußreden, nachdem sie entweder allgemein, oder ins besondere etwas verneinen, oder bekräftigen, zu deren Erkenntniß die Scholastiker gewisse lateinische barbarische Wörter ausgesonnen, deren Vocales die allgemeine und besondere Bejahung oder Verneinung anzeigen sollen. Denn A bedeutet eine allgemeine Bejahung; E eine allgemeine Verneinung; I eine besondere Bejahung; O eine besondere Verneinung, da sie denn einer jeglichen Syllogischen Figur dergleichen Wörter angewiesen haben, z. E. der ersten bArbArA, cElArEnt, dArII, fErIO, u. s. f. wie wir in der Abhandlung vom Syllogismo weitläuftiger gewiesen. Die Meister der scholastischen Weisheit suchten hierinnen eine große Gelehrsamkeit und Scharfsinnigkeit des Verstands, s. Menckens declam. de charlatan. erud. pag. 151. ed. 3. So sind sie auch zu unsern Zeiten noch sehr gäng und gäbe, wiewohl verschie-

dene von den neuern Philosophen, als Titius, Clericus, Rüdiger dawider vieles erinnert, und die eigentliche Beschaffenheit und Nutzbarkeit dieser Modorum gezeiget haben.

Modification,

Dieses Worts bedienen sich die Philosophen oft, daß sie von der Modification einer Sache reden, oder sagen, es werde ein Ding auf unterschiedene Art modificiret. Es soll ein lateinisches Wort seyn, das eine Veränderung, die in einer Sache vorgehe, bedeutet, indem man die Eigenschaften eines Dings, sonderlich zu den neuern Zeiten, modos nennet. [Worunter die Neuern nichts anders als veränderliche Merkmaale einer Sache verstehen.] Das Wesen an sich ist unveränderlich, und also wird nur dasjenige, was außerwesentlich ist, verändert. Man braucht solches Wort so wohl von physischen, als moralischen Sachen. Denn was jene betrifft, so sagt man z. E. das Wachs wird auf verschiedene Art modificiret, d. i. die Figur, die jetzo das Wachs hat, kann ich verändern und ihm eine andere, und zwar bald diese, bald jene eindrücken, ohne daß in der Materie selbst eine Veränderung geschiehet, die in ihrem Wesen nach wie vor bleibet. Moralischen Dingen legt man auch die Modificationen bey, z. E. die Eigenliebe wird nach dem Unterschied der Sachen, darauf sie gerichtet ist, auf verschiedene Art modificiret, daß sie sich bald in der Gestalt des Ehrgeizes, bald des Geldgeizes, bald der Wollust darstellet, dergleichen Modificationen von der Liebe und Haß auch die Affecten sind. Von der Sache selbst lese man unten den Artikel von der Veränderung.

Modus,

Dieses lateinische Wort ist sonderlich von den neuern Philosophen gebraucht worden, daß sie dadurch die Eigenschaft einer Sache, oder die sich an einer Substanz befindet, angezeiget. Zuweilen nimmt man solches in weiterm Verstand, daß es alle Eigenschaften wesentliche so wohl, als außerwesentliche bedeutet; zuweilen aber im engern Sinn für eine wesentliche Eigenschaft insonderheit, daß es also eben das, was bey den Aristotelicis das prädicamentalische Accidens heißt. Vor andern haben sich dessen die Cartesianer bedienet, s. Cartesium in princip. phil. part. 1. §. 48. sqq. und Thomasium in dodecad. quaestion. promiscuar. quaest. 12. [Die Neuern verstehen unter dem Wort bloß, ein veränderliches Merkmal einer Sache.]

Möglich,

Dasjenige, was möglich ist, haben wir auf eine zweyfache Art zu erwägen, als einmal an sich selbst, und denn in Ansehung unserer Erkenntniß. An sich nennt man dasjenige möglich, das zwar seine wirkliche Existenz nicht hat; aber doch haben kann. Der Grund solches können ist, daß es nichts widersprechendes in sich hält, weder in Ansehung sein selbst, noch in Ansehung anderer Dinge. Wie solche mögliche Dinge ihre wirkliche Existenz noch nicht haben; also nehmen andere das Wort in weiterem Verstand und begreifen auch darunter die wirklich existirende Sache, so daß man zwey Arten der möglichen Dinge habe. Einige existirten wirklich und die wären entweder nothwendig, oder zufällig; andere hingegen hätten die wirkliche Existenz noch nicht; könnten sie aber bekommen. Doch ist besser, daß man bey der eigentlichen Bedeutung dieses Worts bleibet, und die möglichen Dinge von den wirklichen Sachen unterscheidet. Muß das mögliche an sich seinen Grund haben, warum es möglich und nicht vielmehr unmöglich ist; so muß auch die Vorstellung, wenn man sich was als möglich vorstellet, ihre Ursache haben und das ist die Erkenntniß der Beschaffenheit der Sache, die moglich seyn soll, damit man siehet, ob was widersprechendes darinnen enthalten sey, oder nicht? Insonderheit hat man die Möglichkeiten von den Wahrscheinlichkeiten unterscheiden zu lernen. Denn bey einer Möglichkeit hat man nur einen Grund, warum eine Sache nicht unmöglich; bey der Wahrscheinlichkeit hingegen sind auch Gründe vor die wirkliche Existenz, daß sie kommen werde, die zwar nur so beschaffen, daß eine gegenseitige Möglichkeit dabey statt findet, z. E. daß ein frischer und gesunder Mensch noch diese Woche sterbe, ist nach gegenwärtigen Umständen was mögliches; daß ein Patient, der gefährlich krank ist, diese Woche sterbe, ist wahrscheinlich; aber nicht gewiß, eben daher, weil die gegenseitige Möglichkeit statt findet, d. h. es kann geschehen, daß er wieder aufkommt. Solchen Unterschied muß man nicht nur zur Erkenntniß der Wahrheit wissen, damit man nicht von dem möglichen auf das wahrscheinliche; oder wohl gar auf das gewisse schliesse, wie es oftmals in der Physic von den Mechanicis geschehen; sondern auch zur Klugheit, wenn man sich wegen des Erfolgs der künftigen Begebenheiten behutsam und vorsichtig verhalten will, welches darauf ankomme: 1) ein kluger Mann richtet seine Absichten nicht auf unmögliche Dinge, indem es närrisch wäre, wenn er selbige hoffen, oder sich dafür fürchten wollte; 2) läßt er sich nicht einmal durch bloß mögliche künftige Zufälle einnehmen, daß er auf Seiten des Glücks hoffen und was unglückliche Begebenheiten wären, sich fürchten wollte. Denn bey einer bloß möglichen Furcht: oder Hoffnung kann man

man sich zu nichts entschliessen, was man zur Erhaltung des Guten und Abwendung des Bösen vornehmen sollte, indem die möglichen Fälle nicht nur unendlich; sondern auch bey jeglicher Möglichkeit das Gegentheil statt findet, z. E. es ist möglich, daß mein Geld in Leipzig liegen geblieben, und also will ich hinreisen und solches holen; es ist aber auch möglich, daß es nicht da liegen geblieben, und also muß ich vermöge dieser letztern Möglichkeit zu Hause bleiben, folglich kommen zwey practische Contradictoria, reisen und nicht reisen heraus: 3) wenn die möglichen Fälle des Glückes so beschaffen, daß man bey seinem gegenwärtigen Glück nichts verlieret, auch eine geringe Mühe deswegen anzuwenden, so ist es eben nicht unvernünftig gehandelt, wenn man auch etwas bloß mögliches mit abwartet, welches sich auch auf solche Art bey den Umständen eines möglichen Unglücks verhält: 4) wie weise Leute aus Möglichkeiten keine Wahrscheinlichkeiten machen, und sich also hüten, daß sie sich in keine vergebliche Furcht oder Hoffnung setzen; also machen sie auch aus den wirklichen Wahrscheinlichkeiten keine Möglichkeiten. Denn erkennt man die wahrscheinlichen Umstände des Glücks nicht und bildet sich selbige nur vor möglich ein, so wird man furchtsam und läßt den Muth sinken; gleichwie bey unglücklichen Fällen daraus eine schädliche Sicherheit entstehen kann, wofern man ein wahrscheinlich zu besorgendes Uebel vor einen bloß möglichen Zufall ansiehet. In der Einleitung in die Philosophie lib. 1. cap 3. §. 15. sqq. p. 74. haben wir die Lehre von der Möglichkeit umständlicher vorgetragen.

Monades,

Monas ist eigentlich ein griechisches Wort, welches eins bedeutet. Unter den Alten bediente sich dessen in der Philosophie Pythagoras, welcher gesagt, daß μονὰς der Ursprung und Grund aller Dinge sey; wie aber überhaupt seine Philosophie symbolisch und schwer zu verstehen; also kann man auch so genau nicht wissen, was er eigentlich darunter verstanden. Plutarchus de placit. philos. lib. 1. cap. 7. Macrobius in somn. Scipion. lib. 1. cap. 6. Justinus Martyr paraenes. p. 8. Clemens von Alexandrien Stromat. V. p. 593. erklären dieses Wort μονάδος von Gott, den Pythagoras dadurch andeuten wollen, wovon Stanley in histor. philos. pag. 766. und Eckhard in technic. sacr. cap. 1. §. 5. p. 7. 8. zu lesen sind.

Zu den neuern Zeiten kommen die Monades in der Leibnitzischen Philosophie für. Wie der Herr von Leibnitz ein grosser Mathematicus war; also hatte er sich an die mathematische Concepte dergestalt gewöhnet, daß er solche überall anbringen wollte. Unter andern meynte er auch, man müste sich alle Körper in der Welt als Zahlen fürstellen und hat daher verschiedene Phänomena aus der Arithmetic erläutern wollen. Er meynt, wie alle Zahlen aus ihren Unitäten, oder Einheiten als Theilen bestünden und zusammen gesetzt wären, also bestünden auch die Körper, die ihre Theile hätten, aus gewissen Unitäten, oder Monadibus, daß also ein Körper nichts anders, als eine Menge der Monadum, oder einfachen Substanzen wäre. Diese Lehre trifft man in den essais de Theodicée; in der Schrift, die 1720. unter dem Titel: recueil de diverses pieces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathematiques &c. par Mr. Leibnitz, Clarke, Neuton et autres auteurs celebres heraus kommen; in dem otio Hanoverano, s. miscellaneis ex ore et schedis Leibnizii collectis a Fellero an. Es hat auch 1720. Heinrich Köhler Leibnitzens Lehrsätze über die Monadologie aus dem französischen deutsch heraus gegeben. Es bestehet selbige kürzlich darinnen: die Monades wären nichts anders, als einfache Substanzen, woraus die zusammen gesetzten Dinge bestünden; etwas einfaches aber sey dasjenige, welches keine Theile habe. Wo nun keine Theile vorhanden, daselbst könne auch weder eine Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe; noch eine Figur, noch eine Zertheilung möglich seyn. Solche einfache Substanzen hätten natürlicher Weise keinen Anfang, weil sie durch die Zusammensetzung, oder Composition nicht herfür zu bringen; könnten auch natürlicher Weise nicht untergehen, eben deswegen, weil sie einfach, indem der Untergang eine Zertrennung der Theile in sich begreife. Außer dem wären sie mit einem Vermögen zu empfinden und einer Begierde zu haben, versehen und eine jede von solchen Substanzen sey ein beständiger, lebendiger Spiegel des ganzen grossen Weltgebäudes. Sie wären die wahrhaftigen Atomi der Natur, und mit einem Wort die Elemente der Dinge. Es müsse auch ein Unterschied seyn, den eine jedwede Monas vor der andern habe, indem niemals in der Natur zwey Dinge wären, deren eines vollkommen so beschaffen wäre, als das andere. Wenn die einfachen Substanzen in Ansehung ihrer Eigenschaften nicht von einander unterschieden wären, so würde kein Mittel vorhanden seyn, wodurch man in denen Dingen einige Veränderung wahrnehmen könnte, weil dasjenige, welches in einem composito sey und vorgehe, nirgends anders, als von denen in ihm befindlichen simplicibus herkommen könne. Dieses ist der kurze Begriff der Leibnitzischen Monadologie.

Fast auf gleiche Art philosophirt Hr. von Wolff in seinen Gedanken von Gott, der

der Welt und der Seele des Menschen, wenn er sich gleich des Worts Monades nicht so, wie Leibnitz, bedienet. Er stellt so wohl die Beschaffenheit, als die unterschiedene Gattungen der einfachen Dinge für. Das erste geschieht §. 75. sqq. metaph. wo er unter andern §. 81. saget, daß die einfachen Dinge keine Figur und Größe haben, keinen Raum erfüllen könnten, auch in ihnen keine innerliche Bewegung anzutreffen sey; in dem folgenden §. 89. sqq. aber meynet er, man könnte nicht verständlich erklären, wie ein einfaches Ding entstehen könne. Er macht vier Gattungen der einfachen Dinge, die Elemente der sichtbaren Welt, die Seelen der Thiere, die Seelen der Menschen und Gott selbst. Denn so schreibet er §. 900. met. weil nun aber alle diese Dinge nur in den Graden der vorstellenden Kraft von einander unterschieden seyn können; die Vorstellungen aber der körperlichen Dinge, daraus die Welt bestehet entweder klar oder dunkel, und die klaren entweder deutlich, oder undeutlich sind; so lassen sich die Arten dieser Dinge, die eine Kraft haben die Welt vorzustellen, auf folgende Weise unterscheiden. Die erste Art ist diejenige, welche die Welt dunkel vorstellet, dergestalt daß in der ganzen Vorstellung, die auf einmal geschiehet, nicht das geringste von einander unterschieden werden kann. Und diese Dinge haben den geringsten Grad der Vollkommenheit, indem die dunkelen Vorstellungen die allerschlechtesten sind. Sie sind auch ihnen nicht bewußt, und haben daher keine Empfindung, noch andere Gedanken. Da nun bey uns der Schlaf ein Zustand dunkeler Vorstellung ist; so sind diese Dinge in einem beständigen Schlafe. Der Herr von Leibnitz hält sie für die einfache Dinge in der Welt, die wir die Elemente genennet: er aber giebt ihnen den Namen der Einheiten. Ich habe schon oben erinnert, daß ich vor diesesmal ausgesetzt lassen will, ob die Elemente diese Dinge sind, welche die Welt dunkel vorstellen, was ist, ohne sich dessen bewußt zu seyn. Und demnach lasse ich auch ganz ausgesetzt, ob es dergleichen Dinge giebet, in welchen letztern Worten er die Leibnitzische Monadologie noch nicht gänzlich anzunehmen scheinet. Wenn wir aber auf den §. 582. sqq. zurück gehen und seine Lehre von den Elementen erwägen, so werden wir sehen, daß der Unterschied so groß nicht ist, indem er von den einfachen Dingen fast eben das saget, was Leibnitz den Monadibus beyleget. Die Elemente aber und einfachen Dinge sind bey ihm gleichgültige Wörter; meynet auch §. 898. man könnte sie wohl Geister nennen, es wäre aber rathsamer, wenn man dieses nicht thäte. Von der andern Art dieser einfachen Substanzen heißt es §. 901. Die andere Art ist diejenige, welche die Welt klar vorstellen, aber undeutlich, dergestalt daß man in der ganzen Vorstellung zwar viel von einander unterscheiden kann, aber nicht in den besondern. Hier ist einige Deutlichkeit in der ganzen Vorstellung, aber nicht in den besonderen. Dergleichen sind die Seelen der Thiere, denen wir Sinn, Einbildungskraft und Gedächtniß zugeeignet, dergleichen gar verschiedene Arten seyn können; und von der dritten folgt der §. 902. Die dritte Art ist diejenige, welche die Welt klar und deutlich vorstellen, dergestalt daß man so wohl in der ganzen Vorstellung, als in den besonderen vieles von einander unterscheiden kann. Dergleichen sind unsere Seelen, denen wir ausser den Sinnen, der Einbildungskraft und dem Gedächtniß auch Verstand, Vernunft und Willen einräumen müssen und Geister genennet; von der vierten Gattung aber fährt er §. 904. fort: wenn nun der Zustand aller Welt auf einmal deutlich vorgestellet wird, so wohl dem Raume, als der Zeit nach; so hat der Geist den allervollkommensten Grad, der möglich ist. Und demnach ist er auch der allervollkommenste Geist. Wir werden nach diesem erweisen, daß Gott derselbe Geist ist. Wider diese Wolffische Lehre von den einfachen Dingen ist bisher verschiedenes erinnert worden. Buddeus in dem Bedenken über die Wolffische Philosophie §. 13. meynet, es würden viele paradoxa heraus kommen, ja es würde sich zeigen, daß dieses System von dem Atheismo des Stratonis Lampsaceni nicht weit entfernet sey, wenn man die Sache genau untersuchen wollte. Denn dieser alte Philosoph hatte ein besonderes atheistisches System, welches das Stratonicum pflegt genennet zu werden. Mit dem Epicur kam er zwar darinnen überein, daß er die Materie in sehr viele kleine Theilgen zertheilet, und der von ohngefähr geschehenen Bewegung zugeschrieben, daß alle Dinge daher ihren Ursprung genommen hätten; darinnen aber war er von ihm unterschieden, daß er statt des Epicurs todten, leblosen und unbeseelten Materie an deren Stelle eine Materie setzte, die mit einer natürlichen bildenden Kraft und Leben versehen sey. Es hat auch Herr Lange in der bescheidenen und ausführlichen Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen systemate metaphysico sect. 1. c. 3. p. 68. sqq. eine Untersuchung dieser Lehre angestellet, und dieselbige verschiedener Irrthümer beschuldiget, daß nämlich

lich Wolff die einfachen Dinge überhaupt verewige, oder ihnen ohne Anfang eine absolute Ewigkeit zuschreibe; daß er die vier Gattungen derselbigen zusammen in eine gemeine Definition bringe und ihren Unterschied nur in verschiedenen gradibus und modis ihrer gemeinschaftlichen Natur, oder natürlichen Eigenschaft setze; daß er auch die erste Gattung der einfachen Dinge als Geister beschreibe, sie auch vor Geister halte und sie nichts desto weniger auch für Elemente ausgäbe, daraus die ganze sichtbare Welt zusammen gesetzet seyn soll. Anno 1721. hat Herr Langhansen zu Königsberg in einer Disputation dubia circa monades Leibnitianas, quatenus ipsae pro elementis corporum venditantur, heraus gegeben, welcher wider diese Monadologie folgende Einwürfe gemacht. Einmal hielte der Hr. von Leibnitz die Monaden vor das unsichtbare der Natur, wie er sie auch zu nennen pfleget; statuirte aber gleichwohl, daß ein Körper aufs unendliche könne getheilet werden, indem er in seiner Theodicée part. 2. §. 195. schreibet: es sind unendlich viel Kreaturen in dem geringsten Stückgen der Materie wegen der wirklichen Division des continui in infinitum, woraus denn folgen müßte, daß dasjenige, was unendlich zu theilen sey, nicht aus untheilbaren Substanzen, die keine Theile hätten, bestehen könne. Vors andere macht besagter Autor den Einwurf: daß die Monaden eine Contradiction in sich faßten, indem man eine Monadem in Stücken theilen könnte, und daher wäre sie keine einfache Substanz, wie sie der Herr von Leibnitz vorstelle, folglich bliebe sie auch keine Monas. Es würde weiter folgen, daß keine wahre Materie in der Welt anzutreffen, wofern alle Körper aus diesen Monaden bestehen sollten. So sind auch 1722. zwey Disputationen unter Creiling zu Tübingen principia philosophiae auctore G. G. Leibnitio gehalten worden, darinnen man diese Sache gleichfalls untersuchet hat. Es ist allerdings diese Monadologie eine ganz unbegreifliche Sache und streitet mit der Erfahrung, die wir von der Beschaffenheit und den Eigenschaften der Körper haben. Denn man möge doch nur einigermaßen zeigen, wie es möglich, daß wenn auch noch so viel Monaden zusammen kommen, daraus eine Materie, ein fester Körper werden könne, da die Monades selbst keine Materie seyn sollen, welche durch die bloße Zusammenfügung nicht entstehen kann. Es schließet zwar Leibnitz von der Beschaffenheit der Zahlen auf die Beschaffenheit der Körper, welche Art zu schließen aber nicht angeht. Man darf nicht überall mathematische Concepte anbringen, und mathematisch raisonniren. Denn die Zahlen machen eine Quantität aus und bestehen in abstracten Ideen; bey einem Körper aber muß man auch die Qualität erwägen und ihn als eine wirklich existirende Sache ansehen. Unter den Streitschriften wegen der harmoniae praestabilitae ist eine unter dem Titel: die mit ihr selbst streitende harmonia der neuen Weltweisen heraus kommen, in welcher man ebenfalls die Monadologie geprüfet. Ein mehrers soll unten in dem Artikel von der Vereinigung der Seele mit dem Leibe fürkommen. [Ich halte vor nöthig, hierbey folgende Anmerkungen zu geben. 1) Es ist untadelhaft, wenn man behauptet, daß alle Körper zuletzt aus einfachen Dingen oder Substanzen bestehen, und die Benennung Monaden, womit man solche einfache Dinge bezeichnet, ist unschuldig. Denn da eine unendliche Theilbarkeit eines Körpers unmöglich ist, so müssen zuletzt die den Körper ausmachende Theile einfache seyn, welche man Monaden, Elemente oder wie man will, nennen mag. Siehe den Artikel: Theilbarkeit, unendliche. 2) Wenn die Leibnitzianer behaupten, die Monaden oder einfachen Substanzen können nicht natürlich entstehen, noch natürlich untergehen, oder haben natürlicher Weise keinen Anfang und Untergang, so zeiget dieses keine Ewigkeit der Monaden an, sondern es soll dadurch nur der Gedanke erweckt werden, daß die Monaden und einfachen Substanzen nicht nach und nach, durch eine Vermehrung und Zusätze der Theile, entstehen; noch nach und nach durch eine Verminderung der Theile, untergehen. Und dieses hat wiederum seine Richtigkeit, weil die einfachen Dinge weder eine Vermehrung der Theile noch Verminderung derselben zulassen. 3) Die Vorstellungskraft, welche so gar den Monaden, die einen Körper ausmachen, beygelegt wird, gründet sich in den von den Leibnitzianern angenommen allgemeinen Zusammenhang (siehe Nexus universalis), ist aber freylich nicht gehörig bewiesen worden. Es verdient die Sache genauer erwogen zu werden. Man pflegt jedem einfachen Theilgen der Welt, und jedem Sonnenstäubgen sowohl, eine objectivische, als auch sogar eine subjectivische Vorstellung beyzulegen. Einmal wird einer jeden Monade eine objectivische Vorstellung, oder Darstellung zugeeignet, und dieses bemühet man sich also zu beweisen: alle Dinge in der Welt sind mit einander verknüpft, nun kann aber aus einem Verknüpften das andere Verknüpfte erkannt werden, folglich müssen aus jeder Monade, alle übrige verknüpfte Ding erkannt und geschlossen werden können. So nach ist eine jede Monade eine objectivische Vorstellung oder Darstellung aller übrigen Dinge. Hier wider mache ich folgende Erinnerungen. a) Es ist wahr, alle Dinge in der

der Welt sind in einem Zusammenhange, als Theile eines Ganzen. Diese Verbindung bestehet aber nur in einem Beysammenseyn (Coexistenz) und Folge (Succession.) Also kann höchstens weiter nichts gefolgert werden, als daß aus dem einen, die Coexistenz, die Lage des andern, und die Folge erkannt werden könne. Keinesweges aber ist die Schlußfolge der Neuern, besonders des Herrn Professor Meiers in Halle, als wahr zu vertheidigen, daß aus jeder Sache, und jeder Veränderung in der Welt, alle übrige Dinge nach allen ihren, auch innern Bestimmungen und Veränderungen erkannt werden könnten. b) Aus dem einen verknüpften kann wohl das andere erkannt werden, aber nur, in wieweit man sich das eine als connex mit dem andern gedenket. Stelle ich mir z. E. Cajum als verbunden mit seiner Ehefrau vor, so werde ich auch an die Ehefrau denken und aus Cajo erkennen. Ich kann mir aber ein Connexum auch für sich vorstellen, und alsdenn folgt nicht, daß ich aus dem einen Verknüpften auch die übrigen verknüpften Dinge mir denken werde. c) Ich kann mir nicht eine einzige Sache als verknüpft mit allen übrigen denken, daher kann ich aus einer Sache nicht alle übrige erkennen. Ja, wenn ich mir auch ein Object als ein mit allen übrigen verbundenes gedächte, so könnte ich doch nur dieses Object in Absicht auf die Lage, Beysammenseyn und Folge mir vorstellen. Solche Vorstellung würde weiter nichts in sich fassen, als daß man einsähe, eine Sache läge so und so viel Meilen von Paris, von Wien u. s. w. Hieraus mag man von selbst urtheilen, ob jedes Stäubgen, und jede Monade als ein Spiegel der ganzen Welt und aller ihrer Veränderungen anzusehen sey. Zweytens wird jeder Monade und einfachen Theilgen eines Körpers sogar eine subjectivische Vorstellung oder ein Gedanke von den mehresten Neuern beygelegt, welches Andr. Böhme und andere daher beweisen, weil die mehresten einfachen Dinge dächten, so wäre auch wahrscheinlich, daß die einfachen Theile der Körper denken würden. Da ich aber in meiner practischen Logic §. 10. S. 34. 35. gezeigt habe, man könne nicht schließen: weil ein Prädicat sehr vielen untern Fällen eines höhern Begriffs zukommt; also sey zu vermuthen, es werde denen übrigen untern Begriffen auch beyzulegen seyn; so kann die angeführte Schließungsart keine Ueberzeugung geben. 4) Daß alle Monaden innerlich von einander verschieden seyn müssen, wie die mehresten Neuern mit Herrn Leibnitz und Wolf vertheidigen, dieses gründet sich in dem sogenannten Satz des nicht zu Unterscheidenden, (in principio indiscernibilium) welchen ich unter dem Artikel: Aehnlichkeit beleuchtet habe. Von des Herrn von Justi Preisschrift wider die Monaden kann meine Geschichte von den Seelen S. 154. und das Hamb. Mag. 1 B. 6 Stück S. 172-187. 4 B. S. 347 ff. gelesen werden, auch findet man in 3 B. S. 73-93. des Lic. Gerh. Andr. Müllers Beurtheilung der Leibnitzischen Monadenlehre, von Hofrath Kästner beurtheilet. Vielerley Einwürfe, besonders des Walerius nebst Schriften, die hieher gehören, findet man in meiner Geschichte von den Seelen §. 14. b. Auch ist von Windheims philos. Bibliothek 1 B. 6 St. zu vergleichen, allwo eine kurze Geschichte der Schriften von den Monaden und Elementen der Körper vorkommt, welche in folgenden Bänden fortgesetzet wird. Batteux Geschichte der Meynungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge ist ebenfalls anmerkungswerth.]

[Monadologie, siehe Metaphysic.]

Monarch,

Heißt eine solche Person, die allein das Regiment in einer Republik führet, und solche höchste Gewalt entweder durch die Wahl, oder durch die Erbfolge erlanget, wie der gleich folgende Artikel mit mehrern weiset. Bey einer glücklichen Regierung eines Monarchen kommt alles auf die Gerechtigkeit und Klugheit an, daß wie er nach jener dahin zu sehen hat, daß er das gemeine Beste des Staats auf alle Weise befördere; also weiset ihm die Klugheit die Mittel an, durch welche er seinen Zweck erhalten kann. Beydes muß beysammen seyn. Denn Gerechtigkeit ohne Klugheit thut zwar so viel, daß man sich was Gutes vorsetzet; ob man aber allezeit seinen Zweck erreiche, ist eine andere Sache; gleichwie von der wahren Klugheit die Gerechtigkeit niemals kann abgesondert werden, die sonst keine Klugheit bleibet, sondern eine Arglistigkeit wird. Es muß daher ein Monarch nach der Klugheit sehen 1) auf seine eigene Person, daß er sich bey seinen Unterthanen in Autorität, Liebe und Furcht setzet, welches drey Dinge sind, die den Thron eines Monarchen befestigen können. Durch die Autorität erhält er bey ihnen eine solche Opinion, daß sie niemals zweifeln, ob er wohl, oder übel regieren werde, und wenn er solche erlangen will, muß er gewisse Eigenschaften an sich haben, die theils äußerliche, theils innerliche sind. Zu jenen rechnen wir die hohe Geburt und Ankunft eines Regenten und dessen ansehnliche Leibesstatur, welche Dinge sonderlich bey Leuten, die nur auf das Äußerliche sehen, großen Eindruck haben.

den können, wie wir denn beym Tacito von dem Kaiser Galba lesen, daß er wegen seiner schlechten Statur von dem Römischen Volke verachtet und verlachet worden, wiewohl aus beyden so viel nicht zu machen. Sind sie da, so ists desto besser; wo sie aber fehlen, so kann dieser Mangel durch die innerliche Eigenschaften ersetzt werden. Diese theilen wir in natürliche und erlangte, da denn zu jenen insonderheit ein zu regieren geschicktes Temperament gehöret. Denn es schickt sich nicht ein jedes Temperament zu einer glücklichen Regierung, immaßen weder die allzu große Hitze, noch die Schläfrigkeit was gutes stiften; sondern wenn eine solche Mischung vorhanden, daß eine natürliche Menschenliebe und Ehrbegierde vorhanden, so schickt sich selbige am besten zur Regierung. Die erlangten Qualitäten bestehen in einer Erkänntniß verschiedener Sachen, wodurch eben der Grund zu der Gerechtigkeit und Klugheit geleget wird. Es gehört dazu mehr, als ein natürlicher Verstand, und daher muß ein Prinz auch in einer vernünftigen und brauchbaren Logik unterrichtet werden, daß er sonderlich von practischen Dingen raisoniren lerne und mit der Wahrscheinlichkeit umzugehen wisse. Damit er das Unrecht nicht vor Recht; Thorheit nicht vor Klugheit annehme, so muß er auch die Gründe des Rechts und der Klugheit inne haben, und weil zur Ausführung gerechter und kluger Thaten nicht allein das Verstehen; sondern auch das Wollen gehören; das Wollen aber die Affecten hindert, so muß einem solchen Prinzen auch eine gute Moral beygebracht werden. Aus der Mathesi kommt ihm die Baukunst zu statten, indem er die architecturam ciuilem brauchen kann, damit er die Erbauung seiner Palläste, welche ihm bey den Unterthanen und Fremden ein Ansehen machen, selbst beurtheilen kann; die militarem aber, um so wohl seine eigne Festungen wohl anzulegen; als auch wenn eine feindliche zu erobern, nachsehen zu können, wie sie müsse attaquiret werden. Die Physik kann wenigstens in so weit eine fürstliche Wissenschaft werden, damit man sich von dem Aberglauben befreye, und sich durch abergläubische Eitelkeiten nicht verführen lasse. Vor allen andern aber muß er sein Land kennen lernen, welches Jacobus, König in England in der Theorie wohl wußte, der seinem Sohn im dono regio lib. 2. p. 25. diese gute Regel giebt: populi ingenia, imo vero cuiusque tractus ac territorii conditionem, debet princeps noscere, wenn er nur selbst dieses gethan hätte. Nebst der Autorität sucht ein kluger Monarch sich auch in Liebe zu setzen, welche bey den Unterthanen macht, daß wenn sie auch mit der Regierung nicht zufrieden sind, sie dennoch die Schuld nicht dem Monarchen, sondern seinen Ministern beylegen. Wie nun Liebe Liebe machet, also ist das beste Mittel, wodurch ein Regent sich bey den Unterthanen beliebt machen kann, wenn er gegen selbige Liebe, oder Gnade bezeiget. Mit dieser Liebe muß sich die Furcht verknüpfen, welche so viel wirket, daß wenn auch die Unterthanen glauben, ein Monarch regiere übel und wollten rebelliren, sie es doch nicht thun, die durch die Majestät kann erwecket werden. Doch da ein Regent nicht vollkommen seyn kann, und man gleichwohl oft mehr von ihm prätendiret, als die menschliche Schwachheit zulässet, so kann er dasjenige, was wirklich fehlet, durch kluges Dißimuliren und Simuliren ersetzen. Nämlich die Unvollkommenheiten, die er noch hat, dißimuliret er; und das gute, das er nicht hat, nimmt er durch eine Stellung an, womit der Autorität und Liebe kann geholfen werden; weil sich aber nicht alle Gemüther dadurch gewinnen lassen, so müssen die übrigen durch Furcht erschrecket werden. Zwey Abwege haben kluge Monarchen zu meiden, auch so gar den Verdacht von sich abzulehnen, welches die Tyranney und Nachläßigkeit, die beyderseits darinnen überein kommen, daß man sich der Majestätischen Rechten nicht gehöriger maßen bedienet. Denn bey der Tyranney spannt man die Sayten zu hoch, welches sonderlich auf Antrieb des Ehr- und Geldgeizes geschiehet; bey der Nachläßigkeit hingegen nimmt man sich der Sache nicht an, und überlässet das Regiment den Bedienten, welches die Art der wollüstigen Fürsten ist. 2) hat ein solcher Regent nach der Klugheit zu sehen auf die Sache selbst, die er zu tractiren, und das ist, daß er Land und Leute regieren soll. Von dem Kardinal Mazarini wird berichtet, daß er sich in vielen Folianten eine ganz accurate Beschreibung von allen Provinzen machen lassen, darinnen alle Häuser und Dörfer aufgezeichnet und was jedes vor Einkünfte habe, angemerkt gewesen, welches eine große Klugheit war. Denn ein Fürst muß vor allen Dingen die Kräfte und Schwäche seines Landes wissen, damit er urtheilen kann, was solches zu ertragen vermag, oder nicht. So ist auch ein großer Vortheil, wenn er die Gemüthsart seiner Unterthanen erkennet, und also weiß, wie er mit ihnen umzugehen und wie er sie zu tractiren habe. Ist eine solche Erkenntniß zum Grund geleget, so wird darauf der kluge Gebrauch der Majestät gebauet, und da die Rechte der Majestät, die man auch Regalien nennet, entweder auswärtige, oder innerliche sind; jede Art aber wieder besondre Stücke in sich fasset, so zeigt die Klugheit, was bey einem jeden wieder insbesondere in Acht zu nehmen, z. E. bey dem Recht Krieg zu führen, Friede zu schließen,

schliessen, Bündnisse zu machen, Gesetze zu geben, Bedienten zu bestellen, Strafen auszutheilen u. s. f. 3) sind auch die Mittel, die man zu Erhaltung des vorgesetzten Zwecks brauchen muß, in Erwägung zu ziehen, welche durch vernünftige Anschläge an die Hand gegeben werden, dazu der Fürst seine Bedienten und Räthe hat, die er klüglich aussuchen, und wenn er die hat, sich derselben klüglich bedienen muß, nämlich daß er einen jeden in der Sache, die er verstehet, fraget. Die Rathschläge müssen geprüfet werden, indem die Räthe Menschen sind, und daher irren können, auch wenn sie nach der Wahrheit zu urtheilen im Stande sind, nicht allezeit das Wahre ergreifen wollen, und sich vielmehr paßionirt bezeigen. Ein Regent ist glücklich, wenn er selbst solche Prüfung anstellen, und dasjenige, was die Räthe sagen, nach den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit untersuchen kann und will. Die Affecten sind oft wider die besten Anschläge und verlangen, daß man die schlimmsten ins Werk richte. Es giebt Schmeichler, welche nach dem Maaß solcher Affecten ihre Anschläge abmessen, die ein vernünftiger Fürst nicht um sich leiden wird. Wie die Sachen, die man sich vorgenommen, auszumachen, unterschiedlich sind; also müssen nach Beschaffenheit derselben die Mittel auf unterschiedene Art ausgesonnen und appliciret werden, welches sich hier ins besondere nicht ausführen lässet. Dieses aber ist noch zu erinnern, daß man zuweilen Thaten aus Klugheit unternimmt, die nicht jedermann dürfen bekannt werden und arcana heißen, welche man theilet in arcana dominationis, wenn sie zu dem unschuldigen Nutzen des Regenten angewendet werden, die zuweilen zusammen treffen können, weil etwas so wohl dem Reich, als dem Regenten nützlich seyn kann, worauf eben ein kluger Regent siehet, daß der Nutzen des Reichs und sein eigner unzertrennlich sind, und daher die arcana imperii so gern, als die arcana dominationis brauchet. So ist z. E. ein arcanum imperii, daß man sein eigenes, und der Bedienten Versehen, so gut man kann, dem Volk verhalte; daß man von den iuribus des Regenten nicht raisoniren, noch judiciren lasse; daß ein Regent die hohen Bedienten nicht läßt gar zu mächtig werden u. s. w. Von dieser Materie handeln die Politici in ihren Büchern, unter denen man sie kurz und deutlich zusammen findet in **Rüdigers Klugheit zu leben und zu herrschen** cap. 16. p. 469.

Monarchie,

Ist ein griechisches Wort und bedeutet eigentlich eine ordentliche Form der Republik, da die höchste Gewalt nur einer Person zukommt, wird auch sonst ein Reich, oder Königreich genennet, wiewohl nicht ein jeder Monarch ein König ist, und hingegen einige den königlichen Titel ohne die höchste Gewalt geführet haben. Einige halten diese Art der Regimentsform vor die älteste; **Pufendorf** aber in iure naturae et gentium lib. 7. cap. 5. §. 4. giebt hierinnen der Democratie den Vorzug. Wenigstens ist bey dem jüdischen Volk keine monarchische Regierung von Anfang bis zu Ende im Schwange gewesen, und die in solchem Wahn stehen, sind ganz irrig dran. Doch hat diese Meynung **Adrian Houtuynus** de monarchia ebraeorum h. e. de imperio monarchiae in populum ebraeum ante Saulem 1685. verfochten; dem aber **Rechenberg** eine besondere Dissertation de ficta monarchia ebraeorum ante Saulem, die in volum. dissert. historic. politic. p. 334. stehet, entgegen gesetzet. Die Art des Regiments, darunter ehemals das Volk Israel stunde, war ganz etwas sonderbares, und wird von etlichen Theocratie, ein Gottesregiment genennet, die hierinnen den **Josephum** lib. 2. contra Appionem p. 1071. zum Vorgänger haben. Die Sache verhält sich auch in der That so: Denn man mag entweder die erste Einrichtung des Israelitischen Staats: oder das darinnen geführte Regiment: oder die Handhabung der Rechte der Majestät ansehen, welches alles Gott zugeschrieben wird, so wird sich zeigen, daß diese Regimentsform mit allem Rechte eine Theocratie heiße. **Bosius** introd. in notit. rerum publ. cap. 30. §. 50. p. 237. theilet die Monarchie in eine göttliche und menschliche, davon jene bey dem jüdischen Volke vor Sauls Regierung gewesen und nimmt also das Wort Monarchie in solchem Verstande, daß man es auch von Gott sagen könne, welches aber wider den gewöhnlichen Gebrauch desselbigen ist. In der Sache selbst, daß einem die höchste Gewalt aufgetragen worden, sind die Monarchien einander gleich; in andern Umständen aber von einander unterschieden. **Aristoteles** polit. III. 10. 11. theilet sie in regnum heroicum, barbaricum, aesymneticum, laconicum, und παμβασιλείαν, wovon **Müller** in institut. politic. lib. 1. cap. 9. und **Arnisäus** in operib. politic. tom. 1. p. 587. zu lesen, welche Eintheilung aber nicht viel auf sich hat, s. **Hertium** in elem. prud. ciuil. lib. 1. sect. 10. §. 7. und **Huberum** de iure ciuit. lib. 1. cap. 31. Besser kann man die Monarchie betrachten, daß sie sey 1) entweder ein souveraines Reich, da der König an keine Fundamentalgesetze gebunden; oder ein despotisches, das ist, sklavisches Reich, wenn der Monarch völlige Macht hat, nicht nur über das Thun und Lassen der Unterthanen, sondern auch über alle Güter im Lande, dergestalt, daß solche nicht

dem

den Unterthanen; sondern dem König eigenthümlich gehören; oder ein gemäßigtes Reich, wenn die Gewalt des Monarchen durch die Fundamentalgesetze dergestalt eingeschränkt ist, daß in etlichen Stücken auch der Consens entweder der Vornehmsten im Volke, oder des ganzen Volks erfordert wird; 2) entweder ein Wahlreich, wenn die höchste Gewalt durch die Wahl erlangt wird; oder ein Erbreich, wenn solches durch die Erbfolge geschiehet; bey der Wahl aber pflegt man zuweilen bey einer gewissen Familie zu bleiben, von welcher Materie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 7. nebst seinen Auslegern, Puffendorf de iure nat. et gentium lib. 7. c. 7. Hochstetter in collegio Puffend. exercit. 11. §. 37. sqq. Huber de iur. ciuitat. lib. 1. cap. 3. Griebner in iur. nat. lib. 2. cap. 9. 10. und andere zu lesen sind; 3) entweder ein eigenthümliches Reich, da der Monarch Macht hat, sein Land und Leute zu veräußern, oder ein nicht eigenthümliches, wenn er solche Gewalt nicht hat. Es fallen hier noch unterschiedene Fragen für, als: ob jemals eine ganz allgemeine Monarchie gewesen, oder noch einzuführen sey? welches mit Grunde von den meisten geleugnet, und vor ohnmöglich gehalten wird. Denn der Menschen sind zu viel, und der Erdboden ist zu groß, daß man dergleichen Herrschaft weder erlangen, noch selbige beschützen kann, daher man auch in der ganzen Historie kein einziges Exempel finden wird, daß dergleichen geschehen. Alexander kam mit seinen Waffen weit, sich aber den ganzen Erdboden unterwürfig zu machen, war ihm ohnmöglich. Es scheint auch dieses wider die Absicht Gottes zu seyn, ohne dessen Direction nicht geschehen, daß die Völker durch die Sprachen und Sitten sich von einander unterschieden, weil er vorher gesehen, daß ein so großer Körper von einem allein nicht könne regieret werden, s. Willenberg in sicilimentis iuris gent. prud. lib. 2. cap. 22. quaest. 7. der auch noch andere hier dienliche Scribenten angeführet, nebst Rechenberg in dissert. historico-politic. p. 310. sqq. Eine andere Frage ist: ob man Monarchen auf eine gewisse Zeit haben könne, deren Regierung nur an eine gewisse Zeit gebunden, daß wenn selbige um, sie dieselbe niederlegen müßten? welches gar wohl geschehen kann. Thomasius in iurisprudentia diu. lib. 3. cap. 6. §. 122. sq. meynet auch, es gienge dieses wohl an. Denn es könnte gar füglich beysammen stehen, daß man die höchste Gewalt und doch nur auf eine bestimmte Zeit habe, welches man an denjenigen sehen könnte, die ihre Krone niedergeleget und das Privatleben erwählt hätten. Man könnte zwar solche auf eine Zeitlang angenommene Monarchen zwingen, daß sie die Krone niederlegen müßten, wenn sie über die Zeit regieren wollten; sie wären aber alsdenn nicht mehr als Regenten anzusehen; genug wenn dieses geschähe, so brauche er seines Verhaltens wegen dem Volke keine Rechenschaft zu geben, könne auch nicht zur Strafe gezogen werden. Auf diese Frage gründet sich diejenige: ob der römische Dictator eine wirkliche Majestät gehabt, und ob er als ein Monarch anzusehen war? Es leugnet dieses Bodinus lib. 1. cap. 8. de republ. Pufendorf in iure nat. et gentium lib. 7. cap. 6. §. 15. Kulpisius in collegio Grotiano p. 24. Boecler ad Grotium p. 239. Buddeus in specim. iurisprud. historic. p. 819. select. iur. natur. et gentium, nebst einigen andern, und zwar, daß nicht einmal diejenigen Dictatores, welche das gemeine Wesen in Ruhe zu bringen, erwählet worden, die höchste Gewalt gehabt hätten. Denn obschon die obrigkeitlichen Personen, sobald ein Dictator erwählet worden, ihr Amt niedergeleget; so wären doch die tribuni plebis geblieben, die ein Dictator weder erwählen, noch abschaffen können, wie man denn auch fände, daß ihrer zuweilen zwey in gleicher Gewalt die Dictatur geführet, und also die Geschäfte unter sich getheilet. So hätte auch die Appellation von einem Dictator an das Volk statt gehabt, und da man sie nur im Fall der Noth gesetzet, sie zu gewissen Verrichtungen gebraucht, auch nur auf eine gewisse Zeit angenommen, so wären dieses alles solche Umstände, welche nicht undeutlich anzeigten, daß sie keine Majestät gehabt hätten. Doch sind einige anderer Meynung, als Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 3. §. 11. Arnisäus in operib. polit. tom. 1. p. 950. sqq. Conring in adnot. ad Lampad. part. 2. §. 8. Ziegler de iurib. mai. lib. 1. cap. 1. §. 41. 42. Jensius in ferculo litterario p. 112. sqq. welche sich sonderlich auf die Zeugnisse der alten Scribenten gründen, die den Dictatoren eine höchste Gewalt beylegten. Die Frage selbst hat keinen sonderlichen Nutzen, die auch so schlechterdings nicht kann ausgemacht werden, wenn nicht die dazu gehörigen Umstände ihre Richtigkeit haben. Diejenigen, welche dem Dictator die höchste Gewalt absprechen, berufen sich unter andern darauf, daß man von ihnen an das Volk appelliren können, welches andere leugnen, und dabey erinnern, es wäre wohl per legem Iuliam verordnet worden, keine Obrigkeit sine prouocatione zu bestellen, welches man aber nur von den ordentlichen obrigkeitlichen Bedienungen zu verstehen habe. Die tribuni plebis wären geblieben; hätten sich aber der Macht der Dictatoren unterwerfen müssen, und so verhält es sich auch mit den andern Umständen,

ständen, daß dieselbige so klar und ausgemacht in dieser Sache nicht sind. [Es verdient von Real Staatskunst T. I. S. 421 = 444. gelesen zu werden. Von der französischen Monarchie handelt der T. II. S. 1 = 10. Von der spanischen T. II. S. 99. Von der portugiesischen T. II. S. 128. Von der österreichischen T. II. S. 348. Von der verschiedenen Gattung der Monarchien und Fürstenthümer T. IV. S. 244.]

Monarchomachi,

Majestätsfeinde, Regenten= oder Regimentsstürmer kommen in dem natürlichen Rechte und in der Politic für, denen etliche die Machiavellisten entgegen setzen; andere aber machen drey schlimme Secten der Politicorum, die machiavellistische, die hobbesianische und die monarchomachische. Eigentlich verstehet man durch die Monarchomachos diejenigen, welche dem Volke über gekrönte Häupter eine Gewalt und Gerichtsbarkeit einräumen wollen. Sie meynen, wenn die Regenten von dem Volke bestellet würden, und ihre Gewalt von demselbigen bekämen, so müßten sie auch von demselbigen dependiren, daher sie auch eine zweyfache Majestät statuiren. Eine sey maiestas personalis, welche dem Regenten zukäme; die andere aber maiestas realis, die dem Volke gehörte, kraft deren solches einen König zur Rede setzen, strafen und absetzen könnte. Wollte man dieses Wort im weitern Verstande nehmen, so könnte man darunter auch diejenigen verstehen, welche gar keine weltliche Obrigkeit unter den Christen leiden wollen, dahin überhaupt die Anabaptisten nebst andern Fanaticis gehören. Jetzo bleiben wir bey der eigentlichen Bedeutung, und theilen unsere Abhandlung von den Monarchomachis in zween Theile ab, daß wir erstlich eine kurze historische Nachricht von denselbigen geben, und hierauf die Sache selbst untersuchen wollen.

Es haben sich die Monarchomachi sonderlich in Frankreich und England in dem sechzehnten und siebzehnten Seculo hervorgethan, daß, wenn gleich die Sache selbst älter seyn mag, daß man dergleichen Principia geheget, selbige auch wohl hin und wieder eingestreuet, so ist es doch zu keinem offenbaren Streite ausgeschlagen, noch eine besondere Sekte daraus geworden. So gedenket Jacob Thomasius obseru. Hallens. tom. 6. obs. 1. de historia sectae machiauellistar. et monarchomachor. §. 6. daß zu den Zeiten Ludovici von Bayern Menandrinus Patavinus genannt in defensore pacis, und nachgehends Marius Salamonius in seinen Büchern de principatu, schon auf dergleichen Meynungen kommen, dazu auch zur Zeit des schmalkaldischen Krieges und der Belagerung von Magdeburg einige strenge Theologen geneigt gewesen. Denn es ist unter andern eine Schrift herausgekommen, de iure magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus, von welcher Bayle in der Dissertation sur le livre de Iunius Brutus, die sich bey seinem Dictionnaire befindet, meldet, daß sie 1550 zum erstenmale unter dem Namen der Einwohner der Stadt Magdeburg gedruckt worden; wie aber dieser Umstand gar ungewiß ist: also kann man sie auch eigentlich nicht unter die Schriften der Monarchomachorum rechnen. Denn man will darinnen nur weisen, daß man sich der Tyranney eines Regenten widersetzen könne, wovon hier die Rede nicht ist. Doch der Ausbruch solcher Leute geschah in Frankreich nach der parisischen Hochzeit, da man 1572 mit den Hugenotten jämmerlich umgienge, daß an einem Tage derselben 30000 umgebracht worden. Dieses gaben einige unter andern den machiavellistischen Principiis schuld, und, indem sie sich denselben entgegen setzen wollten, verfielen sie auf das andere Extremum, davon wir die vornehmsten erzehlen wollen. Einer der bekanntesten ist Stephanus Junius Brutus, unter dessen Namen vindiciae contra tyrannos, seu de principis in populum populique in principem legitima potestate herausgekommen, die zu Edenburg 1579. gedruckt, nachgehends zu verschiedenen Malen wieder aufgelegt worden. Der Autor ist ein Franzos; wer er aber eigentlich sey, darüber giebts verschiedene Meynungen, indem einige den Theodorum Bezam; andere den Philippum Mornaum; die meisten aber den Hubertum Languetum als Verfasser angeben. Ihm folget Joh. Boucherius, ein Doctor der Sorbonne, der zur Zeit der Ligue gelebet, und 1591. vier Bücher de iusta Henrici III. abdicatione e regno Francorum geschrieben, welches auch eine ärgerliche Schrift war, und gleich einen lügenhaften Titel führte, indem dieser König niemals abgesetzt worden ist. Um diese Zeit kam eine andere Schrift zum Vorscheine, welche den Titel führet: de iusta reipublicae christianae in reges impios et haereticos auctoritate, animaduersione iustissimaque catholicorum ad Henricum Nauarraeum et quemcunque haereticum a regno Galliae repellendum confoederatione, welche einige dem vorher gedachten Bouchério beylegen; andere aber geben Guilielmum Rossäum als Verfasser an. Der sonst berühmte Franciscus Hottomannus hat sich auch desfalls in seiner Francogallia vergangen, und darinnen solche Dinge geschrieben, welche der Majestät eines Königs nachtheilig zu seyn scheinen, wiewohl andere zu seiner Vertheidigung

anbringen, daß er nur die gegründeten Rechte des Parlaments in Frankreich, die ehemals sehr groß gewesen, zu vertheidigen gesucht. In England hat es an dergleichen Büchern auch nicht gefehlet. Georg Buchananus hat einen dialogum de iure regni apud Scotos ediret, in dem er des Volks Parten wider die königliche Hoheit genommen. Sonderlich giengen diese Streitigkeiten an, als die entsezliche That mit der Enthauptung Königs Caroli I. Anno 1649. geschahe, da unter den Gelehrten einige die Rechte des Königs vertheidigten; andere aber dem Volke das Wort redeten. Die Vornehmsten bey dieser Controvers waren Salmasius und Milton, zwey berühmte Männer, dazu aber keiner zu einer gründlichen und wahrhaftigen Ausführung dieser Sache geschickt war, daher auch die Gelehrten geurtheilet: Salmasius rem optimam pessime; Miltonus rem pessimam optime defendit. Denn Salmasius hatte eine gerechte Sache zu vertheidigen über sich genommen, und ob er wohl gelehrter, als Milton war, so hatte er sich doch in solchen practischen Dingen nicht umgesehen; dahingegen Milton, als ein Politicus, dem ungerechten Verfahren der Engländer wider ihren König eine Farbe anzustreichen wußte. Den Anfang machte Salmasius, indem er 1649. defensionem regiam pro Carolo I. herausgab, darinnen er zu erweisen sich angelegen seyn ließ, daß das Parlament unter dem Könige stünde, und man also ihn umzubringen nicht befugt gewesen, welchem aber bald darauf Milton defensionem pro populo Anglicano entgegen setzte, dawider zwar Salmasius eine responsionem aufsetzte, die aber erst nach seinem Tode zum Vorschein kam. Unterdessen trat eines Ungenannten Tractat unter dem Titel: regis sanguinis clamor ad coelum aduersus parricidas Anglicanos an das Licht, davon der wahre Autor Peter Molinäus der jüngere seyn soll, ob man wohl insgemein den Alexander Morum dafür gehalten. Diese Schrift veranlaßte, daß Milton defensionem secundam pro populo Anglicano aufsetzte, und in derselben mit Exempeln aus der englischen Historie darthun wolte, daß das Parlament über den König sey, und die höchste Gewalt bey dem Volke stünde; Carolus I. aber sey ein Tyrann gewesen; welchen aber ein Ungenannter in der apologia pro rege et populo Anglicano angriff, der Joh. Bramhal, ein englischer Bischof, gewesen seyn soll. Wider diesen nahm sich des Miltons naher seiner Anverwandten Joh. Philippen, und verfertigte responsionem ad apologiam anonymi cuiusdam tenebrionis, dergleichen Schriften wider den König noch mehr herausgekommen, als le triomphe de la liberté, où l'irrevocabilité du test et d'autres loix fondamentales des états prouvée par le droit divin, par le droit naturel, par le droit de la nation et par la mort tragique de Charles Stuart pere du roy regnant, in welchem Tractate der Autor die Meynungen der Monarchomachorum deutlich vertheidiget, und den König vor einen offenbaren Tyrannen ausgiebt; wiewohl es auch an Gegenschriften nicht fehlete. Denn da sind unter andern: Carolus I. Britanniae rex a securi et Miltoni calamo vindicatus; Ziegleri dissertat. circa regicidium Anglicanum; Schalleri dissertat. ad quaedam loca Miltonis, nebst mehrern ans Licht getreten. Man pflegt auch unter die Monarchomachos zu rechnen den Althusium, Hoenonium, Boxhornium, van der Muelen, wegen seiner Schrift de sanctitate summi imperii ciuilis, nebst mehrern; wenn man aber das Verzeichniß dieser Leute gern groß haben will, so muß mancher mit in diese Rolle, der es eigentlich nicht verdienet. Wir haben aber mit Fleiß die Monarchomachos auf das genaueste beschrieben, damit daraus zu sehen, wie man weder diejenigen, welche den obrigkeitlichen Stand verwerfen, noch die, so das Vertheidigungsrecht wider einen Tyrannen behaupten, noch solche, welche die Fehler der Regenten entdecken und bestrafen, dahin rechnen, und sie vor Monarchomachos ausgeben könne. Bey dieser historischen Nachricht können nachgelesen werden Jacob Thomasius in obseru. Hallens. tom. 6. obs. 1. de historia sectae machiauellistarum et monarchomachorum; Barclajus in praefat. libror. aduersus monarchomachos, Joh. Henr. Acker in commentat. de monarchomachis et antimonarchomachis, Buddeus in historia iuris naturae §. 52. p. 77. Struv in biblioth. philos. cap. 7. §. 27. Arnd in biblioth. politic. herald. p. 60. Es hat auch Toland Miltons Leben beschrieben, welches er nicht nur seinen Schriften vorgesetzt, sondern auch 1699. besonders herausgegeben, in dem auch verschiedene hieher gehörige Umstände vorkommen, die zum Theil in den actis eruditorum 1700. p. 377. angeführet worden. Die ausführliche Nachricht von denen hieher gehörigen Schriften findet man in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 118. sqq. wobey auch zu lesen Buddeus in appendice isagoges ad theologiam p. 72. sqq.

Wenn wir die Sache selbst ansehen, was von der Hypothese der Monarchomachorum zu halten, so muß die Streitfrage recht deutlich auseinander gesezt werden. Es ist hier die Frage nicht: ob man sich einem Tyrannen widersetzen könne? woran gar kein Zweifel, weil durch die Tyranney die bürgerliche Gesellschaft aufgehoben wird, daß wie ein Tyrann kein Regent mehr ist, also sind diejeni-

 gen,

gen, welche ihm als Regenten vorher unterthan gewesen, seine Unterthanen nicht mehr, sondern sie befinden sich in statu belli, als gleiche Personen, da derjenige Theil, der angegriffen wird, sich zu vertheidigen befugt ist. Eben diese Frage haben die englischen Scribenten, welche die Enthauptung des Königs Caroli I. gut geheissen, von der Hauptsache, die sie zu vertheidigen vorgenommen, nicht wohl zu unterscheiden gewußt. Denn sie gaben vor, dieser König sey ein Tyrann gewesen, und sehen doch seine Enthauptung als eine Strafe an, welches sich nicht zusammen reimt. Denn gesetzt, daß er sich einer Tyranney theilhaftig gemacht hätte, welches aber nicht zu erweisen ist, so wäre er als ein öffentlicher Feind des Landes anzusehen gewesen, den sie wohl bekriegen, aber nicht bestrafen können, mithin wenn sie diese That aus dem Grunde der Tyranney rechtfertigen wollen, so hätten sie sich keiner Gewalt über den König anmaßen sollen, aber gründlich beweisen müssen, daß der König ein Tyrann sey. Doch sie meynten, das Volk hätte eine Gewalt über den König, der unter dem Gerichte desselben stünde, und wegen seines Thuns und Lassens Rechenschaft geben müsse, welches eben die eigentliche Hypothese der Monarchomachorum ist. Es ist aber selbige nicht nur höchst unvernünftig, sondern auch gefährlich. Unvernünftig ist sie, weil die Majestät die höchste Gewalt, folglich independens ist, daß die hohen Obrigkeiten niemanden, als Gott dem Herrn allein, wegen ihres Thuns und Lassens Rechenschaft zu geben haben, und hingegen ihre Majestät keine Majestät seyn würde, wenn sie unter einer andern menschlichen Macht stünden. Der vornehmste Einwurf der Regimentsstürmer ist, daß gleichwohl das Volk einem Oberhaupte das Regiment auftrage, welches daher auch bey dem Volke stehen müßte; worauf aber andere gar recht geantwortet, es werde der hohen Obrigkeit diese Gewalt vom Volke dergestalt aufgetragen, daß es eben hierdurch sich von solcher Gewalt lossage, und sich dem Regenten ohne Ausnahme in allen Stücken, die zur Wohlfahrt des Staats gehören, unterwerfe. Sie sagen, das Volk gäbe dem Oberherrn die höchste Gewalt nicht cumulatiue, daß es solche zugleich behalte; sondern priuatiue, daß es dieselbige verliere, welches auch nicht anders seyn kann. Denn man bedenke selbst, wenn das Volk einem die höchste Gewalt übergiebt, so kann dasselbige nichts von der Majestät behalten, weil alsdenn die Gewalt des Regenten nicht die höchste wäre, daher auch der Unterschied ohne allen Grund ist, den etliche unter der Real- und Personalmajestät machen, welcher kein ander Absehen hat, als die Gewalt der höchsten Obrigkeit niederzuschlagen. So ungegründet diese Meynung ist, so gefährlich ist auch selbige. Denn das ist eben das rechte Principium, unter dessen Prätext unruhige Unterthanen einen Aufstand nach dem andern wider ihren Regenten anfangen können, und dadurch Potentaten die Sicherheit in ihren eigenen Ländern genommen wird. Der König Carl I. that daher recht, daß, als man ihn vor Gericht forderte, er auf die angebrachte Klage nicht antwortete, weil er als König von seinen Unterthanen nicht konnte verklagt noch verdammt werden. Man lese, was Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 3. §. 8. 9. den Regimentsstürmern nachdrücklich antwortet.

Mond,

Ist das grosse Licht des Himmels, welches die Nacht regieret. Er ist der niedrigste Planet, welcher der Erde am nächsten, und innerhalb 27 Tagen sich um sie herum bewegt, innerhalb einem Jahre aber zugleich mit der Erde um die Sonne herum gehet. Er bekommt sein Licht von der Sonne, und wirft es wie ein Spiegel auf die Erde durch Gegenstrahlung zurück. Es ist zwar ehedem darüber disputirt worden: ob der Mond sein eigenes Licht habe, oder solches vielmehr von der Sonne empfange? heut zu Tage aber zweifelt an dem letztern niemand mehr, nachdem man wahrgenommen, daß sich der Mond völlig verfinstert; doch muß man einen Unterschied unter dem Scheine des Monds im Vollmonde und Neumonde machen. Denn jener kömmt von den Sonnenstrahlen, welche den Mond als einen finstern Körper beleuchten; dieser aber rührt nicht unmittelbar von der Sonne her, als welche hinter dem Monde ist, sondern vielmehr von den auf die Erde fallenden und von dannen in den Körper des Monds zurückprallenden Sonnenstrahlen. Nachdem der Mond der Sonnen nahe, oder davon entfernet ist, so verändert er sein Licht und seine Gestalt. Denn weil er kugelförmig ist, so wird er allein zur Hälfte von der Sonnen erleuchtet; die andere Hälfte aber bleibt finster: und nachdem er zwischen uns und der Sonne stehet, können wir mehr oder weniger von seiner erleuchteten Seite sehen. Kehret er uns seine finstre Seite zu, so heißt man es den Neumond; zeiget er uns die Hälfte seiner erleuchteten Seite, so nennt man dieses das erste Viertel, und wenn wir seine erleuchtete Seite ganz sehen, so ist dies der volle Mond; und das letzte Viertel, wenn er den halben Weg zwischen dem vollen und neuen Lichte wieder erreichet. Die Bewegung des Monds wird nach

nach der Länge oder Breite betrachtet. Jene geht von dem Niedergange gegen Aufgang, und so fort bis wieder gegen den Niedergang, die ohngefähr monatlich einmal geschiehet. Durch die Bewegung aber in die Breite verstehet man die Ausweichung des Monds von der Sonnenstrase gegen Mittag und Mitternacht. Nebst dem legt man ihm auch den motum libratorium, die schwebende Bewegung bey, welche zuerst Galiläus, hernach Gassendus, Hevelius, und andere wahrgenommen. Als gedachter Galiläus zu Anfange des vorigen Seculi durch die Fernglässer den Mond betrachtete, hat er zuerst darinnen Berge und ihre Schatten, nebst der wahren Beschaffenheit der Flecken entdecket, und in seinem nuncio siderio 1610. bekannt gemacht. Nach ihm haben sich mehrere auf die Betrachtung des Mondes gelegt, wie Wolff in dem mathematischen Lexico p. 839. angeführet, worunter der vornehmste Hevelius in seiner 1647. zu Danzig herausgegebenen selenographia ist. Daß der Mond wie unsere Erde bewohnt sey, haben verschiedene nicht für unwahrscheinlich gehalten, und zu dieser Meinung daher Anlaß genommen, weil der Mond eine grosse Gleichheit mit der Erde habe. Denn wie seine Gestalt kugelförmig sey; also habe man durch die Ferngläser darinnen Berge, Thäler, Wasser wahrgenommen, welches auch noch der Schein bekräftige, den der Mond sowohl von der Sonne, als von der Erden empfange, wovon unten in dem Artickel von den Planeten nebst Anführung der Autoren mehrers fürkommen soll. Man schreibt auch dem Monde einen starken Einfluß in die Cörper auf unsere Erde zu. Bey manchen Krankheiten spüre man nach dem Neu- oder Vollmonde eine merkliche Veränderung. Der Schein des Mondes verursache eine Erkältung und vermehre die Feuchtigkeit, daß nämlich mit dem zunehmenden Monde die Kälte und Feuchtigkeit zunehme; mit dem abnehmenden aber beyde abnehmen. Hieraus will man allerhand Veränderungen erklären, die in der Erfahrung gegründet wären, z. E. daß Austern, Muscheln, Schnecken 2c. völliger wären im zu- als im abnehmenden Monde, daß Bäumen, die man im vollem Monde versetze, voll würden; daß das Holz im zunehmenden Monde mehr Feuchtigkeit hätte, als im abnehmenden 2c. daß wie das Sonnenlicht trocken und warm mache; also mache das Mondlicht feucht und verursache die Kälte, daß wenn gleich das Mondlicht nichts anders, als das Sonnenlicht sey, welches von ihm blos zurück geworfen werde; so könnte es gleichwohl einige Veränderung im Monde leiden. Doch wird solcher Einfluß von andern geleugnet. Man lese Wolffen in den Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge p. 101. und Gerickens disp. physic. de influxu lunae in corpus humanum, Halle 1724. So schreibet man ihm auch die Ebbe und Fluth zu. Die Betrachtung des Mondes giebt uns auch Anlaß die Weisheit und Gütigkeit seines Schöpfers zu erkennen. Buddeus in thes. de atheismo et superstit. cap. 5. §. 4. p. 352. schreibt hiervon also: eben dieses muß man von dem Monde sagen, daß derselbe unserer Erden sehr viel Gutes mittheile. Er dienet zu rechter Einrichtung derer Zeiten, als ohne welche die Gesellschaft der Menschen in Unordnung gerathen würde, sehr viel; er vertreibet den Verdruß langer Nächte; nützet denen, so zu Wasser oder zu Lande reisen; befördert den Zu- oder Abfluß des Meers, damit es nicht durch gar zu langes Stillestehen stinkend werde, und was sonst vor Nutzbarkeiten von ihm auf uns Menschen fliessen, welche man nicht alle erzehlen kann. Denn es ist kein Zweifel, daß er noch viel trefflichere und edlere Wirkungen an uns auslasse, die uns unbekannt sind. Die phases lunae heissen bey den Astronomen die veränderten Gestalten des Mondes nach dem ab- und zunehmenden Lichte in demselben, welche Hevel in selenogr. p. 276. mit grossem Fleiße beschrieben. In der bibliotheque germanique part. II. p. 157. findet man einen discours sur les eclipses extraordinaires du soleil et de lune. [Daß der Mond einen besondern Einfluß auf den Erdboden äußere, sucht Cammerrath Schlettwein in den Schriften zum Vortheile nützlicher Wissenschaften und des gesellschaftlichen Lebens, Jena 1759. 1760. zweyte Sammlung, S. 81. f. dadurch zu beweisen, weil Vitriol durch die Mondstrahlen, nach einem angestellten Versuche, schwerer worden wäre, obschon verschiedene an diesem Versuche mancherley auszusetzen finden. Sonst kann von dem Einflusse des Monds auf unsere Atmosphäre das Hamb. Mag. 6. B. gelesen werden. Herrn Eulers Berechnung, wie groß der Einfluß des Monds in die Bewegung der Erde sey, stehet im 7. B. S. 351. f. f. Die Beantwortung der Frage, warum das Mondenlicht nicht wärme, stehet in dem allgemeinen Magazine der Natur, Künste und Wissenschaften, im V. Theile, num. VII. Es können auch folgende Schriften bemerkt werden: Tob. Mayers Bericht von den Mondskugeln, welche bey der kosmographischen Gesellschaft in Nürnberg verfertiget werden. Nürnb. 1750. 4. Abhandlung über die Umwälzung des Monds um seine Axe, und die scheinbare Bewegung der Mondflecken, von Tob. Mayer, in den kosmograph. Nachricht. 1748. Christl. Mylius Gedanken über die

die Atmosphäre des Mondes. Leipz. 1746. 4. Tob. Mayers Beweis, daß der Mond keinen Luftkreis habe, in den Kosmogr. Nachr. 1748. Sur l'atmosphére de la lune prouvée par la derniére éclipse annulaire du soleil, par M. Euler. in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Pr. 1748. De atmosphaera lunari diss. astronomica, auct. Jo. Paul. Grandjean de Fouchy, in den philos. transact. num. 455. art. 3. Diss. de lunae atmosphaera, auct. P. Rog. Jos. Boscowich. Rom. 1753. 4. Vindob. 1766. 4. Von dessen Verfinsterung s. Iacob Phil. Simonetti Scientia eclipsium. 4. Romae 1747.]

[Mondsüchtige,]

[Mondsüchtige, Nachtwandler, (Lunatici, Noctambuli, Somnambuli) werden diejenigen Menschen genennet, welche des Nachts im Schlafe aus dem Bette steigen, herumgehen, und auch sogar gefährlichen Oertern mit verschlossenen Augen auszuweichen, fähig sind. Sie klettern oft an den Dächern herum, u. s. w. Wenn sie erwachen, so wissen sie selbst nicht, was sie vorgenommen haben. Wie diese Verrichtungen zu erklären sind, darüber sind die Philosophen nicht einig. Verschiedene sagen mit Paracelso, der Geist des Menschen habe seine Krankheit, wie der Leib, wie nun der Leib bey Tage den Meister spiele, so thue es der Geist bey der Nacht, und wenn er nicht wohl disponirt sey, führe er den Leib im Schlafe herum. Daß er aber in solchem Zustande keinen Schaden nähme, hätte er seinem guten Engel zu danken, wenn gleich sein böser Engel ihn umzubringen bemühet wäre, und in mancherley Gefahr führte. Wir haben nicht nöthig, diese Meynung zu widerlegen: da sie sich auf lauter Voraussetzungen gründet, die unerwiesen sind. Einige suchen sich dadurch aus der Schwierigkeit zu helfen, daß sie dem Menschen drey wesentliche Theile beylegen, Seele, Leib, und Geist. Der Geist unternähme die Verrichtungen der Nachtwandler. So lange man aber auf eine andere Art die Möglichkeit von den Handlungen der Mondsüchtigen zeigen kann, so wird diese Lehre der Trialisten zu verwerfen seyn. Deswegen suchen verschiedene den Grund solcher ungewöhnlichen Handlungen in den dicken und scharfen Lebenssäften; andere in der Gewohnheit, die Lebensgeister in beständiger Unruhe zu erhalten, und selbige nicht durch Anwendung der Vernunft im Zaume zu halten; noch andere erklären die Geschäfte des Nachtwandlers aus der Lebhaftigkeit der Einbildungskraft. Einige verbinden auch mehrere Gründe. Hofmann in der Disputation de somnambulatione und Knoll in der Betrachtung eines kürzlich vorgefallenen Nachtwandelns, suchen diese ungewöhnliche Erscheinung an den Nachtwandlern aus der Einbildungskraft zu erklären. Herr P. Meier in seiner Abhandlung von Nachtwandlern giebt die Einbildungskraft nur als eine Mitursache des Nachtwandelns an. Wenn man die Wirkungen erwägt, welche eine lebhafte Imagination bey schwangern Weibern oft hervorbringt, wovon meine Geschichte von den Seelen §. 17. 9. wie auch meine Vorrede daselbst gelesen werden kann, so scheinet die Einbildungskraft allerdings eine Hauptquelle auch von dem Phänomen der Mondsüchtigen zu seyn. Ich habe die verschiedenen Erklärungsarten in meiner angeführten Geschichte §. 37. S. 256. f. f. angeführet. S. Gunnerus Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völkerrecht des Daries, im ersten Theile. Herrn von Heer Obseruat. oppido rar. Schott Physic. curios. L. III. c. 22. Horst Tom. I. oper. med. conclus. I. dispur. 3. Willis. Laurent. Valeriol. etc. Es verdient auch das Hamb. Mag. 20. B. S. 96. f. und Allgemeines Magazin der Natur rc. gr. 8. Leipzig, im 10. Bande S. 53. f. gelesen zu werden. Wer lesenswürdige Beyspiele von Nachtwandlern zu wissen verlangt, sehe Anekdoten oder Sammlungen kleiner Begebenheiten, Leipzig 1767. S. 81. f. f.]

[Monopolium,]

[Wird das Recht genennet, welches einer mit Ausschluß anderer erhält, diesen oder jenen Handel zu treiben. Es sind mit der Verwilligung des Monopolii mancherley Unbequemlichkeiten verbunden, dahin gehört, daß derjenige, welcher ein solches Ausschließungsrecht erhalten hat, nur auf seinen Vortheil zu sehen pfleget, schlechte Waare und wohl noch dazu in erhöhetem Preiße giebt. Man sehe Casp. Ziegler Diss. de iure constituendi et prohibendi monopolia, et concedendi rescripta moratoria. Witt. 1667. Frid. Gerdesii disp. de monopoliis. Basil. 1700. Gotth. Schütze an monopolia in republ. sint toleranda. Witt. 1701. 4. Joh. Friedem. Schneider princeps monopola. Hal. 1708. 4. Jo. Florent. Rivini progr. an monopolia toleranda sint in rebus publicis. Lips. 1739. 4. Das Hamb. Mag. 24. B. S. 651. 26. Band S. 241.]

Moral,

Ist ein lateinisches Wort, welches im weitern und engern Verstand genommen wird. In jenem bedeutet solches die gesammte practische Philosophie, welche mit den menschlichen Verrichtungen, so nach einer gewissen Richtschnur müssen eingerichtet werden, und daher die moralischen heißen,

heissen, zu thun hat. Diese practische Philosophie theilet man insgemein in drey besondere Disciplinen, in die Ethic, natürliche Rechtsgelehrsamkeit und Politic ein, welche alle unter dem Namen Moral begriffen, und auf folgende Weise zusammen gehängt werden, daß die Ethic gleichsam die Vorbereitungsdisciplin sey, welche den Willen zur tugendhaften Ausübung der vorgeschriebenen Verrichtungen geschickt mache; die natürliche Rechtsgelehrsamkeit aber weise, was man nach dem natürlichen Gesetze thun und lassen müsse, und die Politic zeige die Art und Weise wie man sein Thun und Lassen so einrichten, daß man dabey seine Glückseligkeit befördere. Thomasius in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 1. §. 136. sqq. sagt, die practische Philosophie sey nichts anders, als die Gelahrheit, die dem Menschen weise, wie er glückselig leben solle. Diese Glückseligkeit aber müsse er erstlich wohl und deutlich verstehen, worinnen sie bestehe, und was ihm Gott zu thun dieserwegen auferlegt habe; hernach aber bedacht seyn, wie er die Hindernisse aus dem Wege räume, die ihn abhielten, diese Glückseligkeit zu erlangen. Die Hindernisse kämen entweder von ihm selbst her, durch seine Affecten, zu deren Bezähmung die Ethic, oder Sittenlehre diente; oder von außen entweder durch Mangel, welchen zu vertreiben die Haushaltungskunst sey; oder durch Furcht für äusserlicher Gewalt und List, wider welche Hinderniß die Politic diene. D. Rüdiger fasset die Ethic und Politic zusammen unter der Lehre von der Klugheit zu leben, welche entweder eine ethische, oder politische sey.

Vor allen Dingen ist der Unterschied zwischen der philosophischen und theologischen Moral in Obacht zu nehmen, daß man sich einen rechten Begriff davon mache, worinnen sich verschiedene verstoßen. Denn einige haben die philosophische Moral der theologischen entgegen gesetzet, und vermeynt, als wären die Regeln beyder Moralen oftmals einander zuwider, wie unter andern Henr. Cornel. Agrippa de vanitate incertitud. scientiar. cap. 54. solches ausdrücklich behauptet, welcher Irrthum aus einem zweyfachen Grunde kommen. Denn einmal hat man sich von der philosophischen Moral keinen rechten Begriff gemacht, und solche mit der heydnischen Moral vermischet, inmaßen nicht zu leugnen, daß diese nicht zum besten ausgesehen. Aristoteles richtete sein Absehen blos auf eine zeitliche Glückseligkeit, daß er weisen wollte, wie ein Mensch groß, reich und mächtig werden sollte, und war daher seine Ethic eigentlich ein Theil von der Politic. Die Pythagoraer, Platonici und Stoici suchten zwar durch ihre Moral die innerliche Besserung des Gemüths, wie es billig seyn muß, hatten auch dem Scheine nach die herrlichsten Lehrsätze, welche eine grosse Gleichheit mit der Schrift zu haben scheinen; wenn man sie aber nach ihren Principiis untersuchet, so sind es schlimme, irrige und gottlose Lehren. Solche Fehler der heydnischen Moral darf man der philosophischen nicht beylegen, indem ein gar großer Unterschied ist unter dem, was Heyden nach ihren Vorurtheilen und Affecten gelehret, und dem, was Philosophen nach der Richtschnur der gesunden Vernunft sagen. Fürs andere kömmt dieser Irrthum daher, daß man einige Sprüche heiliger Schrift in unrechtem Verstand annimmt. Denn wenn es bey dem Matthäo cap. 5. v. 39. 40. heißt: so dir jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar, und so jemand mit dir rechten will, und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel, so nimmt man solches nach den Worten an, und meynt, hierinnen wäre ja die heilige Schrift dem philosophischen Ausspruche zuwider, daß man sich müßte zur Wehre setzen, wenn einem was Unrechtes widerführe, da doch der Verstand der angezogenen Worte dieser ist, daß wir lieber nach einem erduldeten Backenstreiche oder Unrechte auch den andern abwarten, als den Zorn zu verbotener Selbstrache uns verleiten lassen sollen, so der Vernunft nicht entgegen. Etliche haben die philosophische und theologische Moral unter einander gemischt, das ist, sie haben die Grenzen der Natur und der Gnade, oder der Vernunft und der göttlichen Offenbarung nicht beobachtet, wohin die Scribenten derjenigen Ethiken gehören, die man auf dem Titel für christliche Sittenlehre ausgegeben, als Lambertus Danäus in ethica christiana, Walaus in compendio ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae reuocato, und andere, wovon Buddeus in introd. ad hist. philos. ebraeor. §. 53. und Struve in biblioth. philosophic. cap. 6. §. 22. nachzusehen sind. Denn ob schon die Intention dieser Leute mag gut gewesen seyn, so hat man sich doch für die Irrthümer, welche aus der begangenen Vermischung entstanden, in Acht zu nehmen, s. Thomasium in cautel. circa praecognit. iurisprud. c. 14. §. 36. Der rechte Begriff hierinnen kömmt auf zwey Wahrheiten an. Die eine ist: daß die philosophische und theologische Moral einander niemals entgegen, das ist, es wird weder ein vernünftiger philosophischer Moralist was lehren, so der heiligen Schrift entgegen; noch ein theologischer, sofern er aus der heiligen Schrift redet, welches mit der gesunden Vernunft stritte. Denn einmal gründen sich beyde Moralen auf zwey Principia, das ist, auf die Vernunft und

und auf die Offenbarung heiliger Schrift, welche benderseits von Gott zum Principio der Wahrheit gesetzt worden, daß alle Wahrheiten, die wir daher erkennen, nicht anders als göttliche Wahrheiten anzusehen; wenn sie aber einander sollten zuwider seyn, so würde folgen, daß sich Gott selbsten widerspräche. Hernach wird man auch keine Lehre eines vernünftigen philosophischen Moralisten, noch eine recht erklärte Stelle heiliger Schrift aufweisen können, da ein Widerspruch zwischen beyden wahrzunehmen. Doch ist vors andere zu wissen, daß die theologische Moral vor der philosophischen viele Vorzüge habe, weil dorten theils moralische Wahrheiten entdecket werden, davon die philosophische Moral gar nichts weiß; theils in solchen Sachen, die ein Philosoph nur einiger Maßen und nur dunkel erkennet, ein vollkommenes und helles Licht gegeben wird, welches nicht nur daher erhellet, daß das Licht der Vernunft und der heiligen Schrift zwar zwey Lichter sind, das leztere aber überhaupt einen weit hellern Schein giebt; sondern auch durch Anführung besonderer Materien darzuthun ist. Denn erstlich zielet zwar wohl die philosophische, als theologische Moral auf die höchste Glückseligkeit der Menschen; aber die philosophische kann die Mittel, dazu zu gelangen, nicht zeigen, welches hingegen die theologische thut. Wir setzen hier voraus, daß wir eine natürliche Empfindung von unserer Abweichung von Gott durch allerhand Laster und Verbrechen haben können: daß die Sünde eine Entfremdung von Gott und eine Feindschaft gegen denselben mit sich bringe, welche der Gemeinschaft mit demselben gerade entgegen stehet; daß dieser Feindschaft nicht abzuhelfen, als durch eine darzwischen kommende Versöhnung, und daß die höchste Glückseligkeit in der Vereinigung mit Gott bestehe. Soll nun die philosophische Moral die zur Erlangung dieser höchsten Glückseligkeit nöthige Mittel an die Hand geben, so muß sie erstlich zeigen, wie der Mensch mit Gott auszusohnen, und die vorige Freundschaft wieder herzustellen, ehe sie von der Vereinigung mit Gott handelt, als welche ohne der vorher geschehenen Versöhnung nicht Statt haben kann, indem der Mensch auf Seiten Gottes als ein Rebelle; Gott auf Seiten des Menschen aber als ein gestrenger Richter angesehen wird, die also einander nicht lieben können. Nun aber kann die philosophische Moral keine Mittel weisen, wie die Versöhnung Gottes mit den Menschen geschehen könne. Denn wollte die Vernunft meynen, daß diese Aussöhnung aus Gottes gnädigem und guten Willen, ohne eine Genugthuung für das begangene Verbrechen, geschehen konnte; so würde doch dieses ein freyer Wille seyn, welcher also nirgend anders her, als aus einer göttlichen Offenbarung zu erkennen sey, folglich hauptsächlich von demjenigen zu erlernen seyn würde, der uns den Rath Gottes offenbaret. So wird sie auch keinesweges ausdenken können, wie etwa Gott eine Genugthuung zu leisten sey. Die Bereuung und Erkenntniß der Sünden ist nicht hinlänglich, weil sie sich nicht auf alle Sünden, die der Mensch ohnmöglich wissen kann, erstreckt, auch die Beleidigung auf Seiten Gottes nicht aufheben kann. Wollte man aber durch die Opfer die Sache auszumachen vermeinen, so wird die Vernunft nicht begreifen können, wie durch den Tod eines unvernünftigen Thiers der göttliche Zorn könne gestillet werden, besonders da dasjenige, was der Mensch opfert, nicht von dem Seinigen ist, sondern schon Gott zugehöret. Auf solche Weise kann die Vernunft kein Mittel zur höchsten Glückseligkeit zu kommen zeigen, welches wir hingegen in der heiligen Schrift finden, die uns Christum, der durch sein bitteres Leiden und Sterben an der Menschen Statt der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet, fürstellet, dessen erworbene Gerechtigkeit, wenn wir sein Verdienst mit wahrem Glauben ergreifen, uns zueignet wird. [Es wird hierbey mit vielem Nutzen Daries Sittenlehre §. 181 = 202. §. 56 = 59. gelesen werden.] Zweytens redet die philosophische Moral viel von dem Bösen des Menschen, oder von dessen verderbten Neigungen; wenn es aber auf den Punkt kommt, wie das Böse sich eingeschlichen, wie die Neigungen zu demselben sogleich habituel worden, so weiß man sich auch nicht zu helfen; davon wir hingegen in der heiligen Schrift ein großes Licht bekommen, wenn darinnen der Fall unserer ersten Aeltern und der Ursprung der Erbsünde erzehlet wird: drittens ist in der philosophischen Moral das Subiectum der Mensch, der im Geistlichen blind und nach seinen verderbten Neigungen lebet; in der theologischen ist es ein durch die Gnade Gottes, vermittelst des göttlichen Worts und der gnädigen Wirkung des heiligen Geistes erleuchteter und mit Gott vereinigter Mensch, daß er die göttlichen Sachen verstehet, und Gott recht liebet: viertens heißt in der philosophischen Moral dies eine gute und tugendhafte Verrichtung, welche vernunftmäßig; nach dem Ausspruche aber des göttlichen Worts ist alles Sünde, was nicht aus dem Glauben kömmt.

Im engern Verstande wird das Wort Moral gebraucht, daß es nur diejenige practische Disciplin bedeutet, welche man Ethic, im deutschen Sitten= und Tugendlehre zu nennen pflegt, davon an gehörigem Orte nachzusehen ist. [Die hieher

der gehörigen vorzüglichsten Schriften sind folgende: Wolfs Moral, Scheids ethica philosophica, A. G. Baumgartens ethica philos. G. F. Meiers philos. Sittenlehre in 5. Bänden in 8. Crusii Moral, Basedows practische Philosophie, Hutchesons Sittenlehre der Vernunft, Dariès philos. Sittenlehre, Gellerts moralische Vorlesungen, die Mosheimische Sittenlehre der heiligen Schrift, welche von D. Millern fortgesetzet und beendiget worden, in 9. Theilen, 4. D. Baumgartens ausführlicher Vortrag der theologischen Moral, 4. Vieler andern nicht zu gedenken. Die Wochenschriften: Nichts von ohngefehr; der Hamburgische Patriot; der Greiß; der Mensch; der Freund; der Gesellige; der Glückselige und viele andere sind auch nicht außer Acht zu lassen. Diejenigen, welche einzelne Lehren in besondern Schriften abgehandelt haben, sind im moralischen Fache fast unzählich, doch möchte Abt vom Verdienste und vom Tode für das Vaterland, wie auch die Schriften, die unter den Artikeln Affect, Erziehung, Fabeln, Gesetz der Natur, angeführt worden, vor vielen andern anmerkungswerth seyn. Man kann auch vergleichen Moralistenbibliothek, Leipzig 1738. 8. Gundlings histor. philos. moralis Hal. 1709. 4. Stollens Historie der heidnischen Moral, Jena 1714. 4. Scharbau de fatis studii moralis apud Hebr. Ien. 1712.]

Moralität,

Bedeutet diejenige Beschaffenheit der menschlichen Handlungen, so fern sie gegen das Gesetz gehalten werden, und entweder gut oder böse sind. Dasjenige, was wir hier insonderheit zu untersuchen haben, ist der Grund und Ursprung der Moralität, woher es komme, daß eine Handlung gut oder böse sey? Es ist dieses eine Frage, darüber auch zu den neuern Zeiten gestritten worden ist; wenn man aber einen richtigen Schluß davon fällen will, ist nöthig, daß man vorher ausmache, worauf eigentlich der Streit ankomme. Die Frage wird auf unterschiedene Art vorgetragen: num detur moralitas obiectiua, d. i. ob es in der Sache der Handlungen zu suchen, daß selbige gut, oder böse sey? num voluntas Dei sit principium moralitatis, ob der Wille Gottes die Quelle der Moralität, oder ob es von demselben ursprünglich herrühre, daß eine Handlung gut, oder böse sey? num actus quidam antecedenter, an consequenter ad legem seu voluntatem diuinam boni vel mali sint, ob etliche Handlungen, ehe das Gesetz sey gewesen, gute oder böse wären, oder ob diese Moralität erst entstanden, nachdem das Gesetz gegeben worden? num dentur actus per se turpes et honesti, ob es an sich schändliche, oder gute Handlungen gäbe? Die Sache selbst kömmt darauf an: ob alle Moralität von dem göttlichen Gesetze oder göttlichen Willen, welches eins ist, herrühre, daß wenn z. E. der Todtschlag eine Sünde ist, der Grund davon sey, weil es Gott durch das Gesetz verboten, und nicht haben wollen, daß einer den andern todtschlüge; oder ob man nicht gewisse Handlungen habe, die an sich selbst ihrer Natur nach schändlich oder gut, wenn sie auch Gott durch das Gesetz weder verboten, noch geboten, folglich ihre Moralität nicht von dem Willen Gottes, sondern von der Beschaffenheit der Sache herrühre, mithin statt habe, wenn gleich kein Gesetz wäre, welche man eben moralitatem obiectiuam, und die Handlungen actus per se turpes oder honestos nennet. Indem wir aber das erste vertheidigen, und das andere als eine höchst unvernünftige Meynung widerlegen wollen, so ist weiter vorher zu wissen, was eigentlich diejenigen haben wollen, die alle Moralität vom Gesetze herleiten, damit man bey dieser Controvers auf keine Abwege gerathe. Wenn man die Güte und Lasterhaftigkeit der Handlung vom Gesetze herführet, so verstehet man nicht die menschlichen; sondern die göttlichen, und zwar die natürlichen, welche Gott durch die Natur geoffenbaret. Indem aber ein Gesetz ein natürliches Gesetz ist, das beruhet darinnen, daß es seinen Grund in der Natur hat, und man also eine natürliche Ursache angeben kann, warum dieses Gott geboten; daß aber dieses ein Gebot; jenes ein Verbot, solches kömmt von seinem göttlichen Willen her. Auf solche Weise ist auf Seiten Gottes die Beschaffenheit der Sache die Ursache, warum er dieses befohlen, jenes verboten; daß aber solches ein eigentliches Gesetz worden, und dadurch die Moralität der freyen Handlungen entstanden, das rühret von seinem Willen. Aus diesem fliesset, daß ob man wohl die Moralität der menschlichen Verrichtungen von dem Willen Gottes herleitet, solches doch nicht so zu verstehen, als wenn seine Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgeschlossen werde, mit welchen alle natürliche Gesetze überein kommen; nur kann etwas kein Gesetz werden, wenn nicht der göttliche Wille hinzu kommt.

Dieses voraus gesetzet, so kommen wir zur Untersuchung der Sache selbst. Die Meynung von der moralitate obiectiua war vor dem unter den Moralisten gäng und gäbe. Die Scholastici hatten selbige angenommen, mit denen es Grotius nicht gar verderben wolte, und sie in seinem Werk de jure belli et pacis beybehielte, dem nachgehends viele andere gefolget, auch nachdem

nachdem Pufendorf in seinem jure naturae et gentium deren Ungrund so deutlich und gründlich gezeiget hatte, daß ob wohl die meisten von den philosophischen und theologischen Moralisten zu unserer Zeit diese Wahrheit erkannt, so finden sich doch hin und wieder welche, denen diese scholastische Moralität noch gefällt. Unter andern wollen wir nur anführen Velthem in zweyen Dissertationen de quaest. num actus dentur per se honesti aut turpes, quique adeo in sua natura sint debiti vel illiciti? Joh. Jakob Müller in institut. ethic. part. 1. cap. 2. §. 10. Jäger in obseruat. in Grotium p. 39. welcher sonst dieser Frage wegen mit dem Herrn Ettenhusio einen Streit gehabt, indem dieser vor den Herrn Pufendorf eine Schutzschrift verfertiget hat; ferner Förtsch in enucl. controuers. nob. part. 1. disp. 6. §. 14. p. 169. Klausing in disp. de interna bonitate et malitia actuum moralium. Witteb. 1709. Wernsdorf in disput. de absolutissimo morali eoque theolog. pag. 17. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exercit. 2. §. 7. exercit. 4. §. 15. Leibnitz in essais de Theodicée in dem andern Theil hin und wieder, und Wolff in seinen Gedanken, von der Menschen Thun und Lassen, welcher gleich im Anfang cap. 1. §. 5. also schreibet: weil die freyen Handlungen der Menschen durch ihren Erfolg gut oder böß werden, was aber aus ihnen erfolget, nothwendig daraus kommen muß, und nicht außen bleiben kann: so sind sie vor und an sich selbst gut oder böse, und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht. Wenn es derowegen gleich möglich wäre, und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte: so würden die freyen Handlungen der Menschen, dennoch gut oder böse verbleiben; dem nachgehends wieder andere gefolget, als der Herr Canz in seinem Traktat de philosophiae Leibnitianae et Wolffianae vsu in theologia p. 443. sqq. Alle diese und noch weit mehrere haben sich bereden können, daß in dem Objekto selbst eine Moralität gegründet sey, und die Schwierigkeiten, die mit dieser Meynung verknüpfet sind, nicht eingesehen, welche hingegen alle wegfallen, wenn man die Moralität der Handlungen von dem göttlichen Gesetze oder Willen herleiten will. Denn 1) können wir eine deutliche Ursach geben, warum etwas schändlich und tugendhaft, weil es Gott geboten und verboten; da wir nun schon oben erinnert haben, daß der Grund der natürlichen Gesetze die Beschaffenheit der Sache, welche der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit allezeit gemäß sind, so hat er dem Menschen keine andere natürliche Gesetze vorschreiben können, als er ihm wirklich vorgeschrieben, mithin folgt aus dieser Meynung gar nicht, daß wenn die Moralität von dem Willen Gottes dependire, er auch das Gegentheil habe können gebieten, oder verbieten. So sagen wir z. E. der Todtschlag ist was böses, weil Gott selbigen verboten; daß er ihn aber verboten, solches hat seine Heiligkeit erfordert. Wolte man weiter fragen: warum es der Heiligkeit Gottes gemäß gewesen sey? so zeigt solche Frage einen unnöthigen Vorwitz an, darauf man sich nicht einlassen darf, weil man sonst ohne Ende dergleichen Fragen thun könnte. [Ich muß doch auf einen letzten Grund kommen, und da würde am schicklichsten seyn, die innere gute oder böse Beschaffenheit der Handlungen als den letzten Grund anzugeben, warum Gott eine Handlung geboten oder verboten habe.] 2) Führt einen die scholastische Meynung in eine weitläuftige Verwirrung, daß man sich nicht daraus helfen kann, wenn man nicht endlich die Moralität dem Gesetz zuschreiben will. Denn man frage einen scholastisch gesinnten: warum der Selbstmord unrecht? und wenn er antwortet, weil er eine actio per se turpis, so werden sich zwey Schwierigkeiten finden, die er zu heben nicht fähig seyn wird. Denn einmal wird er sich nicht erklären können, wie der Selbstmord per se turpis und wenn er sich auf den Erfolg beruffet, wird er beweisen müssen, daß das Leben was gutes und man solches zu erhalten verbunden gewesen, welches eben der andere Stein des Anstosses, daß man sie auf die Materie von der Obligation bringt, und ihnen weiset, wie selbige allezeit aus dem Gesetz entspringe. [Die Neuern behaupten, das Gesetz entstehe aus der Verbindlichkeit, nicht aber entspringe die Verbindlichkeit aus dem Gesetz. Siehe den Artikel: Gesetz, Gesetz der Natur.] Alle Verbindlichkeit schränkt unsere Freyheit zu einem gewissen Endzweck ein, welches die Ordnung der Natur nicht thun kan; [Warum nicht? die natürlich guten oder bösen Folgen reizen und nöthigen mich, dieß zu thun und jenes zu lassen, und hierdurch wird meine Freyheit gelenkt u. bekommt eine Richtung nach einem bestimten Zweck;] sondern es muß dieses von einem weisen und verständigen Wesen, das uns zugleich zu befehlen hat, herkommen. Kurz: alle Moralität setzet eine Verbindlichkeit voraus. [Ich würde den Satz umkehren, und sagen, alle Verbindlichkeit setzt eine Moralität voraus. Denn die Moralität ist eigentlich weiter nichts, als die gute oder böse Beschaffenheit einer Handlung. Diese Beschaffenheit gründet sich auf die guten oder bösen Folgen, welche mit den Handlungen verknüpft sind, oder welches gleich viel ist, auf die Belohnungen oder Strafen. Sobald nun solche gute oder böse Folgen mit einer freyen Handlung verbunden sind, sie mögen von einem Gesetzgeber, von einem höhern, oder von einem, der uns gleich ist, oder endlich von der blossen

Natur der Handlung abhängen, so findet man sich gedrungen, die Handlung zu thun oder zu lassen, und sind alsdenn Motive mit unsern Handlungen verknüpft, das zu thun und jenes zu lassen, das heißt, wir sind verbunden oder obligiret, dies zu unternehmen und jenes zu meiden. So nach entstehet die Verbindlichkeit aus der Moralität. Ist nun einmal die Verbindlichkeit vorhanden, so kan solche in einen Satz ausgedruckt werden, wodurch das Gesetz entstehet.] Die Verbindlichkeit aber kann aus keinem andern Grund, als aus einem Gesetz hergeleitet werden. [Aus den vorhergehenden erhellet, daß ich auch hier dem Herrn Verfasser nicht beypflichten könne, sondern vielmehr behaupten müsse, daß das Gesetz aus der Obligation herzuleiten sey. Wenn ich gleich zugebe, daß das Gesetz ein Erkenntnißgrund von der Verbindlichkeit sey. Ist nemlich einmal ein Gesetz vorhanden, (welches sich in der Verbindlichkeit oder guten und bösen Beschaffenheit der Handlung gründete, und daraus entstunde,) so kan ich daraus erkennen und schließen, die Handlung werde gut oder böse, zu thun oder zu lassen seyn. Würde aber ein Gesetz gegeben, welches gar keine Verbindlichkeit, gar keine guten oder bösen Folgen einer Handlung voraussetzte, weder an und für sich, noch nach der Lage der Dinge und der Umstände, oder welches mit einem Wort keinen objektivischen Grund hätte, so würde es kein weises Gesetz, sondern ein blos willkührliches seyn, welches ohne Grund gegeben wäre, nach der blinden Regel: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.] Man confundiret hier den Grund der Moralität auf seiten Gottes, warum er das geboten; jenes verboten, welches freylich bey den natürlichen Gesetzen die Beschaffenheit der Sache; und auf seiten der Menschen, warum sie dieses zu thun; jenes zu unterlassen; warum unter ihren Verrichtungen eine gut; die andere bös, welches vom Gesetz herrühret. Wäre kein Gesetz so hätten die Handlungen gar keine moralische Beschaffenheit. [Man vergleiche meine Gedanken, die ich bey den Artikel: Gesetz geäußert habe.] 3) Ist die scholastische Lehre sehr dunkel, welche leere Worte ohne reelle Begriffe vorträget. Denn was soll das Wort per se, ingleichen antecedenter und consequenter ad voluntatem diuinam bedeuten, da hingegen die gegenseitige Meynung sich auf das deutlichste erklären lässet; ja sie ist, wenn die Scholastiker sagen: Die Handlungen sind für sich gut oder böse, vorläufig vor den Willen Gottes, so wollen sie damit so viel sagen: Die Handlungen der Menschen ihrer Natur nach, ohne Rücksicht auf den Willen Gottes, haben entweder Folgen, die mit den Menschen oder handelnden harmoniren, oder disharmonisch sind; die mit der Erhaltung und Wohl des Menschen übereinstimmen oder nicht übereinstimmen; die gut oder böse, und folglich zu thun oder zu lassen sind, wenn auch kein Gott in Himmel wäre. Z. E. Wenn ich mir den Daumen an der rechten Hand abschneide, so entstehet die Folge aus der Natur dieser Handlung, daß ich Schmerzen fühle, daß ich die mir nützlichen Verrichtungen nicht unternehmen kann u. s. w. Dieses alles stimmt nicht mit meinem Wohl, Wünschen und Trieben zur Vollkommenheit überein, daher weiß ich, solche Handlung sey böse, ohne daß ich nöthig habe zu erforschen, ob Gott diese Handlung verbiete oder nicht. Ja, ein Atheist kann auf solche Art schon wissen, ob eine Handlung gut oder böse sey, wenn er gleich gar keinen Gott glaubt.] 4) Ist gefährlich, und zwar auf seiten Gottes, daß man gleichsam einen solchen Unterschied zwischen der Heiligkeit und dem Willen Gottes machen will, daß jene ohne diesen seyn könne; auf seiten der Menschen aber, weil man ihnen eine solche Moralität furleget, die sie entweder zu erkennen nicht fähig; oder sich doch leicht einen irrigen Begriff davon machen können. Denn wenn sie erkennen wollen, was eine gute, was eine böse Handlung sey, so sollen sie auf den Erfolg derselben acht geben, der sich entweder innerlich in dem Gewissen; oder äußerlich in den Umständen des Leibes und des Glückes äußern muß. Da nun dieses auf sehr ungleiche Art zu geschehen pfleget, so können daher die Menschen Anlaß nehmen, sich auch ungleiche Vorstellungen von der Moralität zu machen: [Der Wille Gottes, und dessen Heiligkeit wird keinesweges durch die vorhin von mir vertheidigte Lehre getrennet. Denn wenn eine Handlung wegen ihrer ersprieslichen oder schädlichen Folgen mit dem Wohl des Menschen übereinstimmt, oder demselben entgegen ist, so ist es sowohl der Heiligkeit Gottes als auch dessen Willen gemäß, daß man die Handlung von guten Folgen thue, und die Handlung von bösen Folgen unterlasse, und diese Gesetze: thue die Handlung, weil sie heilsame Folgen hat; und unterlasse die Handlung, weil sie wiederwärtige Folgen nach sich zieht, genehmiget Gott, und sind daher auch göttliche Gesetze, die von seinem Willen abhängen. (Wenigstens auf eine genehmigende Art oder approbatiue.) Was aber die Bedenklichkeit in Ansehung der Menschen betrift, daß solche nicht leicht aus den Folgen der Handlungen sicher und bequem ihre Pflichten erkennen möchten, so ist es wahr, daß wenigstens bey Ungelehrten eine unrichtige Vorstellung erfolgen könnte. Man muß aber hiebey erwägen, a) daß dieses nur zufälliger Weise, oder wie in Schulen

Schulen geredet wird, per accidens geschehe, nothwendig ists doch nicht. So kann oft die wichtigste Wahrheit zufälliger Weise einen Irrthum veranlassen, deswegen bleibt doch die Wahrheit eine wichtige Wahrheit. b) Ich gebe zu, daß es nicht unumgänglich nothwendig sey, die Pflichten in Ansehung der Begehungs- und Unterlassungshandlungen aus den Folgen der Handlungen zu erkennen. Vielmehr kann ein Mensch auch aus dem Gesetz, das Gott gegeben schliessen, und erkennen was er zu thun schuldig sey, ohne erst die Handlung nach ihren Folgen zu prüfen. Der letzte Grund und Quelle aber von den göttlichen und Naturgesetzen ist doch in den erspriesslichen oder wiedrigen Folgen der Handlung zu suchen. Denn Gott und die Vernunft sagt nur, wir sollen das thun, weil es heilsame Erfolge hat, und jenes lassen, weil es von gegenseitiger Beschaffenheit ist. Wir gehen also allemal sicher, wenn wir Gottes Befehlen gemäß leben, weil sich solche beständig auf das Wohl der Menschen gründen. Wer Gottes Willen gemäß lebt, der thut allemal was gutes, indem Gott nur Handlungen von guter Beschaffenheit will. Die Handlung ist demnach gut, nicht wegen Gottes Willen, sondern wegen der guten Beschaffenheit derselben.] 5) Ist sie der heiligen Schrift zuwider. Denn **Johannes** 1 **Epist.** 3. v. 4. nennt die Sünde, folglich eine jede böse Handlung, ἀνομίαν eine **Abweichung vom Gesetz**, da man nun ex opposito schliessen kann, daß eine gute Handlung eine Uebereinstimmung mit dem Gesetz sey, so folgt ja, daß die Moralität sich bloß auf das Gesetz gründen müsse, wie denn auch **Paulus** lehret, daß durch nichts anders, als durch das Gesetz die Erkenntniß der Sünde komme, **Röm.** cap. 3. v. 20. cap. 7. v. 7. woraus abermal zu folgern, daß die Güte, oder Bosheit der Handlungen von dem Gesetz entspringe. [Auch dieser Wiederlegungsgrund des Hrn. Verfassers lässet sich meines Erachtens ganz wohl beantworten. Denn ich gebe zu, wie ich vorhin erinnert habe, alle Handlungen, welche den Gesetzen gemäß sind, sind gut, und die denselben entgegen laufen, sind böse. Wir gehen demnach recht sicher, wenn wir dasjenige thun, was das göttliche Gesetz gebietet, und unterlassen, was solches verbietet. Warum aber? weil die Gesetze blos gebieten, was von erspriesslichen und heilsamen Folgen ist, und verbieten, was widrige Erfolge erzeuget. Das Gesetz ist ein sicherer Maasstab unserer Handlungen, ein richtiger Erkenntnißgrund unserer Pflichten und unserer Verrichtungen. Der letzte und reelle Grund aber, warum wir etwas zu thun schuldig sind, liegt in den Folgen der Handlung, in der Beschaffenheit derselben, in der Moralität. Das Gesetz ist ein sicherer Lehrmeister der Pflichten, der guten und bösen Handlungen, es macht aber nicht die gute und böse Beschaffenheit der Handlung, sondern die Beschaffenheit der Handlung macht vielmehr das Gesetz.] Man lese, was **Pufendorf** in jure naturae et gentium lib. 1. cap. 2. §. 4. lib. 2. cap. 3. §. 4. in appendice differt. acad. p. 575. und in specimin. controvers. cap. 5. **Buddeus** in element. philos. practicae part. 2. cap. 2. §. 39. und in institut. theol. moral. lib. 2. cap. 1. §. 29. not. **Thomasius** in iurispr. diuin. lib. 1. cap. 2. §. 47. sqq. **Syrbius** in der **ausführlichen Abfertigung derer unbefugten Beschuldigungen** §. 15. sqq. **Biermann** in **der** impietate atheistica p. 135. sqq. desfalls erinnert. Die Verfasser der **unschuldigen Nachrichten** 1709. p. 53. meynen, die ganze Sache hebe sich selbst, und könne man dieser neuerlichen anstößigen Meynung, da die moralitas objectiua verworfen wird, überhoben seyn, wenn man einen Unterschied inter voluntatem praeceptricem und creatricem ordinatam mache: ohne diesem könne man freylich keine moralitatem intrinsecam zugeben, aber wohl ohne jenen. Allein dieser Unterschied giebt in dieser Controvers kein Licht, und bleibt die Sache in ihrem vorigen Zustande. [Damit man in der Lehre von der Moralität alles wohl unterscheide, so will ich folgende Abtheilung beysetzen. Die freyen Handlungen werden betrachtet; A) als Handlungen (generice sagen die Gelehrten) und da sind sie entweder gute oder böse, nachdem sie gute oder böse Folgen hervorbringen. Hierbey sehe ich nicht auf die Absicht und auf die Gemüthsbeschaffenheit des handelnden. Z. E. Essen und Trinken, um Hunger und Durst zu stillen ist eine gute Handlung überhaupt, nicht aber eben eine gute freye Handlung, oder solche die mit Ueberlegung und Verstande unternommen wird, weil auch das Vieh eine solche gute und ihm erspriesliche Handlung vornehmen kann. Wenn ferner der Blitz ein Haus anzündet, so ist dies eine böse Handluug, nicht aber eine freye böse Handlung. B) Als freye Handlungen, (oder specifice, nach ihrer Unterscheidungsbestimmung) wenn ich nemlich auf den Zweck und Gemüthsbeschaffenheit des handelnden sehe. Dergleichen Handlung ist entweder gut, in wiefern eine gute Intention dabey statt findet; oder böse, in wieweit die Handlung von einer bösen Absicht begleitet wird. Hieraus lässet sich die Folge ziehen, daß eine Handlung überhaupt betrachtet gut und von erspriesslichen Folgen seyn könne, die aber als eine freye Handlung böse ist. Z. E. Einer sticht den andern in der Bosheit mit den Degen durch

den Leib. Der Stich geräth aber so glücklich, daß ein reifes Geschwür dadurch geöfnet wird, und die Materie einen glücklichen Ausgang erhält. Der Arzt sagt: wofern dies nicht geschehen wäre, so hätte der Verwundete in wenig Tagen an den Geschwüre sterben müssen. Hier ist die Handlung als Handlung gut, als freye aber, oder wenn ich auf die Absicht des handelnden sehe, ist sie sehr böse, weil solcher nicht die Intention hatte, ein Geschwüre aufzustechen, sondern einen Menschen den Rest zu geben. Betrachte ich nun die gute und böse Beschaffenheit der Handlungen, in wiefern sie mit Freyheit unternommen worden, so heißt dieses die Sittlichkeit oder Moralität der Handlungen. Solche wird in eine innere und äußere oder positive eingetheilet. Jene beruhet auf den guten und bösen Folgen, die aus der Natur der freyen Handlungen entstehen. Dergleichen natürliche Folgen, natürliche Belohnungen und Strafen, wie man sie auch nennet, fließen theils aus der Natur der Handlung an und für sich, und geben die absolute Moralität; theils aber folgen sie aus der Natur der Handlung unter gewissen Umständen betrachtet, nach dieser oder jener Lage, und solche geben den Begriff von der bedingten und hypothetischen Moralität. Diese aber, oder die äussere Moralität gründet sich in den Folgen, Strafen oder Belohnungen, welche von dem Willen eines Subjekts abhängen, sie mögen von einem Höhern, einem Regenten; oder von einem, der uns gleich ist, herrühren. Wenn ein Mensch sich selbst und freywillig mit Gift tödtet, so hat die Handlung eine absolute Moralität und Schädlichkeit, weil aus der bloßen Natur einer solchen Handlung schädliche Folgen entstehen, Schmerzen, der Verlust des Lebens, Verkürzung der Zeit, in welcher wir uns zu einer höhern Glückseligkeit hätten zubereiten und fähiger machen sollen u. s. w. Hingegen wenn ein Mensch, der schwindsüchtig ist, Toback raucht, so hat die Handlung eine bedingte Schädlichkeit, weil nur unter den Umständen der Schwindsucht, schädliche Folgen aus dem Tobacksrauchen entstehen. Wir können es nicht mit denenjenigen halten, welche zur äußern Moralität erfodern, daß ein Höherer, Folgen mit einer Handlung verbinden müsse. Indem oft in einer gleichen Gesellschaft einer Handlung eine äußere Sittlichkeit und Strafe durch einen Vertrag beygelegt wird.]

Morgen,

Heißt in der Astronomie die Zeit, wenn der Tag angebrochen und die Sonne aufgegangen ist.

Morgengabe,

Ist ein Geschenk unter Standespersonen, welches der Bräutigam seiner Braut früh Morgens nach dem ersten Beyschlaf an Geschmeide, Kleinodien, oder auch an Geld schenket und vermachet; weil aber dieses eine Sache, so bloß auf menschliche Gewohnheiten und Verordnungen beruhet, so haben wir uns dabey nicht aufzuhalten. Herr Wolff verstehet in den Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen cap. 2. §. 55. durch die Morgengabe dasjenige, was man sonst Mitgift, Mitgabe, Ehesteuer u. s. w. nennet, so ein gewisses Geld, oder Gut, welches die Eltern ihren Töchtern, wenn sich diese verheyrathen, mitgeben, damit der Ehemann davon den Genuß habe, und also die Beschwerden des Ehestands erleichtert werden, zumal bey denen, vor welche sich der Erwerb durch Handarbeit nicht schicket. Es erkennet aber die Vernunft die Billigkeit dieser Ehesteuer sowohl, als auch, daß der Mann von solchem Gut nur die Nutzung, nicht aber das Eigenthum habe.

Morgenröthe,

Ist diejenige Röthe, welche die Sonne verursachet, wenn sie ihre Stralen in die Wolken wirft, die beym Aufgang über ihr stehen. Sie ist manchmal heller, manchmal dunkler; währet zuweilen lang, zuweilen kurz.

Mumie,

Ist eigentlich ein Arabisch, oder Persisch Wort, welches auf verschiedene Art gebraucht wird. Man verstehet durch die Mumien die von den alten Egyptiern einbalsamirte und vor der Verwesung verwahrte Körper der Menschen, wie sie in den Kunst- und Naturalienkammern gezeiget werden. Es haben aber die Egyptier drey Arten, die todten Körper zu balsamiren gehabt. Die eine war sehr kostbar, indem man die ausgeweideten Körper mit den herrlichsten Balsame rieb und mit den besten Specereyen, als Myrrhen, indianischen Narden und dergleichen angefüllet, welches nur hohen Standspersonen widerfuhr. Die andere Art war nur halb so kostbar, dabey man weder so grosse Mühe brauchte; noch so kostbare balsamische Sachen dazu nahm; sondern sich nur der Myrrhen sammt dem Asphalto und dergleichen bediente, welche Art vor diejenigen gehörte, die in ihrem Leben von mittelmäßiger Condition waren. Die dritte bestund nur aus Pech und Judenleim, nachdem die todten Körper vorher mit Kalk, Salz und dergleichen eingebeizet, auch gar in Oel gebraten

ten worden, damit alle Feuchtigkeit davon kommen, und die Olitäten besser penetriren konnten. Wenn die Balsamirung geschehen war, so wurden die Mumien in viele leinene Tücher und Banden eingewickelt, mit Karacteren bezeichnet, und in Gruben geleget. Man kann davon lesen **Kircher** in Oedip. aegyptiac. syntagmat. 13. und 16. **Joseph Lanzonum** de pollinctura et balsamatione apud veteres et recentium variis balsamandi cadavera modis Genev 1696. **Andream Gryphium** in mumiis Vratislauiensibus Breßl. 1662. **Kettner** in diatr. de mumiis aegyptiacis, Leipz. 1694. nebst andern, die **Fabricius** in bibliograph. antiqu. cap. 23. §. 7. angeführet. Außer diesen gedenken die Scribenten einer andern Art der Mumien, welche aus den Leibern derjenigen Leute entstehen, die in den sandigen Wüsten in Arabien, oder Lybien durch einen Wirbelwind überfallen, vom Sand verschüttet, und durch die Hitze unter demselben dergestalt ausgedorret werden, daß sie forthin unverweßlich bleiben. Es verstehen auch einige durch die Mumien nicht die balsamirten Körper; sondern nur dasjenige Pech, womit der Körper eingemacht worden, und welches im Grabe sich wieder davon gesondert. Ja es werden einige gefunden, so das bloße asphaltum auch an statt der Mumien brauchen, s. **Valentini** museum museor. tom. 1. lib. 3. cap. 1. pag. 417. Die Paracelsisten verstehen durch die Mumien ein ganz geistliches und himmlisches Wesen der Körper, welches denselben eingepflanzet sey, und hinwieder daraus fließe, auch wenn sie ersterben, sich nicht alsobald zerstreue; sondern nach seiner Art eine Zeitlang überbleibe, seine Eigenschaft einer andern Mumie, wenn sie von derselben angenommen werde, mittheile und mit ihr aufs genaueste sich verbinde, darauf sie alle sympathetische und magnetische Kuren gründen.

Münderjährigkeit,

Heißt, wenn man diejenige Jahre erreichet, die erfordert werden, wenn man sich selbst vorstehen und seine Güter selbst verwalten soll. Die Zeit, die da nöthig, wird durch bürgerliche Gesetze determiniret, weil wenn man hierinnen nach der natürlichen Billigkeit gehen wollte, in den Gerichten öfters viele Weitläuftigkeiten entstehen würden, wofern allezeit sollte ausgemacht werden, ob einer in der That sich und das Seinige zu regieren geschickt sey. Es kann wohl freylich geschehen, daß einige eher; andere später in den Stand kommen, die Aufsicht über sich selbst und das Ihrige zu führen; man siehet aber nur bey solchen bürgerlichen Gesetzen auf das, was insgemein geschiehet, und kann man, wo es die Umstände erfordern, leicht eine Ausnahme machen. [Personen, welche sehr gute Erziehung genießen, wie z. E. Prinzen u. s. w. werden eher in Stand gesetzt, sich selbst zu guberniren, und sind also nach der Vernunft eher majorenn als andere. Daher auch solchen Personen mehrentheils in Gesetzen eine kürzere Anzahl der Majorennitätsjahre gesetzet ist. Die Perser setzen das 26ste Jahr, die Spartaner das 30ste Jahr, die Longobarden das 18te, die Römer das 25ste, die Sachsen das 21ste als den Maaßstab der Volljährigkeit. Man sehe **Christ. Ludw. Crell** diss. de iure aetatis ex lege naturali et antiquitate. Lips. 1724.]

Münze,

Dieses hat eine zweyfache Bedeutung. Denn einmal verstehet man dadurch ein Stück Metall nach einem von der hohen Obrigkeit verordneten Gewicht, mit einem gewissen Zeichen bedrückt, und auf einen gewissen Werth gesetzet, damit es im Handel und Wandel kann gebraucht werden, wovon schon oben in dem Artikel vom Geld ist gehandelt worden. Vors andere bedeutet es auch den Ort, wo gemünzet wird. [Auch wird das Wort im metaphorischen Verstande gebraucht, vor Sinn und Meynung. Z. E. wenn ich sage: nun bringe etwas von deiner Münze vor, das ist: von deiner Meynung. Seneca nimmt auf diese Art das Wort, wenn er spricht, proferamus aliquid de nostra moneta i. e. sententia.]

Münzrecht,

Ist ein Stück desjenigen Rechts, welches der Fürst kraft der Majestät über die Güter der Unterthanen hat, so fern er gewisse Gesetze von Erwerbung, Gebrauch und Verwaltung derselben geben, und also selbige zur Wohlfahrt der Republik dirigiren kann. Es verordnet daher die höchste Obrigkeit ein gewisses Gewicht des Metalls, woraus die Münze bestehet; läßt ein gewisses Zeichen darauf drucken, und setzet sie auf einen gewissen Werth, damit es im Handel und Wandel diene. Von dieser Materie haben verschiedene in besondern Schriften gehandelt, als **Goldastus** in catholic. rei monetariae, 1662. **Boecerus** de iure monetarum; **Fritschius** de statu rei monetariae; **Wendeler** in dissertat. de iure maiestatis circa monetas, nebst andern, welche in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 224. angeführet sind. [Siehe auch von Real Staatskunst T. IV. S. 60 f. **Jo. Aquila** de potestate et vtilitate monetae. Col. 1551. 4. **Jac. Bornitius** de nummis in republ. percutiendis Hanov. 1608. **Christ. Phil. Richter**

Richter disp. de iure monetarum, Ienae, 1643. 4. **Joh. Georg Arullius** de regali monetarum iure Ienae, 1667. 4. **Christ. Joh. Feustel** de iure monetandi, Lips. 1740. 4. **Kuhlewein** ius monetarum, Lips. 1664. **Jac. Allemann** tr. de iure, valore, mutione, reprobatione variar. monetae specierum, Magdeb. 1613. 8. Vergleiche auch die beyden folgenden Artikel.]

Münzwesen,

Wie in einer Republik das Münzrecht dem Fürsten zukommt; also muß er auch nach den Regeln der Klugheit dahin sehen, daß das Münzwesen in gutem Stande erhalten werde. Denn eben das Münzwesen ist kein geringes Mittel, die Handlung in einem Lande zu befördern und zu verhindern, daher die Münzen, so bald sich die Handlung erhoben, aufkamen, weil die ehemals gebräuchliche Vertauschung auch in dem Lande selbst nicht hinreichen wollte, dasjenige von den andern zu bekommen, was man nöthig hatte. So musten auch die güldene und silberne Münzen, als das auswärtige Commercium aufkam, eingeführet werden, weil sich derselben nicht nur andere Völker bedienten; sondern auch Gold und Silber einen wahrhaftigen innerlichen Werth haben, da man hingegen deren so nöthig nicht gehabt, wenn das Commercium bloß in dem Lande geblieben wäre. Es hat der Regent bey der klugen Einrichtung des Münzwesens auf den zweyfachen Stand seiner Republik zu sehen, so fern im Lande entweder Friede ist, daß Handel und Wandel ohngehindert fortgehet; oder es wird Krieg geführet. Ist das erste, so hat der Regent auf zwey Dinge zu sehen, 1) daß die Münzen nach dem Zweck der Handlung eingerichtet werden, da denn sehr gut ist, wenn in einem Lande einerley Geld ist, welches aber nicht angeht, wenn das Münzregale vielen gemein ist, wie in Deutschland, bey welchem Umstande das beste Mittel, daß die Münzen nach dem Gelde derjenigen Staaten, mit denen wir am meisten zu handeln haben, so eingerichtet werden, daß sie demselben am nächsten kommen. Denn wären sie besser, oder geringer, so hätte man Schaden, indem man die bessere ausgabe, und die geringere einzöge; oder wenn die Fremden sehen, daß unsere Münze geringer, so werden sie selbige entweder gar nicht; oder nur nach dem Werth des Silbers nehmen, dabey denn der Schlägeschatz verloren geht: 2) daß der Bosheit der falschen Münzer, wie auch Kipper und Wipper vorgebeuget werde. Durch die falschen Münzer versteht man diejenigen, welche unter nachgemachtem Stempel Geld machen, da sie dazu nicht berechtiget sind; durch Kipper und Wipper diejenigen, die zwar kein Geld nachschlagen, die guten Münzen aber doch verderben, und böse befördern, welches geschicht durch Einschmelzen, Seigern, Körnen, Auswägen, Beschneiden u. d. g. Wider die falschen Münzer ist kein besser Mittel, als scharfe Strafe und ein accurater Stempel, der nicht leicht nachzumachen, zumal solche böse Leute sich nicht so leicht die besten Meister aussuchen können. Indem aber Kipper und Wipper die bessere Münze einwechseln, und geringere davor ins Land bringen; so ist nöthig, daß ein Regent in seinem Lande nur Münze von einerley Schrot und Korn habe, und keine andere, sie sey besser oder geringer, leide; sondern alles fremde Geld, welches nicht von einerley Schrot und Korn, sondern besser oder geringer ist, so gleich in die Münze liefern, und in Land-übliches Geld verwandeln lasse, so gar daß auch die Scheidemünze von einerley Güte mit den Großen sey. Es kann zwar ein Land ohne Scheidemünze nicht seyn, und ein Mark von diesen kostet weit mehr, als von dem Großen; es kann aber gar leicht ein Land eine Tonne Golds Contribution ertragen, und damit kann es einen ungemeinen Zusatz gedachter Münze bezahlen, und gewinnt davor in einem Lande, wo das Münzregale vielen gemein ist, gar leicht von Kippern und Wippern zwey Tonnen Goldes wieder. In denen Reichen, wo dieses Regale der König allein hat, ist solches leicht zu practiciren; in Deutschland aber müste es durch einen allgemeinen Reichsschluß und ernstliche Execution desselben dahin gebracht werden. Wider das Wägen der Kipper und Wipper dienet, wenn die Stücke in der Münze fein accurat abgewogen, und Schrot und Korn ein Jahr, wie das andere eingerichtet ist, da denn die Münzen weder an Juden, noch andere Leute müssen verpachtet, und wenn alsdenn etwas falsch befunden wird, solches mit strenger Strafe muß angesehen werden. Wider das Beschneiden ist nützlich, die grossen Stücken Sägen-förmig auf dem Rande zu machen und gebieten zu lassen, daß ein beschnitten Stück Geld niemand vor voll nehme, wenn es auch schon an Schrot noch so richtig wäre. Die übrigen Kipper- und Wipperränke fallen vor sich weg, wenn nur Geld von einerley Schrot und Korn im Lande ist. Zur Zeit des Kriegs liegt die Handlung, und ein Regent kann nichts mehr begehren, als daß zu solcher Zeit sein Land die Innwohner und Soldaten ernehre, welches Commercium zu befördern ledernes und papiernes Geld gnugsam ist. Weil aber doch nach dem Kriege der Untergang und Handlung mit auswärtigen Völkern wieder muß hervor gesucht werden, so erfordert die Gerechtigkeit, daß denjenigen, die zur Zeit des

Krieges ihre Waaren vor papiernes oder anderes Geld hingegeben, hernach vor dasselbige richtige Münzen von der Republik und dem Regenten wiederum gereichet, und die Nothmünzen eingewechselt werden, s. Rüdigers Klugheit zu leben und zu herrschen, cap. 12. §. 19. sqq. Dahin auch gehört Conrings Disput. de re nummaria in republica quauis recte constituenda, Helmst. 1662. [Vergleiche auch von Real Staatskunst T. VI. S. 206 f. von Bielefeld Staatskunst T. I. S. 501-508. Georg Agricola de pretio monetae, Basel. 1556. fol. Jac. Gothofredi diss. de mutatione et augmento monetae aureae. Genev. 1657. Christian Gilbert theolog. Frage, ob christliche evangelische Obrigkeiten um ihres eignen Nutzens willen, die Münze von Zeit zu Zeit mit gutem Gewissen schlechter und geringer können machen lassen. Magd. 1621. 4. Jo. Dan. Titii diss. de pecuniae deterioris atque melioris exequatione. Viteb. 1763. Barthol. Reusner diss. de monetae natura et requisitis eiusque temeratorum poenis. Viteb. 1608. Sam. Stryck de temeratoribus iuris monetandi. Halae 1697. Siehe auch den vorhergehenden und folgenden Artikel.]

Münzwissenschaft,

Ist diejenige Lehre, welche zur Erkenntniß der alten und neuern Münzen Anleitung giebet, um dadurch in der Historie und andern Theilen der Gelehrsamkeit ein brauchbares Werkzeug; oder einen nützlichen und angenehmen Zeitvertreib zu haben. Sie theilet sich füglich in zwey Theile ab, deren erster von den Münzen überhaupt, von ihren unterschiedenen Arten, Beschaffenheit, Werth, Alter, eine Nachricht giebet. Nämlich man theilet die Münzen in alte und neue, unter denen man von den ersten das meiste Werk machet, und unter selbige alle diejenigen zählet, die bis zu Ende des dritten, oder nach etlicher Meynung des neunten Jahrhunderts nach der Geburt unsers Heilandes geschlagen worden, die aber nach dieser Zeit geprägt, rechnet man unter die neuen Münzen. Die Metallen haben fast zu jederzeit und bey den meisten Völkern zu der Materie, Münzen daraus zu verfertigen, gedienet, und hat man gleich bisweilen andere Dinge darzu gebraucht, so ist es entweder bey barbarischen; oder gar armen Völkern; oder etwa in Belagerungen der Städte, da man auch wohl solche aus Papier und Leder gemacht, geschehen; die vornehmsten hierzu gebrauchten Metallen aber sind Gold, Silber und Kupfer. Das Gold hat wegen vieler besondern Eigenschaften billig vor andern Metallen den Vorzug, und das einige Mittel, wie solches scheinbar zu verfälschen, ist, selbiges mit einigen andern Metallen zu vermischen, indem man nicht alle Masse Gold nennen kann, daher man seine Reinigkeit durch die Zahl der carats bemerket. Die ältesten, so wir davon haben, sind in Griechenland zur Zeit der Regierung Philippi Königs in Macedonien, und Alexandri M. seines Sohns geschlagen, welche fast in der größten Vollkommenheit stehen. In Rom fieng man Anno 546. nach Erbauung der Stadt an, goldne Münze zu schlagen, und man hielte lange Zeit darüber, daß das Gold ganz ohne Zusatz muste gemünzet werden, bis auf Alexandrum Severum, welcher den fünften Theil Silber bey vier Theile Gold Zusatz zuließe, und dies nennte man hernach electrum. Das Silber ist allezeit die meiste Materie gewesen, Geld daraus zu schlagen, und brauchten solches die Griechen und Römer mehr, als Gold und Kupfer, dessen sich auch die Ebräer, Gothen, Spanier am meisten bedienet. Was die Griechischen betrifft, so hat man welche, die zur Zeit des Macedonischen Königs Amyntas geschlagen, und wohl die ältesten sind, ob man sie gleich jetzo nicht wohl haben kann. Anfangs prägten die Griechen gleich die Bildnisse ihrer Götzen darauf; nachgehends aber die Portraits ihrer Könige, die ihre Schmeicheley den Göttern gleich machte. Die Römischen theilet man in consulares, welche darum diesen Namen haben, weil man sie zur Zeit, da die Bürgermeister der Regierung der Republik vorstunden, gepräget und in imperiales, welche also genannt, weil sie von den Kaisern, oder ihnen zu Ehren verfertiget wurden. Die Hebräer haben die allerältesten Münzen gehabt, und die Punische soll die Carthaginensische Königinn Dido zuerst haben schlagen lassen, wiewohl von solchen keine anjetzo mehr zu finden. Die Spanier haben ihre Münze nach Nachahmung der Carthaginensischen geschlagen, weil sie damals unter deren Beherrschung stunden; nur ist Schade, daß man deren Buchstaben, die sie damals gebraucht, jetzo nicht mehr lesen kann, weil wir sonsten vielleicht eine große Anzahl merkwürdiger Dinge daraus erlernen könnten. Unter den Gothischen Münzen begreifen die Antiquarii alle diejenigen, so ungeschickt, schlecht, ohne einigen curieusen Verstand gepräget. Die Münzen von Erz verdienen wegen ihres Alters billig den Vorzug vor den andern, weil der Gebrauch des Goldes und Silbers nicht eher, als lange nach dem Erz aufgekommen, werden auch von den Münzerfahrnen sehr hoch gehalten, indem sie auf denselben eben dasjenige, was auf den silbernen und goldenen zu finden, antreffen. Die neuern Münzen sind nicht allein schön und angenehm; sondern auch leicht zu verstehen, so fern man nur etwas in der Historie erfahren, die man sich

denn

denn aus weitläuftigen Folgen aufrichten kann, als der Pabste, Kaiser, Könige, Fürsten und Städte, auch gar berühmter Privatpersonen.

In dem andern Theil giebt die Münzwissenschaft Anleitung, wie man die Münzen verstehen und deren Inscriptionen erklären soll. Alle Münzen, wenn sie anders vollkommen seyn sollen, müssen zwey Seiten haben: die erste nennen die Franzosen la teste, das Haupt, welche das Gesicht oder Bildniß vorstellet, und die Folge oder seriem determiniret, es mag nun darauf erscheinen das Bildniß einer Person, als eines Abgottes, Königes, Helden, Gelehrten und dergleichen; oder dasjenige, welches den Platz der Person vertritt, als etwa sonst eine gewisse Figur, Namen ꝛc. Die andere heißen die Franzosen le revers, und ist auf selbiger allezeit die Inscription zu finden. Aus diesen verschiedenen Häuptern der Münzen machen sich die Antiquarii in ihren Medaillen fünf verschiedene Ordnungen. Die erste ist die Folge der Ordnung der Könige, welche man zahlreich und schön zusammen bringen kann, wenn man die Metallen unter einander mischen will; die andere ist die Ordnung der Städte, die man auch weitläuftig haben kann, darzu man auch die Ordnung der Colonien thun muß; die dritte Ordnung machen die Bürgermeisterlichen Münzen; die vierte die Kaiserlichen aus, und die fünfte bestehet aus den heydnischen Gottheiten, welche sehr angenehm ist, worzu noch eine neue und zwar die sechste Ordnung kommen kann, nämlich der berühmten Männer. Die andere Seite der Münzen begreift, nachdem die Zeiten seyn, da sie geschlagen, vielerley in sich, ist auch öfters schwer zu verstehen. Zu den allerersten Zeiten wurde ein Ochse, oder Schaaf darauf gebildet; nach solchen folgeten die Bildnisse der Götter, als des Iani bicipitis, des Castoris und Pollucis; oder das caput romae; nach diesem der Wagen victoriae mit zwey oder vier Pferden gezogen, daher die victoriati, bigati, quadrigati. Einige Zeit hernach, als aufkam, die Bildnisse der Vorfahren und gelehrten Leute auf die Münzen zu prägen, setzte man auf den revers die Namen, Kennzeichen, und Monumente der Familien. Aber dieser Münzen reverse aber sind nicht so schön und prächtig, als derjenigen, so zu der Kaiser Zeiten geschlagen worden. Wer die Schönheit und den Preis, oder Hochhaltung dieser revers recht verstehen will, der muß wissen, daß derselben verschiedene Gattungen sind: etliche bestehen nur aus bloßen Inscriptionen, die aber mit denjenigen Worten, so in der Ründe um der Münze geschrieben, nicht zu vermischen sind, maßen solche die Franzosen legende nennen.

Die Münzwissenschaft hat außer allem Streit ihren herrlichen Nutzen, welches Spanheim in dem vortrefflichen Werk de vsu et praestantia numismatum in Ansehung der alten Münzen, Gröning in der neuen Philosophie der modernen Medaillen, in dem ersten Theil des geöffneten Ritterplatzes, in Ansehung der neuern zur Gnüge dargethan haben. Wer sich darinnen eine Erkenntniß erwerben will, muß vor allen Dingen überlegen, wie weit sich nach Beschaffenheit seiner Umstände sein Fleiß darinnen zu erstrecken hat. Ist das Absehen, sich nur einen Generalbegriff von dem Münzwesen zu machen, so ist genug, wenn er einige Schriften, welche Einleitungen dazu geben, fleißig durchgehet, als das neu eröffnete Münzkabinet in dem ersten Theil des gedachten geöffneten Ritterplatzes; Patin in introduction à l'histoire par la connoissance des medailles; Jobert de la science des medailles; Morell in specimine vniversae rei nummariae antiquae, Olearii curieuse Münzwissenschaften, und dabey ein und das andere Münzkabinet zu besehen, sich angelegen seyn lässet. Ist man aber Willens, die Sache aus ihrem Grunde und nach ihrer Weitläuftigkeit zu erkennen, so gehört dazu Zeit, Geld und Geduld. Denn das Münzwesen, so wohl das alte als neue ist dermaßen weitläuftig, daß wenn jemand auch die ganze Zeit seines Lebens darauf wendete, so würde er doch nicht leicht einen Ausgang seines Fleißes bemerken. Zur Anschaffung, sonderlich der alten Münzen wird viel Geld erfordert, und siehet man hier recht, daß der Werth einer Sache nach ihrer Rarität steiget, wobey noch dieses verdrießlich, daß man auch bey der genauen Aufsicht durch eine neue und falsche Antiquität rechtschaffen kann betrogen werden, nachdem die alten Medaillen auf vielerley Manier fälschlich nachgemacht werden. Und die vielen Kleinigkeiten, Subtilitäten, ganz besondere Umstände, welche bey den Münzen zu untersuchen vorfallen, wollen ein geduldiges Gemüth haben, wiewohl desfalls die unserigen vor den vorigen Zeiten weit glücklicher sind, und ein Liebhaber der Münzwissenschaft, sonderlich was alte Münzen betrifft, mit leichterer Mühe, als vor dem geschehen, das Münzwesen einsehen kann. Denn es war ehemals ein rechtes Münzseculum, und unter den Gelehrten fast Mode worden, daß man sich über die alten Münzen und deren Erklärung machte, wenn man in der gelehrten Welt sein Haupt empor zu heben suchte, dabey hingegen die neuen Medaillen fast gar bey Seite gesetzet worden. Von den zu diesem Studio nöthigen Scribenten findet man in des Labbe biblioth. nummar, Spanheims Vorrede des gedachten Werks

Werks de vsu et praestantia numismat. Struvens biblioth. numismatic. Fabricii bibliograph. antiquar. cap. 16. §. 8. in dem Münzkabinet, so im ersten Theil des Ritterplatzs zu finden, sonderlich in Banduri biblioth. numism. die Fabricius 1719. ediret, eine Nachricht. [Joubert notitia rei nummariae. Lips. 1695. 8. P. Harduin Chronologia ex nummis antiquis restituta, a Paris, 1693. 4. J. D. Kölers historische Münzbelustigung. Nürnberg, 1740 f. Tom. IV. mit der Fortsetzung. J. F. Joachims Unterricht vom Münzwesen. Halle, 1754. 8. Struvii bibliotheca numismatum antiquorum. Ienae, 1739. 12. Abr. Kästner de pecuniae efficacia. Progr. Lips. 1738. Von Praun Tractat vom Münzwesen. Siehe auch die beyden vorhergehenden Artikel.]

Muschel,

Man verstehet dadurch eigentlich ein Meergewächs, welches insgemein eine Art Fische in Schalen ist. Man theilet sie mehrentheils in conchylia vniualuia, die eine Schale haben; biualuia, welche zwey Schalen haben, und in turbinata, die gewunden sind. Andere theilen sie nur in die einschäligte und doppelschäligte; jene aber wieder in platte und weit offene, und in runde enggeschlossene. Die besondere Arten derselben sind fast unzählbar, wie denn unter andern Nehemias Grew in dem museo regalis societatis, so zu Londen 1681. herausgekommen, deren 600 Gattungen erzählet, die an der Größe, Gestalt und Farbe pflegen von einander unterschieden zu seyn. Es hat sich aber noch niemand die Mühe genommen, solche in gewisse Klassen zu bringen, und ordentlich abzutheilen. [Neuester Zeit haben sich verschiedene Schriftsteller Mühe gegeben, die Arten in Ordnung zu bringen, welche ich am Ende dieses Artikels angeführt habe.] Ob man wohl Muschel und Schnecke von einander unterscheidet; so begreift man doch auch nicht nur unter dem Worte conchylia, sondern auch Muschel beydes. Die Natur spielt in denselben sowohl mit wunderschönen Farben; als allerhand Figuren, daß man wohl ganze Kunst- und Naturalienkämmern damit angefüllet, auch große Werke davon geschrieben, welches letztere von unterschiedenen geschehen. Außer dem Ulysse Aldrovando, der sich durch viele Werke, die wir sonsten angeführet, um die natürliche Historie sehr verdient gemacht, haben sich sonderlich zwey Männer hierinnen großen Ruhm erworben. Der eine ist Philippus Bonanni, welcher 1681. zu Rom in Italiänischer Sprache: ricreazione dell' occhio et dello mente nell' osservation delle chiocciole heraus gab; und wie diese Schrift 1684. ins Lateinische übersetzet wurde unter dem Titel: recreatio mentis et oculi in obseruatione animalium testaceorum, hat er denen vorhin beygebrachten 450 testaceis noch 100 andere beygefüget. Er hatte darinnen die Aristotelische Meynung behauptet, daß die testacea von sich selbst im Schlamm, oder Sande ausgeheckt würden, und indem dawider ein gewisser Gelehrter zu Bononien eine Epistel drucken ließ, so edirte er wider solche nicht allein eine andere Epistel unter dem Namen Godofredi Fulberti; sondern gab auch 1691. heraus obseruationes circa viuentia, quae in rebus non viuentibus reperiuntur cum micrographia curiosa s. rerum minutissimarum obseruationibus. Eben dieser Bonanni hat auch 1709. zu Rom das museum Kircherianum ans Licht gestellet, in dessen letzten Klasse die conchylia fürkommen. Er erzählt die musea, in denen selbige beybehalten werden, erklärt die in Kupfer gestochene vniualuia, biualuia und turbinata, und füget viele problemata bey. Der andere ist Martin Lister, von dem wir eine historiam conchyliorum haben, die aus vier Büchern nebst einem Anhang bestehet, und zu Londen von 1685. bis 1692. in fol. herausgekommen. Zur Erläuterung derselben hat er exercitationes anatomicas beygefüget, als die erste de cochleis maxime terrestribus et limacibus zu Londen 1694. 8. die andere de buccinis fluuiatilibus et marinis 1695. und die dritte de conchyliis biualuibus vtriusque aquae 1696. Es können auch hier die Beschreibungen der Naturalien- und Raritätenkammern gebraucht werden, von denen man in dem neuen Büchersaal part. 1. pag. 351. eine Nachricht findet. Man hat auch Steine, welche den Meer- und Flußmuscheln ganz ähnlich sind, und conchitae genennet werden, von deren Ursprung und Zeugung zwar allerhand Meynungen sind; es halten aber viele dafür, daß diese Steine vor diesem natürliche Muscheln gewesen, und durch die Sünd- oder andere Fluthen in weit entlegene Länder aus dem Meer gespület und getrieben worden, wovon man mit mehrern Valentini museum museorum part. 2. cap. 3. pag. 22. lesen kann, der nicht nur die Autores; sondern auch die vielerley Meynungen hievon angeführet. In den actis eruditorum 1685. pag. 371. steht eine obseruatio de conchis fossilibus, seu lapide conchite, welche aus den transact. philos. anglic. eingerücket worden. [Man lese die Dissertationes, welche Poupart, Mery, von Reaumür von dieser Materie gehalten haben, die in den Memoires der königl. Akad. der Wissens. zu Paris zu finden sind. Von versteinerten und in Metall verwandelten Muscheln und Schnecken, wie auch von der Ursach ihrer Versteinerung, siehe Hamb. Magaz. 1 B.

S. 13 = 25. S. 485. 2 B. S. 300. 3 B. S. 361. 4 B. S. 535. 6 B. S. 107. Von Herrn **Kleins** Eintheilung der Muscheln und schalichten Thiere ist der 11 B. S. 349 = 355. zu lesen. Uebrigens sind folgende Schriften in dieser Lehre zu nutzen: 1) die deutsche Uebersetzung von Rumphs amboinischen Raritätenkammer. Wien, 1766. fol. 2) **Listeri** historia conchyliorum, noua edit. Oxf. 1770. fol. 3) **Argenville** Conchyliologie französisch, Paris 1757. gr. 4. deutsch zu Wien 1772. gr. fol. 4) **Gualtier** index testarum conchyliorum. Florenz, 1742. fol. 5) **Knorrens** Sammlung von Muscheln und andern Seegeschöpfen. Nürnberg, 1757. 6 Theile in gr. 4. mit illuminirten Kupf. 6) **Regenfus** Sammlung von Muscheln, Schnecken und andern Schalthieren. Copenhagen, 1758. in gr. fol. mit illuminirten Kupfern. 7) **Martini** neues systematisches Conchylienkabinet. Nürnberg, 1769. 2 Bände in gr. 4. mit illumin. Kupf. wird fortgesetzt. Atti dell' accademia di Siena 4to.

Musik,

Es giebt die Lehre von dem Schall, oder Ton in der Physik Gelegenheit, auch von der Musik, was deren Wesen, sonderlich die Wirkungen betrifft, etwas zu gedenken. Sie kommt überhaupt auf die Harmonie des Klangs an, der entweder durch die natürliche Stimme des Menschen, oder durch künstliche Instrumente erreget wird, daß daraus eine liebliche und angenehme Stimmung entstehet, daher sie auch in die Vocal- und Instrumentalmusik getheilet wird. Bey den lezten sind die Instrumente zweyerley, indem einige, als Trompeten, Posaunen, Schalmeyen, Flöten geblasen; einige aber, als Paucken, Trommeln, und alle, so mit Sayten bezogen sind, gerühret werden. Die Wirkungen der Musik sind ganz besonders, davon uns nicht nur die Geschichte, sondern auch die eigne und tägliche Erfahrung überzeugen. Es ist selbige auf Seiten des Menschen im Stande, in dem Gemüth eine besondere Belustigung zu erregen, und dasselbige, wo es verdrießlich und niedergeschlagen, wieder aufzurichten. Nach **Plutarchi** Bericht soll **Pythagoras** durch dieses Mittel sein Gemüth von allen Unruhen zu befreyen gewußt haben, und man wird nicht leicht ein Volk finden, bey dessen Gottesdienst der Gebrauch der Musik nicht solte eingeführet seyn, welches aus keiner andern Ursache geschieht, als dadurch die Gemüther zu mehrerer Andacht aufzumuntern, welches auch ganz natürlich geschehen kann. Sonderlich dient sie vor Melancholische, die zum öftern durch einen lieblichen und angenehmen Klang ermuntert werden, gleichwie man auch hingegen erzählet, daß daraus zuweilen gegenseitige Wirkungen entstanden. Denn von Erico, einem Dänischen Könige, berichtet **Saxo Grammaticus**, daß er von einem sehr geschickten Musiko ganz rasend gemacht worden, welches auch andere erzählen, daß also daran wohl nicht zu zweifeln. Es wollen auch einige hieher das Exempel des Königs Sauls rechnen, von dem wir 1 Sam. 16. v. 15. sqq. lesen, daß er von dem bösen Geist sey beunruhiget worden; wenn aber David auf seiner Harfe gespielet, so habe er sich erquicket, es sey besser mit ihm worden, und der böse Geist wäre von ihm gewichen, als sey dieses alles natürlich geschehen, welches aber mit keinem Grund kann behauptet werden. Denn obschon Saul bey seiner Melancholie und Traurigkeit durch den Klang der Harfe natürlicher Weise aufgerichtet worden; so kann sich doch die Kraft dieser Musik nicht so weit erstreckt haben, daß dadurch auch der Teufel von dem Saul habe weichen müssen. Daher vielmehr zu vermuthen, daß was übernatürliches mit dabey vorgegangen, indem David wahrscheinlich geistliche Psalmen dazu gesungen, welche, als das ordentliche Mittel in solchen Fällen nach dem Matth. 17. v. 21. Ephes. 6. v. 16. 18. den Satan vertreiben: conf. **Pippings** disput. de Saule per musicam curato pag. 99. exercit. acad. iuuenil. Sonsten aber lesen wir in der heil. Schrift, daß bey der Musik der Geist der Weissagung über verschiedene gekommen. Als dem Saul ein Haufen Propheten und vor ihnen her ein Psalter, Paucker, Pfeiffer, Harfen entgegen kamen, gerieth der Geist Gottes über ihn, daß er weissagete, 1 Sam. 10. v. 5. 10. und da der Spielmann auf den Sayten spielete, kam die Hand des Herrn auf Elisa, 2 Reg. 3. v. 15. Nicht weniger erweiset die Musik ihre Kraft an dem menschlichen Leibe. Denn zu geschweigen, wie dadurch bey kleinen Kindern der Schlaf befördert werde, und Erwachsene bey dem Brausen des Wasser einen viel angenehmern und festern Schlaf haben; so sind dadurch manche Krankheiten geheilet worden. Schon bey den Alten ist die Musik gebraucht worden, verschiedene Krankheiten, wo nicht zu heilen, doch zu lindern. Unter uns ist vornehmlich bekannt, daß diejenigen, welche von der Kalabrischen Spinne Tarantula gebissen worden, anders nicht, als durch die Musik zu heilen sind. Diese Spinnen werden am meisten in Apulien und um die Stadt Tarent, daher sie auch ihren Namen haben, gefunden; sind aber auch sonst in Sicilien, Corsica und Aegypten anzutreffen. Sie sind in der Größe einer Eichel, haben acht Füsse und aus dem Maul gehen zwey spitzige Stachel,

Stachel, die mit Wiederhacken versehen, und wodurch sie ihr Gift auslassen. In den heißen Sommermonaten und Hundstagen gehen sie auf die Menschen los, und wenn sie gestochen, fühlet man anfänglich nicht mehr, als von einem Wespenstich, oder eine Erstarrung. Um den Stich wird ein kleiner blauer schwarzer und gelblichter Fleck; bald aber hernach empfindet man eine Geschwulst mit unleidigen Schmerzen, die Brust wird beklemmt, der Athem schwer, der Puls schwach, die natürlichen Wirkungen des Leibes werden gehemmet, wiewohl sich diese Zufälle nach der unterschiedlichen Beschaffenheit der Kranken und der Spinnen selbst, deren auch acht Gattungen gezählet werden, verändern. Die Kranken werden ihrer Sinnen beraubt, etliche lachen, andere weinen, andere wollen wahrsagen, andere fechten in die Luft. Ist der Stich geschehen und das Thier wird alsobald getödtet, oder man legt auf den Stich gestossenen Knoblauch mit Theriak, so geht das Gift nicht weiter; wenn es aber daran gemangelt, so ist kein ander Mittel, als die Musik übrig. Das Spiel, so hiezu gebraucht wird, ist die Cyther, Geige und die Zimbel von weiß oder gelben Blech. Es hilft nicht ein jeder Gesang, und wenn der unrechte angestimmet worden, wird der Kranke ärger, als er vorher gewesen, indem die Gesänge nach dem Unterschied der Taranteln unterschiedlich sind. Wird das rechte Stück getroffen, so fängt der Kranke an zu tanzen, mit solcher Gewalt, daß er endlich ermüdet zu Boden fällt, und in einen starken Schweiß kommt, welches so oft muß wiederholet werden, bis die Krankheit völlig gehoben, wiewohl sie nicht gar weg geht, indem der Kranke um dieselbe Zeit jährlich einen Anstoß, wenigstens eine Mattigkeit zu empfinden pfleget, davon Kircherus in arte magnetica, Valetta de phalangio Apulo, Baglivi de tarantula, Joh. Müller in disput. de tarantula, Wittenb. 1676. handeln. [Die Neuern leugnen diese Wirkungen der Tarantel; man sehe Büschings Nachricht von der Tarantel. Berlin 1772.] Außer dem hat man auch eine besondere Kraft der Musik in febrilischen Krankheiten wahrgenommen, davon man in der histoire de l'Academie royale des sciences 1707. pag. 9. ingleichen 1708. pag. 27. merkwürdige Exempel lieset. In dem Buch Josuä cap. 6. lesen wir die Historie von der Eroberung und Einnehmung der Stadt Jericho, wie durch das Blasen der Posaunen des Halljahrs die Mauren dieser Stadt umgefallen, da denn dieses einige aus natürlichen Ursachen herzuleiten gesucht, als wäre dieser Schall nach der Beschaffenheit dieser Mauer so eingerichtet gewesen, das dergleichen Wirkung natürlich habe erfolgen können. Ob nun zwar schon aus den Umständen dieser Geschichte zur Gnüge erhellet, daß dieses ein besonderes Wunder gewesen, so bezeuget doch noch der heilige Geist in der Epistel an die Hebräer cap. 11. v. 30. daß durch den Glauben die Mauren zu Jericho gefallen, davon D. Buddeus in seinen parergis historico-theolog. pag. 227. mit mehrern nachzulesen ist. Nicolaus Petterus zu Amsterdam wußte die Kunst, durch einen gewissen Klang der Stimme einen gläsernen Becher entzwey zu sprengen, welchem nachgehends Morhof weiter nachgedacht, und ein besonderes Werk de scypho vitreo per sonum vocis rupto geschrieben. Die Kraft der Musik haben die Alten wohl gewust und angemerket. Von dem Orpheo melden die Poeten, daß er durch seine Gesänge und Saytenspiele unvernünftige Thiere, ja leblose Sachen, als Steine und Bäume beweget habe, wie aus dem Diodoro Siculo lib. 4. cap. 4. 5. zu ersehen. Delrio in disquisitionibus magicis lib. 1. cap. 4. quaest. 3. führet den Fabium Paullinum an, welcher behaupte, daß Orpheus durch eine magische Kunst die Steine und Bäume bewogen, von welcher Meynung Kircherus in phonurgia lib. 1. cap. 1. nicht weit abzugehen scheinet. So viel siehet man, daß man dadurch die große Kraft, so die Musik bey sich führet, habe anzeigen wollen. Das Hauptwerk dabey kommt auf die Harmonie an; und aus der philosophischen Historie ist klar, was die Pythagorder und Platonici auf die Harmonie in der Natur selbst gehalten. Denn Pythagoras stellte sich die Welt als eine musikalische Harmonie für, welche Meynung, nachdem sie schon lang altväterisch worden war, Franciscus Georgius Venetus wieder aufs Tapet brachte.

Aber nun fragt sichs: aus welchem Grund dergleichen Wirkungen der Musik zu leiten? welcher Punkt jederzeit den Philosophen und andern Gelehrten viel zu thun gemacht. Die meisten suchen die Sache mechanisch zu erklären, daß es so wohl überhaupt aus der Natur des Tons, welcher vermittelst einer zitternden Bewegung der Luft durch das Gehörinstrument empfunden werde; als der Harmonie, nach der die ganze Welt, folglich der Mensch nicht nur eingerichtet, sondern auch eine besondere Neigung zu der Harmonie habe, herkomme. Allein wenn es zur Application der besonderen Phänomenen kommen soll, da wirds schwer halten, alle aus diesen Gründen aufzulösen. So viel ist gewiß, daß bey dem Menschen die Disposition seiner Seele bey vielen Musiken das meiste thut, welches abzunehmen, daß zwey und mehrere Personen einerley Musik zwar hören; aber

aber nicht einerley Empfindung davon haben. So ist auch dieses außer Zweifel, daß nach dem Unterschied des Klangs, den jemand durch die Musik erreget, unterschiedene Empfindungen durch das Gehör geschehen, welche nach der Disposition des Gemüths Gelegenheit zu unterschiedenen Imaginationen geben, wodurch denn das Gemüth, oder der Wille auf verschiedene Art afficiret wird, daß es entweder eine Freude; oder Traurigkeit darüber hat. Denn aus der Erfahrung weiß man, wie nicht nur wollüstige Gemüther vor andern können durch die Musik gerühret werden; sondern auch der Mensch an einer besondern Art der Musik, an einem gewissen Lied für andern ein Gefallen hat, daß wenn solches gesungen wird, er mehr dadurch als durch andere bewogen wird. Was aber die Wirkungen in dem Leibe betrift, besonders bey denen, die von den Taranteln gestochen werden, so ist wohl wahrscheinlich, daß dieses auch vermittelst der Seele geschiehet; die Art und Weise aber bleibet etwas verborgenes. Dahero einige dieses nur mit dem Namen der Sympathie, des Magnetismi belegen; andere aber dem Weltgeist zuschreiben, oder auch einer gewissen Verknüpfung der Ideen, welches aber Deckmäntel der Unwissenheit sind, da man am besten thut, wenn man dieses für ein natürliches Geheimniß ansiehet, und darinnen seine Unwissenheit frey bekennet. Webster in der Untersuchung der vermeynten Hexereyen cap. 17. legt den Worten und den Beschwerungen, wenn sie recht oder in einem rhythmo zusammen gesetzet sind, eine natürliche Kraft bey und führet §. 57. zum Beweis das Exempel mit den Taranteln an, daß diejenigen, die von ihnen gestochen würden, nicht durch allerhand Musik, sondern nur durch gewisse, eigne und besondre Töne könnten curiret werden. Er hält dafür, daß durch die Worte die Stäubchen in der Luft in eine geschickte Bewegung, Gestalt und Positur nach dem Zweck, worauf sie zielen, gesetzt werden, und daß zwischen ihnen und der Veränderung der Luft in ihrer Bewegung durch musikalische Melodien gar kein Unterschied, in Ansehung der Materie und der wirkenden Ursache, daß sie also alle beyde einerley Wirkung thun könnten. Er führet deswegen folgendes Experiment an. Man nimmt zwey Lauten, so recht bezogen und gestimmet sind, und leget sie auf eine lange Tafel: hierauf leget man ein leichtes Stroh, Spreu, oder Feder auf eine gewisse Sayte an der einen Laute, und rühret hernach die gleich klingende Sayte auf der andern Laute, die auf dem andern Ende des Tisches lieget, da denn das Stroh, Spreu oder Feder, die auf der gleich klingenden Sayte der Laute an jenem Ende des Tisches, wenn derselbe auch noch so lang wäre, liegt, durch die Bewegung der Luft wird gerühret und herunter gestoßen werden, welches doch nimmermehr geschehen wird, wenn man das Stroh auf eine andere Sayte legt, und denn die vorige Sayte auf der andern Laute rühret. Hieraus erhelle deutlich, daß das Rühren, oder bewegen der einen Sayte auf dieser Laute die Stäubchen in der Luft also bilde und zusammen setze, daß sie die gleich klingende Sayte auf der andern Laute bewegen könnten, und also verursachten, daß das Stroh herunter fällt, indem sie so beschaffen, daß sie die Bewegung leicht annehme, als welches die übrigen Sayten, weil sie von unterschiedlichem Ton und Natur wären, nicht thun könnten.

Es ist die Musik sonst eine sehr alte Kunst, indem sie schon vor der Sündfluth bekannt und üblich gewesen. Die Vokalmusik ist wahrscheinlich älter, als die Instrumentalmusik, welche die Menschen vermuthlich von den Vögeln erlernet haben, wie Lucretius de natura rerum lib. 5. nicht uneben muthmaßet. Der Herr Reimmann in historia litterar. antediluv. pag. 43. meynet, es könnte seyn, daß der Mahaleel, weil er seinen Namen von הלל habe und also eigentlich ein Lobsinger des Herrn hieß, vor andern sich in dieser Kunst hervor gethan. Der Instrumentalmusik gereicht es zu nicht geringem Ruhm, daß der heilige Geist den Erfinder und Beförderer derselben, den Jubal Genes. 4. v. 21. mit Namen nennen und anmerken wollen, daß auch diese Art der Musik so alt sey. Die alten Heiden, die mit ihren Nachrichten so weit nicht kommen, haben ihr demnach einen göttlichen Ursprung beygeleget, indem etliche sie von dem Apollo; andere von dem Mercur; Pythagoras von dem Getöne, welches die himmlischen Körper mit ihrem Umlauf verursachen sollen, herleiten. Sie ist jederzeit bey geistlichen und andern feyerlichen Handlungen im Gebrauch gewesen. Unter den Hebräern war sie sonderlich zu Davids und Salomonis Zeiten üblich, davon Salomon van Till in der Dicht-Sing-und Spielkunst so wohl der Alten, als besonders der Hebräer gehandelt. Die Griechen hielten viel auf die Musik. Die alten Autoren, so davon etwas geschrieben, hat Meibomius zusammen drucken lassen und Noten darüber gemacht; und Joh. Wallis hat in dem appendice ad Claudii Ptolemaei harmonicorum libros 3. welche er zu Oxfurt 1682. ediret, die Harmonie der alten mit der neuern verglichen, und was er bey den alten Scribenten davon antreffen können, zusammen getragen. Wenn man dem Cornelius Ne-

vos glauben will, so mag die Musik bey den alten Römern in keinem sonderlichen Flor gewesen seyn. Heut zu Tag ist diese Kunst sehr hoch gestiegen, und sonderlich von den Italienern, als welche vor die grössesten Liebhaber und feinesten Kenner gehalten werden, vortreflich getrieben worden, wiewohl die Franzosen ihnen darinnen nichts nachzugeben vermeynen. In Deutschland haben wir ebenfalls berühmte Meister derselben gehabt, und in England soll man gewisse Doctoren der Musik creiren, wie **Antonius a Wood** in histor. et antiquit. vniuers. Oxoniensis lib. 1. pag. 24. berichtet. Wer von der Historie der Musik etwas weiter wissen will, der lese nach **Joh. Alberti Banni** dissertationem epistolicam de musicae natura, origine et progressu; **Kircherum** in musurgia; **Vossium** de artibus popular. **Paschwum** de inuentis nouantiquis pag. 618. nebst andern. Von der Kraft der Musik findet man in **Lohensteins** Arminio part. 2. p. 907. einen schönen Discours, und Anno 1714. kam zu Leipzig unter D. **Ettmüllern** eine Disputation de effectibus musicae in hominem heraus, dabey auch **Rebovius** in notis ad Rorarii libros, quod animalia bruta saepe ratione vtantur melius homine, p. 206. zu lesen. **Crousaz** hat in seinem traité du beau p. 171. sqq. einen weitläuftigen Discours von der Schönheit der Musik, darinnen er von der Beschaffenheit des Tons auch mit vielem handelt. [Man sagt, daß sich die Thiere durch allerhand Töne, die ihnen angenehm sind, locken lassen. Der griechische Autor **Aelianus** behauptet lib. XII. cap. 46. daß man bey den Toscanern oder Hetruriern die wilden Schweine, Hirsche und andere Thiere, durch Hülfe musikalischer Instrumente in die Garne gelocket habe. **Varro** lib. III. de re rustica erzehlet, daß in einem gewissen Gehölze die Hasen sich zum Futter eingestellet, wenn man ihnen etwas vorgeblasen. **Valvassor** in seiner Beschreibung des Herzogthums Crain berichtet, daß in dem Culpstrohm die Krebse nach dem gewissen Ton einer Pfeiffe gefangen würden. D. **Geßner** sagt, daß die Taschenkrebse aus dem Wasser ans Land kämen, wenn die Fischer auf dem Rohre pfiffen. **Olearius** in seinem persianischen Rosenthale meldet, daß die Kameele, wenn ihnen vorgepfiffen würde, geschwinder giengen. Die Schweine sollen dem Citherklange nachgehen, und denen Schaafen soll die Weide besser bekommen, wenn die Hirten auf der Schalmey blasen. Wir wollen nicht untersuchen, ob alles dieses seine Richtigkeit habe. Wenn die Geschichte mit dem Rattenfänger zu Hameln wahr wäre, so müßten auch die Mäuse und Ratten durch eine Pfeiffe aus der Stadt gelocket werden können. **Flemming** in seinem deutschen Jäger im 2. Theile, 2. Cap. §. 2. f. f. erzehlet viele andere merkwürdige Exempel. Außer den angeführten Schriften des Hrn. Verf. können gelesen werden Elementa Musicae des Jesuiten **Dechales** T. IV. mundi mathematici. **Sauveur** hat in den Memoires de l'academie royale des sciences des Jahres 1701. p. 390. f. f. ein neues System der Musik angegeben, welches er in den Memoires des Jahres 1707. p. 259. ausgeführt hat. Der Hofr. **Hensling** hat ein anderes erwähnet, und die Algebre dabey genutzet, wie in den Miscellan. Berolinens. p. 265. f. f. zu finden ist. **Sauveur** hat aber dawider in den Memoires des Jahrs 1711. p. 406. Einwürfe gemacht. Sonst sind noch merkwürdig **Marin Mersenni** harmonicorum lib. XII. Paris 1635. fol. Tentamen nouae theoriae musicae, auctore **Leon. Euler** Petrop. 1739. gr. 4. Coniectura physica circa propagationem soni ac luminis auctore **Leon. Euler**. Berol. 1750. 4. Harmonics, or the philosophy of musical sounds, by **Rob. Smith**, Cambridge, 1749. gr. 8. Recherches sur la nature et la propagation du son, par M. **Louis de la Grange**, in den Miscell. Taurinens. T. I. p. 1. Eclaircissemens plus detaillés sur la generation du son et la propagation du son et sur la formation de l'echo, par M. **Euler**, in den Memoires de l'acad. roy. des scienc. de Pr. 1765. p. 335. Neuester Zeit ist auch in Leipzig in der Breitkopfischen Druckerey eine bequeme Art, Noten zu drucken, erfunden worden. Wer Beyspiele von der bewunderungswürdigen Kraft und dem Eindrucke der Musik auf das Gemüth der Menschen zu lesen wünscht, den verweisen wir auf das Dictionnaire d'Anecdotes, welches 1767. zu Paris herausgekommen, in welchen der Artikel: Musique, Musiciens, aufzuschlagen ist. Es ist dies Buch auch ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: Anecdoten oder Sammlung kleiner Begebenheiten nach alphabetischer Ordnung. Leipzig. Des Hofr. D. **Ernst Anton Nicolai** Abhandl. von der Verbindung der Musik mit der Arzneygelahrheit. Halle, 1745. 8.]

Müßiggang,

Von diesem Worte macht sich der gemeine Mann einen andern Begriff, als ein Philosoph. Denn insgemein hält man das vor einen Müßiggang, wenn man nichts thut, sondern faullenzet, welches nur etwas und dabey sehr dunkel gesagt ist. Es ist niemand anzutreffen, der gar nichts thun sollte, und wenn es auf das Thun ankäme, dürfte wohl ein Müßiggänger oft darinnen einen andern übertreffen. So bestehet auch der Müßiggang nicht in dem Thun, das den Menschen leicht

leicht und mit Lust ankommt, maßen demjenigen, der Lust zur Arbeit hat, selbige nicht sauer wird. Den Jacob deuchteten die Jahre, welche er um seine Rahel dienen und arbeiten mußte, als wären es einzelne Tage; manchem Müßiggänger hingegen presset sein Müßiggang einen Schweiß aus, wenn er sich z. E. im Ballspielen so sehr abmattet, als ein Taglöhner; oder halbe Todesangst aussteheт, ehe er den Toback vertragen lernet, oder ihm die Zeit lang und verdrießlich wird, wenn er keine Gesellschaft hat, wie er sie wünschet. Man kann auch das Wesen des Müßiggangs nicht in der langen Weile setzen, indem mancher Müßiggänger darüber klagt, daß ihm die Zeit allzu geschwinde weggienge, und einem Arbeitsamen kann hingegen die Zeit lang werden, s. Thomasium in der Ausübung der Sittenlehre, cap. 13. §. 11. sqq. Dieser beschreibt deswegen §. 20. den Müßiggang auf solche Weise, daß er in dergleichen Thun und Lassen eines Menschen bestehe, in welchem er nichts anders, als seine Lust oder Zeitvertreib suche, und also weder auf seinen, noch anderer Menschen Nutzen, sondern blos auf die Lust des gegenwärtigen Genusses sähe. Es kommt allerdings das Hauptwerk, wenn man den Müßiggang erkennen will, darauf an, daß man die Absicht eines Menschen, der entweder was thut, oder nichts thut, prüfet. Wenn ein Hausvater auf sein Feld gehet, nach seinem Acker und Arbeitern zu sehen, so gehet er nicht müßig, ob er schon nichts thut; dahingegen ein anderer, der es thut, die Zeit hinzubringen, oder durch die Bewegung den Leib zu einem Schmause geschickt zu machen, müßig gehet. Es ist nämlich unter dem Thun und Lassen des Menschen etliches so beschaffen, daß es außer der Lust und dem Zeitvertreibe weiter gar nichts nutzet, z. E. das Spielen; etliches aber wird von den Menschen zur Lust gebrauchet, ob es schon auch zum Nutzen und zur Erhaltung der menschlichen Güter kann angewendet werden, z. E. Ballspielen, Fechten u. d. gl. welche beyde Arten zum Müßiggange gehören; sofern man nicht auf diesen, oder jenen Menschen sein Absehen richtet, sondern nur überhaupt fraget, ob es zum Müßiggange, oder zur Arbeitsamkeit gehöret, indem man solche Dinge in die Classe bringt, dahin man die meisten Exempel bringen kann. Es giebt noch eine Art des menschlichen Thun und Lassens, da etwas von den Menschen mehrentheils zur Nutzbarkeit gebraucht wird, ob es schon auch dann und wann zur blossen Lust geschiehet, z. E. Dreschen, Holz hacken, Drechslen, u. s. w. sind zwar ordentliche schlechte Zeitvertreibungen für Müßiggänger, doch können sie zur Lust und zum Müßiggange gebraucht werden, z. E. wenn ein Kerl sich in eine Magd verliebt hätte, und deshalben eine Stunde mit ihr drösche, daß er Gelegenheit bekäme, sie zu seinem Willen zu bereden. Solche Thaten gehören zwar meistentheils zu der Arbeitsamkeit; aber weil sie doch können zum Müßiggange gemißbrauchet werden, muß man sehr behutsam gehen, daß man solches Thun nicht bey allen Menschen annehme, als ein Zeichen, daß keine Wollust daselbst vorhanden sey. Diesen Müßiggang kann man in einen groben und subtilen eintheilen. Die ersten beyden Classen des Thuns und Lassens der Müßiggänger gehören zum groben, und die dritte zum subtilen Müßiggange. Und wie unterschiedene Arten und gleichsam Grade des groben Müßigganges sind; also sind auch viel unterschiedene Grade des subtilen, wie Thomasius im angeführten Orte §. 21. sqq. mit mehrern gewiesen. Die Neigung zum Müßiggange ist eine Eigenschaft solcher Gemüther, deren herrschende Neigung die Wollust ist. Denn diese ist eine Begierde, die Sinnen unaufhörlich zu belustigen: Arbeit aber ist etwas, das solchen Sinnen, die nur unaufhörlich gekützelt seyn wollen, nothwendig unleidlich vorkommen muß, es entstehe nun die Neigung zur Arbeit aus einer tugendhaften Begierde, Gott und der Welt zu dienen, oder aus dem Geld- und Ehrgeize. Dieweil aber die drey Hauptneigungen, Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz in den Gemüthern der Menschen verschiedentlich gemischet zu seyn pflegen, also, daß oft die herrschende Wollust mit starkem Ehr- oder Geldgeize, und der herrschende Ehrgeiz, oder Geldgeiz mit starker Wollust temperiret ist; so muß solchenfalls nothwendig die Neigung zum Müßiggange mit untermischter Neigung zur Arbeit, und diese hingegen durch jene nach Proportion ziemlich temperiret werden. Denn obschon die Arbeitsamkeit geld- und ehrgeiziger Leute aus keiner tugendhaften Begierde, Gott und der Welt zu dienen, sondern vielmehr aus Trieb ihrer Neigungen entstehet, so werden doch dadurch die Sinnen nicht gekützelt, und andere haben aus ihren Verrichtungen zufälliger Weise, besonders bey ehrgeizigen Personen, Nutzen, daß sie also nicht zum Müßiggange kann gerechnet werden. [Es sind die Scribenten der Moral bey diesem Artikel zu brauchen.]

Muth,

Ist derjenige Affekt, da man aus einer Vorstellung einer zu erlangenden angenehmen Sache bey ereignender Schwierigkeit begierig wird, solcher theilhaftig zu werden. Die angenehme Sache kann entweder unmittelbar ein wirkliches Gut, oder eine Abwendung eines Uebels seyn, die

die mittelbar auf was Gutes zielet. Die Anreizung geht theils auf den Endzweck, oder auf die Erlangung der guten Sache; theils auf den Gebrauch derjenigen Mittel, die dazu nöthig sind, s. Buddeum in institut. theol. moral. part. I. cap. I. sect. 6. §. 21. Man kann den Muth in einen vernünftigen und unvernünftigen theilen. Der vernünftige Muth ist, wenn mit demselben gewisse Fähigkeiten des Verstandes, die ihm im Unglücke zu Hülfe kommen müssen, verknüpfet sind, als die Urtheilskraft, welche jederzeit gefaßt seyn muß, den wahren Ursprung eines Uebels, der oftmals nirgends, als in uns selbst anzutreffen ist, nach dem Grunde der Wahrheit zu beurtheilen, und zu wirklicher Abschaffung desselben das Seinige beyzutragen; ingleichen das Ingenium, dessen aufgeweckte Munterkeit, durch allerhand geschwinde Einfälle sich aus den verwirrten Zufällen artig heraus zu wickeln, von den Franzosen présence d'esprit genennet wird. Der entgegenstehende Fehler, bey dieser Klugheit sich im Unglücke zu fassen, ist die blinde Zaghaftigkeit, s. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Max. 167. p. 369. Max. 1. p. 18. und 54. p. 420. Der unvernünftige Muth ist, wenn dabey der Verstand nicht gebraucht wird, welches sonst Tollkühnheit genennet wird. Ein solcher tollkühner Mensch ärgert und ergrimmet sich über alles, was seinen Neigungen zuwider, und braucht in dieser ersten Hitze alle, auch die gefährlichsten Mittel ohne Bedacht, ob sie möglich oder unmöglich, dienlich oder schädlich seyn, das Uebel vom Halse zu schaffen, s. Thomas. in Ausüb. der Sittenlehre Cap. 10. §. 36. Von den Wirkungen dieses Affekts kann man Trier von den menschlichen Gemüthsbewegungen p. 120. sqq. Senault de l'usage des passions p. 336. sqq. Philaret. in ethic. part. I. lib. I. cap. 7. p. 106. lesen.

Muthmaßung,

Ist im weitern Verstande nichts anders, als ein wahrscheinlicher Schluß, da man aus gewissen Umständen, die man unmittelbar empfindet, die Wahrheit eines Satzes mit einer solchen Gewißheit, die noch einige Ausnahme leidet, folgert. In Ansehung der Dinge, von denen man etwas muthmaßet, ist sie entweder eine physische, oder eine moralische, und beyde lassen sich wieder in eine theoretische und practische eintheilen. Die physische und zwar theoretische Muthmaßung ist, wenn wir die Ursach einer natürlichen Wirkung wahrscheinlich erkennen: die practische aber, wenn wir aus der gegenwärtigen Verknüpfung verschiedener Ursachen einen gewissen Erfolg vermuthen. Die moralische und zwar theoretische bestehet darinnen, daß wir aus den Reden und Thaten eines Menschen seine Gemüthsart, sowohl in Ansehung des Verstandes, als Willens, wahrscheinlich schliessen: die practische aber, wenn wir aus den gegenwärtigen Umständen eines Menschen seine künftige Begebenheit, Glück und Unglück muthmaßen, welche letztere Art auch schlechterdings, und im engern Verstande die Muthmaßung genennet wird. Wer vernünftig muthmaßen will, der muß die Grundsätze der Physic und Moral, und aus der Logic die Lehre von der Wahrscheinlichkeit wohl verstehen. Man bemerket verschiedene Umstände, die unmittelbar in die Sinne fallen, und daher zur gemeinen Erkänntniß gehören, worauf ein Principium zu suchen, mit dem die bemerkten Umstände dürften zusammen hängen, welches ein Werk des Ingenii ist, und dann hält man die Umstände gegen das Principium selbst, wozu man das Judicium brauchet.

Mutter,

Bedeutet eine solche Weibsperson, die ein Kind gebohren hat, die man auch mit dem Zusatze in Ansehung ihres eigenen Kindes eine leibliche Mutter zu nennen pfleget, der eine Stiefmutter entgegen stehet, die von einem, der aus der vorigen Ehe übergebliebene Kinder hat, geheyrathet wird. Von den Pflichten einer Mutter gegen ihre Kinder ist oben in dem Artikel von den Eltern gehandelt worden.

Nabel,

Wird der an der Mitten des Schmeerbauchs äußerlich befindliche Knoten genennet, der nichts anders ist, als eine Narbe, welche durch Zusammenwachsung der Haut mit dem Darmfelle und Blutgefäßen entstehet, die von dem Leibe des Kindes durch diese Gegend bis zu der Asterbürde gehen, und nach der Geburt alsbald abgeschnitten werden. Die so genannten Nabelgefäße bestehen in einer Blutader, in zwey Pulsadern, und in der Harnschnur, wovon die anatomischen Bücher zu lesen sind.

Nachahmung,

Heißt nicht anders, als die äußerliche Aufführung, Reden und Thaten anderer bemerken, solche ins Gedächtniß fassen, und darnach sein Exterieur und Gemüth in den Gedanken und Thaten formiren. Es ist selbige unterschiedlich, wenn man sowohl auf die Sachen, darinnen man einem nachahmet, als auf die Art und Weise, wie dieses geschieht, siehet. Denn was

was die Sachen betrift, so kann man einem nachahmen in guten Dingen, wenn man sich nach dem Exempel geschickter, tugendhafter und vernünftiger Leute in seinem Thun richtet; in bösen Sachen, wenn man dem Exempel unvernünftiger Leute folget; und in indifferenten Dingen, die zwar im Gesetze weder ausdrücklich geboten, noch verboten, nach den Regeln der Klugheit aber als Sachen der Wohlanständigkeit müssen beobachtet werden, die vornehmlich auf die Bewegung des Leibes, auf die Bekleidung desselben, und auf die Rede ankommen. In solchen Dingen muß die Nachahmung mit grosser Behutsamkeit angestellet werden, damit selbige natürlich, und nicht gezwungen oder affektirt herauskomme. Die natürliche Nachahmung muß eine natürliche Disposition zum Grunde haben, daß wenn diese fehlet, und man will sich gleichwohl an etwas gewöhnen, so kommts affektirt heraus, z. E. wenn ein Melancholicus scherzen, ein lustiger Kopf ernsthaft thun, ein Franzose die spanische Grandezze, ein Spanier hingegen die französische Hurtigkeit annehmen wollte. Es liegt auch viel daran, daß man in den Exempeln, die man sich zur Nachahmung vorstellen will, nicht verstosse. Denn wollten wir Leuten höheres Standes nachahmen, so würden wir uns ungebührlich erheben; wollten wir aber dem Exempel geringerer Leute folgen, so könnte uns dieses bey vielen in eine Verachtung bringen, und uns dadurch ausser den Stand setzen, ihnen zu dienen. So können auch solche Fälle vorkommen, daß man manches nicht sowohl aus Wohlstand, als vielmehr wegen anderer Umstände der Klugheit durch eine Nachahmung mit machen muß. Man lieset, daß als Alexander Magnus den Kopf immer auf einer Achsel getragen, und Heinrich IV. in Frankreich, eine Schramme seiner Oberlefze zu bedecken, sich einen Stutzbart wachsen lassen, so hätten beyder Bedienten dergleichen nachgethan. Nun war dieses keine Sache, welche die Wohlanständigkeit nicht mit sich brachte; es konnte aber seyn, daß dieses ihre Principalen gern sahen, und daher mußten sie aus Klugheit etwas thun, das vielleicht manchem nicht anstand. Wäre dieses blos deswegen geschehen, daß man diese Fehler, welche königliche Personen an sich gehabt, als Schönheiten angesehen, und sie deswegen nachgemacht, so wäre solches eine lächerliche Nachahmung gewesen, so einfältig es heraus kommt, wenn ein Prediger sich angewöhnet, daß er immer auf die Kanzel klopfet, und ein Studiosus der Theologie wollte es ihm nachthun. Auf solche Leute kann man Horatii Worte lib. 1. cap. 19. ziehen: *o imitatores, servum pecus!* o ihr Affen, die ihr andern wie das dumme Vieh sclavisch nachahmet! Auf solche Weise können wir sagen, daß alle Nachahmung entweder vernünftig, oder unvernünftig ist; jene hat etwas Gutes zum Objecte, und wenn die Sache an sich gleichgültig ist, wird sie in der Art und Weise so eingerichtet, daß sie nicht gezwungen und sclavisch heraus kommt, woraus leicht zu schliessen, auf wie vielerley Art die Nachahmung unvernünftig werden könne. Zu jener wird ein gesundes Judicium sowohl, als eine vernünftige Eigenliebe erfordert, gleichwie diese entweder aus Mangel des Verstandes, oder einer verkehrten Eigenliebe kommt. Der Mensch ist ein Geschöpf, das, wenn man die Affen ausnimmt, vor den andern zur Nachahmung geneigt ist, welches Malebranche de inquirenda veritat. l. 2. part. 3. cap. 1. mit mehrern bestätiget. So sind auch Quintilians Worte lib. 10. cap. 2. instit. orat. hier lesenswürdig: Die ganze Einrichtung unsers Lebens ist so beschaffen, daß wir das, was wir an andern gut befinden, selbst gern thun wollen. So sehen die Knaben auf die vorgeschriebenen Züge der Buchstaben, und malen selbige nach, damit sie im Schreiben eine Fertigkeit erlangen. So nehmen die Liebhaber der Musik die Stimme ihrer Meister zum Exempel, die Maler sehen auf die Schildereyen ihrer Vorgänger, und die Ackerleute stellen ihnen die durch eine und andere Probe gut befundene Art, das Feld zu bestellen, zur Nachfolge vor. Kurz, der Anfang einer jeden Wissenschaft wird nach einem gewissen Muster, so man vor Augen nimmt, gebildet und eingetheilet. Man thue hinzu Buddeum in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 79. und Müller in den Anmerkungen über Gracians Orac. Max. 75. p. 598.

Nacht,

Wird derjenige Theil des natürlichen Tages genennet, da die Sonne von unserm Horizonte gewichen ist.

[Nachtwandler,
siehe Mondsüchtige.]

Nagel,

Ist ein horniges Schildchen, so am Ende der Finger und Zeen wächst, und dabey, wenn es vom Fleische abgesondert, oder als Ueberwuchs betrachtet wird, keine Empfindung statt hat. Der Nutzen bestehet darinnen, daß die Spitzen der Finger steif, und zum Angreifen stärker werden. Man lese Heister in compendio anatomico p. 61.

Nahme,

Ist ein Wort, welches ohne Bejahung eine Idee ausdrückt, in welchem Verstande ihm das Verbum entgegen stehet. Von dem Aristotele de interp. cap. 2. wird selbiges genennet vox significans ex instituto sine tempore, cuius nulla pars significat separatim, welche Definition Chauvin in lexic. philos. p. 441. erkläret, davon auch Keckermann in system. logic. mai. lib. 2. sect. 1. cap. 1. zu lesen. Die Grammatici pflegen das Nomen einzutheilen, erstlich in ein Substantiuum und Adiectiuum; machen aber mehrentheils wunderliche Beschreibungen davon. Will man diese Eintheilung behalten, so muß man wissen, daß die Substantiua zweyerley Sachen unter sich fassen, davon einige vor sich bestehen, und ihr selbstständiges Wesen haben, z. E. Mensch, Seele; andere aber bestehen zwar nicht vor sich, man bildet sich aber doch selbige ein, als wären sie von den für sich bestehenden Dingen nicht unterschieden, z. E. die Gelehrsamkeit wird ein Nomen substantiuum genennet; sie ist aber keine Substanz; sondern eine Eigenschaft oder Accidens, die sich an der Seele, als einer Substanz befindet, folglich bestehet sie nicht für sich; sondern durch die Seele. Doch pflegt man sich selbige in den Gedanken, als was besonderes, das von der Seele unterschieden sey, durch die Abstraction vorzustellen, und giebt ihr einen Namen, wie einem für sich bestehenden Dinge. Siehet man aber die Eigenschaften an, wie sie durch ein selbstständiges Ding bestehen, so nennet man sie Nomina adiectiua, z. E. gelehrt, tugendhaft. Man sehe nach, was hiervon Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, §. 300. sqq. erinnert. Fürs andere theilet man sie in nomina appellatiua und propria; jene kann man nennen, die gewisse Genera und Species der Dinge ausdrücken, z. E. Mensch, Pferd; diese aber, welche eine einzelne Sache andeuten, z. E. Alexander, Leipzig. Hobbesius macht in seiner computat. oder logica c. 2. p. 7. unterschiedene Eintheilungen von dem Nomine, indem solches entweder was bejahendes oder verneinendes; was gemeines oder besonders; entweder eine gewisse Sache, oder ein ander Wort; entweder was allgemeines, oder particulaires, oder ein Individuum; entweder etwas ohne Relation, oder mit einer gewissen Beziehung auf eine andere Sache; entweder eine Idee allein, oder mehrere zugleich anzeige.

Nahrung,

Wird auf zweyerley Art genommen. Einmal ists so viel, als der Unterhalt, und begreift alles, was zur täglichen Nothdurft und Wartung des Leibes erfordert wird, als Essen, Trinken, Wohnung, Bette, u. s. w. Wie nun ein jeglicher Mensch verbunden ist, für seine eigene Nahrung zu sorgen; also hat auch eine Verbindlichkeit statt, für andere deswegen Sorge zu tragen. Nach dem natürlichen Rechte ist diese Pflicht gegen andere entweder eine gemeine, wenn wir Armen und Nothleidenden desfalls beyzustehen, und ihnen die Pflicht der Gefälligkeit zu erweisen verbunden sind; oder eine besondere, die in einer besondern Gesellschaft muß beobachtet werden, als in dem Aelternstande müssen Aeltern den Kindern ihre Nahrung geben; in dem Herrenstande wird das Gesinde von seiner Herrschaft ernähret, welches aus dem zwischen ihnen aufgerichteten Vergleiche fließet, und in der bürgerlichen Gesellschaft kömmt einem Fürsten wenigstens so viel zu, daß er nicht nur veranstaltet, daß ein jeder alles dasjenige, was er zu seiner Nahrung brauchet, um einen billigen Preis haben kann; sondern auch darauf Acht giebt, daß sich hierinnen niemand über seinen Stand erhebe, s. Wolff in den Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen p. 358. Fürs andere ist die Nahrung auch die Verkehrung, oder Annehmung der Speisen in das Wesen eines lebenden Körpers, oder die Vereinigung desjenigen Safts, der aus der Speise gezogen und gehörig bereitet worden, mit den Theilen des Körpers, die dessen bedürfen, welches nöthig ist, damit der Abgang des Geblüts ohne Unterlaß ersetzet werde. Die Alten legten den Körpern eine facultatem nutritiuam bey, weil man die Art und Weise, wie es mit der Nahrung zugehe, anders nicht zu erklären wußte. [Beyspiele von Personen, besonders hysterischen, die ohne Nahrung lange Zeit gelebt haben, findet man im Hamb. Mag. 1. B. S. 42. f. Auch verdient der 23. B. S. 457 - 467. gelesen zu werden, wo gezeigt wird, was wegen der Nahrungsmittel, in Absicht auf die Gesundheit, zu beobachten sey. Siehe den Artikel Ernährung.]

[Narrheit,

siehe Aberwitz.]

Naphta,

Ist das subtileste, fein und rareste unter den flüßigen Erdharzen, oder mineralischen Oelen, und hat vor andern die besonderen Eigenschaften an sich, daß es die entfernte Flamme an sich ziehet, und sich von selbst entzündet: kömmt aus Asien und Italien, und soll sonderlich um Babylon,

holen wie das Wasser hervor quellen. Das weisse hält man für das rareste und beste, so an der Kraft mit dem asphalto und Steinöle überein komme; die von andern Farben wären, hätten solche Güte nicht an sich, und würden gemeiniglich unter das petreolum gemischet, wie davon mit mehrern Plinius lib. 2. cap. 105. Georgius Agricola de ortu et caussis subterraneor. lib. 3. de iis, quae effluunt e terra lib. 1. und 4. Fort. Licetus de lucernis antiquorum reconditis lib. 3. cap. 15 lib. 5. cap. 5. Cäsius de mineralib. lib. 3. cap. 7. sect. 9. und 14. Kircher in mundo subterran. lib. 9. sect. 3. cap. 5. nachzusehen sind. [Es giebt auch eine Naphta, die durch Kunst bereitet wird. Wenn die höchst concentrirten mineralischen Säuren, z. E. feines und starkes Vitriol, mit einem höchst rectificirten Weingeiste behutsam vermischt werden, so entsteht ein sehr stark riechendes, durchdringliches aromatisches Oel, das der natürlichen Naphta sehr ähnlich ist. Unter gewissen Handgriffen kann auch aus der Salpetersäure des Glaubers, und aus der Salzsäure, mit Beymischung des Weingeistes, eine Naphta zubereitet werden. Hiervon siehe die chymischen Schriften Rud. Aug. Vogels institut. chym. §. 479. 497.]

Nase,

Ist das überhabene Theil in der Mitte des Gesichts, und bey den Thieren die Oeffnungen am Ende des Kopfs. Der auswendige erhöhete Theil der Nase, so nach der Länge herunter gehet, heisset der Rü[cken] der Nase; dessen spitziger Theil die Gräte; das Ende derselben der Ball, oder die Kugel, und die Seitentheile die Flügel. Inwendig wird die Nase durch den Knorpel, so die Scheidewand genennet wird, in zwey Gänge, oder Nasenlöcher getheilet. Ein jedes Nasenloch unterscheidet sich wieder in zwey Theile, davon eines hinauf zum siebförmigen Beine sich erstrecket; das andere und grössere aber gehet über dem Gaumen in die Kehle und inwendigen Theil des Mundes. Durch die erste geschieht die Empfindung, die man den Geruch nennet, vermöge des zarten Häutchens, womit die Nasenlöcher inwendig überzogen sind, durch welches diese Empfindung angenommen, und ferner durch die Geruchsnerven zu dem Gehirne gebracht wird. Durch die andere wird die Luft in die Lungen eingezogen, und aus denselben wiederum herausgeblasen. Es bestehet also die Nase aus Beinen, Knorpeln, Mäuslein, Haut und Gefässen. Man lese Heisters compendium anatomic. p. 139. sqq. nebst den andern anatomischen Büchern nach.

[Nationalcharakter,]

[Dieses Wort drückt eigentlich die einem ganzen Volke eigenthümlichen und Unterscheidungsbestimmungen aus. Was bey einzelnen Menschen Character, Gemüthsneigung oder Temperament ist, das ist der Nationalcharakter eines Volks. Das Clima, die besondre Lebensart, die Erziehung, u. s. w. geben einem Volke eine besondere Neigung und unterscheidende Verrichtung. So hat manches Volk einen besondern Nationalstolz, u. s. w. Es kann hierbey gelesen werden Anekdoten oder Sammlung kleiner Begebenheiten. Leipzig 1767. unter dem Wo[rte] Nationalstolz; und F. L. von Hop[pen]s[t]e[dt]s[?] Versuch über den Charakter des Menschen und eines Volks überhaupt, in einem kurzen Abrisse. Leipzig 1773. Es ist das hierher gehörige unter dem Artikel Naturell der Völ[ke]r, ausgeführt worden.]

Natur,

Es werden in der Physic von diesem Worte allerhand Bedeutungen angemerket, welche sich gar füglich in drey Classen bringen lassen. Denn erstlich verstehet man darunter Gott, als den Urheber der ganzen Welt, weswegen die Scholastici die Natur in naturam naturantem, die Gott sey, und naturatam, so die erschaffne Welt wäre, theilten, dabey man sich aber wohl vorzusehen hat, daß man ihn mit den Geschöpfen nicht für eins halte, und dadurch seine Existenz gar aufhebe. Dahin die Philosophie vieler alten Weltweisen gienge, die zu den neuern Zeiten Benedictus Spinoza wieder aufgewärmet, und solche gottlose Lehre in systematische Ordnung gebracht hat. Fürs andere beziehen sich die Bedeutungen dieses Worts zum Theil auf die Geschöpfe, sowohl in Ansehung ihrer Existenz, dahin die Redensart, dieses oder jenes ist nicht in rerum natura, das ist, es existiret nicht unter den Geschöpfen, es ist eine erdichtete Sache, gehört; als ihrer Beschaffenheit zugleich, als wenn man sagt, wir erkennen aus der Natur, so heißt es so viel, wir können aus den Existentien und Wesen der Geschöpfe wahrnehmen, daß ein Gott sey. So fern aber dies Wort die Beschaffenheit und das Wesen der erschaffenen Dinge anzeiget, so kann man die Natur entweder der Geister, oder der Körper verstehen, und in Ansehung der Körper solche in eine allgemeine und besondere theilen. Jene zeiget überhaupt die innerliche Beschaffenheit der natürlichen Dinge, so fern sich solche durch allerhand Wirkungen zu erkennen giebt, welche Natur nach den mechanischen Principiis eben das ist, was Mechanismus genennet wird. Zwar ist dieser beyden Wörter

ter wegen ehemals ein Streit gewesen, indem Boyle in einer besondern Dissertation, die zu London 1686. lateinisch unter dem Titel: libera in receptam naturae notionem disquisitio ad amicum, auct. R. B. heraus kommen, das Wort Natur wollte abgeschafft, und an dessen Statt das Wort Mechanismus genommen haben, welchem hierinnen Sturm in dissert. de naturae idolo beyfiele, der aber darüber mit Schelhammern, auch Leibnitzen in einen Dispüt gerieth, indem jener in dem Tr. de natura sibi et medicis vindicata sich angelegen seyn ließ, das Wort Natur zu vertheidigen, das andere hingegen Mechanismum verdächtig zu machen, worauf Sturm [illegible] natura sibi incassum vindicata geantwortet; Schelhammer aber wieder naturae vindicatae vindicationem entgegen setzte. Sturms beyde angezogene Schriften findet man in seiner philosophiae eclectic. tom. 2. p. 359. und 692. seqq. Leibnitz hat aber seine Gedanken in den actis eruditor. 1698. p. 427. eröffnet. Allein wenn man in der Hauptidee einig, daß Natur eben das, was Mechanismus bedeuten soll, so scheint sichs nicht der Mühe zu verlohnen, um das Wort selbst einen Dispüt anzufangen; ob aber nicht eines bequemer in Ansehung des Gebrauchs, als das andere, solches ist eine andere Frage. Die besondere Natur kann wieder entweder in Ansehung der leblosen, oder der lebendigen Geschöpfe, betrachtet werden, da denn bey den letztern die Natur eben das ist, was sonst principium vitale genennet wird, und dahin die vielfältigen Redensarten der Medicorum, daß sich die Natur geholfen; die Natur könne sich nicht helfen; er hat eine gute, schlechte, schwache Natur, und dergleichen gehören. Drittens wird dies Wort auch gesagt von dem Weltgeiste, den einige statuiren, daß er über die Welt gesetzet, solche dirigire, und alles in seiner Bewegung erhalte, dahin insonderheit das principium hylarchicum des Henr. Mori, die natura plastica des Joh. Raji, der archeus der Paracelsisten und Helmontianer zu rechnen. Dahero hat man auch gewisse Redensarten von der Natur, zum Exempel, die Natur verhalte sich wunderbarlich und weislich in Herfürbringung ihrer Werke; Gott und die Natur mache nichts vergebens, welche sehr zweydeutig sind, indem sie entweder auf einen Weltgeist; oder auf die einmal von Gott geordneten Gesetze der Bewegung; oder auf Gott selbst gehen können, dahero man wohl zu prüfen hat, was sonst ein Autor, der sich dergleichen in seinen Discursen und Schriften bedienet, für Principia habe. Wenn Aristoteles lib. 4. metaphysic. cap. 4. p. 677. die verschiedenen Bedeutungen dieses Worts erzehlen will, daß solches bedeute erstlich die Herfürbringung und Zeugung einer jeden Sache; hernach die erste rohe und zum Grunde liegende Materie, woraus etwas gezeuget werde; drittens die ganze Structur und Einrichtung des natürlichen Körpers, sammt seinen Bewegungen, Veränderungen und andern Eigenschaften; viertens die Materie, woraus etwas unmittelbar bestehe; fünftens die wesentliche Form einer jeglichen Sache, und sechsten das Wesen eines jeglichen Dinges, es sey nun eine Substanz, oder ein Accidens; so verhält er sich dabey gar unordentlich, wie denn auch die Beschreibung, die er physic. lib. 2. cap. 1. von der Natur giebt, sehr dunkel, davon man aber in obseruat. Hall. tom. 3. obs. 7. p. 143. eine schöne Auslegung findet.

Doch wie auf solche Weise dieses Wort hauptsächlich im physischen Verstande genommen wird; also hat es auch in Absicht auf den Menschen eine moralische Bedeutung, als der eine gedoppelte Natur, eine physische und eine moralische hat. Jene bestehet in dem natürlich belebten Leibe und in der Connexion desselben mit der cörperlichen Natur in Ansehung seiner Erhaltung; diese aber in dem Gemüthe und dessen natürlichen Correlation so wohl mit dem Leibe, als auch vermittelst desselben mit andern Menschen in Absicht auf die allgemeine Glückseligkeit derselben. Ja man braucht das Wort überhaupt von dem Wesen so wohl natürlicher, als moralischer Sachen.

Naturalien,

Werden überhaupt alle Dinge, so die Natur herfür bringt, sie seyn gemein, oder sonderbar, genennet, und nach dem Unterschiede des Thier- Pflanzen- und Mineralischen Reichs in ihre besondere Classen getheilet. Doch pflegt man auch insonderheit die natürlichen Dinge, die seltsam, rar und besonders sind, schlechterdings Naturalien zu nennen, daher die Naturalienkammern, worinnen man dergleichen sammlet und aufbehält, ihre Benennung haben. In solchen Gemächern und Kammern muß eine gewisse Ordnung beobachtet werden, so daß in der ersten Classe die lebendigen Geschöpfe, sowohl vernünftige, als unvernünftige zu finden. Die Körper der Menschen können auf drey Arten gesammlet und aufgehoben werden, indem von einigen nur die Knochen vorhanden seyn dürfen, daß sie in eben solcher Ordnung zusammen gesetzet, wie sie zuvor in dem lebendigen Leibe gestanden; einige aber können in spiritibus durch Hülfe großer und wohl verschlossenen Gläser ganz aufbehalten werden; endlich einige trocken balsamirt seyn, daß sie noch wie lebendig vor Augen stehen.

Die

Die unvernünftigen Thiere können entweder ganz aufbehalten werden, welche nemlich ganz ausgeweidet, gedorret, mit Stroh oder anderm trocknen Zeuge ausgestopfet werden, daß sie wie lebendig aussehen, dergleichen es vielerley Arten giebt, als Fische, Vögel, Insekten, vierfüßige Thiere; oder man hat nur gewisse Stücken von allerley Thieren, als Hörner, Klauen, Zähnen, Schnäbeln, Häuten, Federn. Nach den lebendigen Geschöpfen folgen die leblosen, so durch Saamen wachsen, und ordentlich fortgepflanzet werden über der Erden, davon man folgende Stücke aufzuheben pfleget, als erstlich Theile der Gewächse, Saamen, Wurzeln, Rinden, Roör, Holz, Blätter, Früchte, Hülsen; denn allerhand Gummi und Säfte; ferner ganze Gewächse, als eingepressete Kräuter, Schwämme, Mooß und dergleichen; viertens Seegewächse, zu welcher Classe auch einige die Schnecken und Muscheln bringen. Die Muscheln werden eingetheilet in einschalichte und doppelt schalichte; jene in platte und weit offene und rund enge geschlossene. Die Schnecken begreifen hauptsächlich zehnerley Sorten, als Perlenschnecken, Fischmäuler, Wendelstiegen, Schiffchen, Blasehörner, Purpurschnecken, stachlichte Schnecken, Treuffel, Hörner, convolaten, cochleae cylindroides. Endlich kömmt man an das Ende des Naturaliengemachs, allwo die leblosen aus der Erde gegrabenen Dinge versammlet werden, die man Mineralien nennet und in drey Classen theilet, als erstlich sind die Erden, deren einige zum Bauen, einige zur Medicin dienlich, und darunter auch alle Arten Salze, Schwefel und Harz begriffen werden; hernach sind die Steine, die man in Edelgesteine, Marmor, rauhe Steine und geformte Steine, oder in Stein veränderte Sachen theilet; dann die Metalle, welche man theilet in eigentliche Metalle, unächte Metalle, Metallerten und gearbeitete Metalle. Es sind verschiedene Beschreibungen von den Raritäten- und Naturalienkammern, so wohl öffentlichen, als Privatpersonen zum Vorscheine kommen, die nicht von geringem Nutzen sind, vornemlich da nicht ein jeder Gelegenheit hat, solche selbst gegenwärtig zu betrachten. So haben wir dergleichen von dem Königlich-Französischen Schatze zu St. Denys, und von dem anatomischen Theatro zu Paris; von dem museo der Königlichen Englischen Gesellschaft zu London unter dem Titel: museum regalis societatis Anglicanae sen catalogus et descriptio variarum rerum naturalium et artificialium, quae pertinent ad societatem regiam, auct. Nehemia Grew, Lond. 1681. fol. ingleichen von dem Königlich Dänischen museo zu Copenhagen durch Hülfe des Oligerii Jacobäi, so den Titel führet: museum regium, Copenh. 1696. fol. ferner museum Wormianum, Amst. 1655. fol. von dem Kayserlichen, dessen Beschreibung 1680. 8. heraus kommen; und die Gottorfische Kunst-Kammer hat Adam Olearius Schlesw. 1674. 4. beschrieben. Unter den Privatpersonen sind die Beschreibungen von Franc. Calceolarii, Samuel Veyrels, Manfredi Settalä, Mich. Ruperti Beslers, Ulyßis Aldrovandi, Jac. Pettver, Joh. Smetii museis bekannt. Der berühmte Medicus D. Mich. Bernh. Valentini aber hat in seinem museo museorum, so 1704. und 1714. mit dem andern und dritten Theile fol. heraus kommen, alle in dergleichen Büchern angeführte Merkwürdigkeiten der Natur, die in der Medicin einigen Nutzen haben, zusammen bringen wollen, anderer zu geschweigen, davon man auch eine Nachricht in den hypomnemat. Molleri ad Morhof. polyh. tom. 2. lib. 2. part. 1. p. 525. in dem Büchersaale tom. 1. p. 351. und p. 945. in des geöffneten Ritterplatzes dritten Theil, da die geöffnete Raritäten- und Naturalienkammer stehet, finden. Ueberhaupt dient hieher Mollers disp. von Kunst- und Naturalienkammern, und Joh. Daniel Majoris unvorgreifliches Bedenken von Kunst- und Naturalienkammern. [Von den neuern verdienen noch angeführt und einige davon der beygefügten richtigen Abbildungen verschiedener Naturalien wegen besonders gerühmt zu werden, z. E. Museum Richterianum. Leipz. 1743. fol. Carl von Linne museum regis Adolphi Friderici. Stockholm 1754. fol. und das damit zu verbindende museum Ludouicae Vlricae reginae. ibid. 1764. 8. Entwurf der Naturalienkammer in Dreßden. Dreßd. 1755. 4. An Pracht und Menge der Kupfertafeln übertrifft alle übrige Alberti Sebä locupletissimus rerum naturalium thesaurus, der in 4. tomis zu Amsterdam 1734-1765. auf imperialfolio herausgekommen ist. Unter den neuern Verzeichnissen der Cabinetter, welche Privatpersonen besessen haben, ist einer vorzüglichen Aufmerksamkeit werth Catalogue systematique et raisonné des curiosités de la nature et de l'art, qui composent le Cabinet de M. Davila. Tom. I. II. III. à Paris 1767. 8. Es giebt eine große Anzahl Verzeichnisse solcher Privatcabinetter, da sie aber zum Theil nur einzelne Reiche der Natur angeben, sind sie unter den verschiedenen Artikeln nachzusehen. Im Hamb. Mag. werden auch einige dergleichen beschrieben. Z. E. das Lessersche im 3. B. S. 549-558. Das Clusiusische ebend. S. 559-564. Das Schulzische zu Magdeburg im 15 B. S. 277-295. Aus dem Leidenschen Cabinet geschiehet im 24 B. S. 437-447. eine Anzeige verschiedener Thiere. Die systematische

tische Ordnung, wornach alle natürliche Körper zu ordnen sind, lernt man am besten aus Linnaei systemate naturae. Ed. 12ma. Stockholm 1766 : 68. 8. Die Art Naturalien zu sammlen und in Cabinettern so zu behandeln, daß sie keinen Schaden leiden und für dem Verderben bewahret werden, lehren Turgot in seinen mémoire instructif sur la manière de rassembler, de préparer, de conserver & d'envoyer les diverses curiosités d'histoire naturelle. à Lyon 1758. 8. das in Nürnberg 1761. von Wolfgang Jägern übersetzt worden; Jac. Petiver in brief directions for the easie making and preserving collections of all natural curiosities, der sich im zweyten tomo dessen operum ad historiam naturalem spectantium befindet, so zusammen in London 1764. fol. herausgekommen sind; Reaumür in mémoires de l'acad. royal. des sciences, année 1746. à Paris 1758. p. 483. und endlich Christ. Friedr. Schulz in s. epist. de sicca corporum animalium conseruatione. Leipz. 1742. In Johann Gotthelf Herrmanns disp. de modo cauendae corruptionis corporum naturalium in museis. Leipz. 1766. 4. findet man vieles von dieser Materie gesammlet. Naturaliensammlungen mit Nutzen zu betrachten, giebt Dan. Gottl. Rudolph in seinem Handbuche eine Anweisung. Leipz. 1766.]

Sonst pflegt man auch Naturalien insonderheit die dem Menschen von Natur mitgetheilten Fähigkeiten zu nennen, daß man sagt, er hat gute Naturalien; die Naturalien sind bey ihm gut.

Naturalismus,

Dieses Wort wird auf verschiedene Art genommen. Denn zuweilen ist es eben so viel, als der Pelagianismus, wenn man den natürlichen Kräften des Menschen in geistlichen zu viel beyleget, und die Nothwendigkeit der Gnadenwirkungen leugnet, um welchen Naturalismum wir uns hier nicht zu bekümmern haben, der nicht für die Philosophie, sondern Theologie gehöret. Es bedeutet aber auch die Meynung derjenigen, welche dafür halten, daß die Vernunft einen Menschen alles lehre, was ihm zu seiner Seligkeit nöthig, daß er also der Offenbarung der heiligen Schrift nicht nöthig habe. Diejenigen, die solchen Irrthum hegen, pflegt man schlechterdings Naturalisten zu nennen, von denen ein Philosoph in seiner Moral in so weit zu handeln Gelegenheit findet, wenn er bey Betrachtung der natürlichen Mittel zeiget, daß selbige einem den Weg zur Seligkeit nicht weisen könnten, und das giebt wieder Anlaß, eines theils den Vorzug der theologischen Moral vor der philosophischen zu zeigen; anderntheils den Nutzen der philosophischen doch darinnen zu setzen, daß sie eine Anleitung zur Offenbarung der heiligen Schrift werden könne. Ein Philosoph urtheilet von der Sache so, daß wenn die Vernunft einem den Weg zur Seligkeit anweisen sollte, so müßte sie vorher ein Mittel vorschlagen, wie der Mensch mit Gott auszusöhnen sey, welches sie ohnmöglich ausdenken könnte. Denn wollte man auf eine Aggratiation fallen, daß einem Gott die Sünde vergeben und wieder zu Gnaden annehmen werde, so steht nicht nur die Gerechtigkeit Gottes im Wege; sondern man kann auch ohne Offenbarung dessen nicht versichert seyn. Dem beleidigten Gotte Satisfaction zu schaffen, steht in des Menschen Vermögen nicht, daß obwohl Herbert de Cherbury die Opfer und die Buße dazu vorgeschlagen; so ist doch keines hinlänglich, indem die Buße an sich die Beleidigung nicht aufheben, sich auch nicht auf alle und jede Sünde erstrecken kann; die Opfer aber sind keine Sache, davon die Vernunft was wissen könnte. Unter allen Naturalisten ist der berühmteste der schon genannte Eduardus Herbertus de Cherbury, welcher in seinen Büchern de veritate prout distinguitur a reuelatione, a verosimili, a possibili, et falso, ingleichen de religione gentilium errorumque apud eos caussis offenbar gewiesen, daß er unter allen Naturalisten den vornehmsten Platz verdiene. Nächst ihm ist Joh. Bodinus wegen seines colloquii heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis bekannt, in welchem er sieben Personen unter sich redend eingeführet, die mit einander von den unterschiedenen Religionen disputiren, da denn diejenigen, so für die jüdische und natürliche sind, allezeit recht behalten. Wir haben Adam Tribbechovii historiam naturalismi a prima sua origine ad nostra vsque tempora per suas classes perductam, welche sein Sohn Joh. Tribbechow 1700. ediret, dazu man dasjenige nehmen kann, was wir in der Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten cap. 7. pag. 692. sqq. angeführet haben, und was davon Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 22. p. 474. sqq. berühret. Drittens bedeutet der Naturalismus auch noch denjenigen Irrthum, wenn man keinen andern Gott, als die Natur, oder dieses Ganze erkennet, welches der Pantheismus, oder nach dem vornehmsten Werkzeuge dieses aufgewärmten Irrthums der Spinozismus pflegt genennet zu werden, davon am gehörigen Orte nachzusehen ist.

Naturell,

Man verstehet dadurch die Beschaffenheit der natürlichen Fähigkeiten, welche uns die Natur mitgetheilet und unserer willkührlichen Verbesserung unterworfen hat. Denn was uns die Natur unmittelbar

bar theilhaftig macht, sind Fähigkeiten, die eben so leicht zum Guten, als zum Bösen könnten gewöhnet werden, wenn nicht durch den Fall die Kräfte schwächer, und hingegen die Neigung des Willens zum unrechten Gebrauche derselben stärker worden. Weil aber der Mensch aus einer zweyfachen Natur, einer physischen und moralischen bestehet, davon jene auf den natürlich belebten Leib; diese hingegen auf die vernünftige Seele ankömmt, so theilet sich das Naturell, wenn man dasselbige im weitern Verstande nimmt, in zwey Arten ab, davon die eine das Naturell des Leibes, die andere das Naturell der Seelen.

Naturell des menschlichen Leibes.

Ist die Beschaffenheit der natürlichen Kräfte, womit der Leib des Menschen von Natur versehen, daß er selbigen zu seiner Erhaltung in Acht zu nehmen, welches man auch die Leibesconstitution nennet, die bey dem einen stark, bey dem andern schwach. Zuweilen wirkt die Natur in die Länge; bisweilen in die Dicke; dahingegen andere klein und hager bleiben. Mancher scheint gesund zu seyn, und ists in der That nicht; dahingegen ein anderer schwächlich und kränklich zu seyn scheinet, ob schon seine Natur sehr gut, welche weitere Ausführung eigentlich in die Medicin gehöret.

Naturell der Seele,

Dadurch verstehen wir die Beschaffenheiten der natürlichen Fähigkeiten, womit die Seele eines Menschen versehen, daß er selbige willkührlich verbessern kann. Die Seele eines Menschen bestehet aus Verstand und Willen, und daher kann man solches in das Naturell des Verstandes und Willens eintheilen. Der Unterschied solcher Naturellen ist sattsam aus der Erfahrung bekannt, den wir aus den unterschiedenen Bezeugungen der Menschen in ihren Reden, Discursen und Verrichtungen wahrnehmen können. Will man sich die Mühe geben, und die Ursachen dieses Unterschieds entdecken, so wird man gar bald wahrnehmen, wie man darinnen keine gründliche und hinlängliche Erkenntniß haben könne. Ist die Rede von der natürlichen Gemüthsdisposition an sich, so muß man auch nur einen natürlichen Grund suchen, und die moralischen Umstände, in Ansehung der Erziehung, des Umgangs mit andern, des Geschlechts, des Standes u. s. w. als Ursachen und Gelegenheiten ansehen, dadurch ein Naturell könne verbessert oder verschlimmert, und auf diese oder jene Art modificiret werden, maßen wir oft aus der Erfahrung lernen, daß zwey Kinder einerley Auferziehung, einerley Umgang haben, von gleichem Geschlechte und Stande sind, gleichwohl aber ganz unterschiedene Temperamente der Seele von sich blicken lassen. Diejenigen, die bisher ihr Nachsinnen auf diesen Punkt gerichtet, haben zum Theil ungleiche Meynungen, davon einige zwar möglich, aber nicht wahrscheinlich; etliche hingegen wahrscheinlich, zur Erklärung aber aller bey diesen Wirkungen vorkommenden Umstände nicht hinreichend sind. Zu der ersten Classe gehören wieder zweyerley Meynungen. Einige sind auf die Gedanken gekommen, es thäte der Einfluß der Gestirne hierbey das meiste, und nachdem jemand in dieser oder jener Constellation gebohren sey, so werde er auch entweder ein gutes, oder schlechtes Naturell bekommen haben. So schreibt Manilius lib. 4. p. 86. edit. Boecl. diejenigen, welche in dem Zeichen der Jungfrau gebohren, bekämen ein treffliches und zu den Künsten geschicktes Naturell. Barclajus in argen. lib. 2. p. 244. erzehlet folgende Historie: es wäre in Deutschland ein gelehrter Mann gewesen, welcher aus thörichter Einbildung, es läge an der Constellation, daß ein Kind klüger oder dümmer wäre, als das andere, seiner Frau niemals ehlich beygewohnet, er habe denn zuvor betrachtet, was für ein Planet regiere, sey aber beym Ausgange betrogen worden, indem seine Kinder Narren gewesen. Diese Meynung ist so offenbar falsch, daß sie keiner Widerlegung bedarf, indem ihre Vertheidiger nicht nur keinen tüchtigen Grund angeben können, sondern auch die Erfahrung mit so häufigen Exempeln entgegen stehet, und noch überdieß allerhand ungereimte Folgerungen daher fließen müssen. Von gleichem Werthe ist die Meynung derjenigen, die einen genium seculi statuiren, welcher die Leute nach den unterschiedenen Zeiten bald zu diesen, bald zu jenen Wissenschaften antriebe, und sie dazu geschickt mache, wie Barclajus in icone animor. cap. 2. und der verkappte Peter Firmianus in der Schrift genius seculi, die zu Paris 1663. 12. herausgekommen, dafür gehalten. So schreibt auch der Ungenannte Autor des Werks germania milite destituta et litteratis sua ceu mole laborans, daß der Herr Groschuff seiner nouae librorum rariorum collectioni p. 283. ganz einverleibet, von dem Genio der Zeit: omnia secula suum habere genium, qui mortalium animos in certa soler studia inflectere, und erläutert dieses mit einigen Exempeln. Verstehet man durch den Genium einen gewissen Geist, der nach dem Unterschiede der Zeit die verschiedenen Naturelle wirke, so muß man vorher dessen Existenz beweisen, ehe man ihn als eine Ursache anführen will. Unter den heydnischen Philosophen waren die Pythagoräer und Platonici, welche

che allerhand Klassen der geistlichen Substanzen setzten, mit vergeblichen Gedanken von den Geniis eingenommen, und wenn die Neuern sagen sollten, was der genius seculi sey, so würden sie sich schlecht erklären können. Es können wohl die Zeiten Anlaß zu großen Veränderungen in denen Wissenschaften und Sitten der Menschen geben, daher man auch sagt, daß sich die Zeiten verändern, nämlich der Zustand der Menschen, die in der Zeit leben; es ist aber dabey zu erwegen, daß diese Veränderungen nicht sowohl das Naturell selbst, als vielmehr dessen Verbesserung, oder Verderben angehen, auch allhier die Umstände der Zeit nicht als eine natürliche, sondern moralische Ursache müssen angesehen werden. Denn die Zeit an sich thut nichts dabey, sondern gewisse Sachen, die sich sonderlich in diesem, oder jenem Periodo offenbaren, und eine Connexion mit einer herzustellenden Wirkung haben. Also geschahe unter andern mit den Studien der alten Römer nach denen unterschiedenen Zeiten eine große Veränderung, welches wir auch sehen, wenn wir das alte Griechenland gegen das jetzige; den vorigen Zustand Aegyptens gegen den heutigen, und die Lebensart unserer Vorfahren gegen die unserige halten. Es sind aber nicht die Zeiten an sich selbst schuld. Denn so lange die Römer in ihrer Freyheit lebten, hatten die gelehrten Wissenschaften ihr erwünschtes Glück, daß sie nach der damaligen Beschaffenheit fast bis auf den höchsten Gipfel gestiegen waren; so bald man aber ihnen die Freyheit zu benehmen anfieng, bekam das gelehrte Wesen der Römer nach und nach ein ander Gesicht, woran vornehmlich die veränderte Regimentsform und das Genie der Regenten schuld waren, wie wir dieses in unsern **Gedanken vom philosophischen Naturell** cap. 1. §. 8. p. 16. sqq. schon angemerket haben. In eben denselbigen c. l. §. 9. sqq. sagen wir unsere Gedanken mit folgenden Worten: „Mit besserm Grund „kann man als Ursachen der unterschie„denen Naturelle theils die Beschaffen„heit der Aeltern, theils des Orts, wo „jemand geboren worden, und der darin„nen sich befindenden Luft anführen. „Der eine Umstand ist hier, daß die Kin„der in ihrem Naturell nach den Aeltern „gerathen, welches sich sonderlich **Huar„tus** zu erweisen bemühet hat, auch nicht „zu leugnen, daß diese Meynung große „Wahrscheinlichkeit aus der Sache selbst „und Erfahrung vor sich hat. Denn setzt „man zum voraus, daß die Disposition „des Leibes, sonderlich die Structur des „Gehirns und die Beschaffenheit des Ge„blüts die genaueste Verknüpfung mit den „Kräften der Seele habe, und bey den „Streitigkeiten vom Ursprung der mensch„lichen Seele die sicherste Meynung sey, „es werde selbige per traducem, durch eine „Ueberführung fortgepflanzet, so lässet „sich ziemlicher Massen begreifen, wie „nach unterschiedener Beschaffenheit des „Saamens der Aeltern, des Geblüts der „Mutter, die Kräfte ihrer Seelen die „Kinder bald diese, bald jene Leibescon„stitution, dieses oder jenes Naturell des „Gemüths bekommen. Es stimmet da„mit auch größten theils die Erfahrung „überein, daß gescheute und vernünftige „Aeltern, der Vater sowohl, als die Mut„ter solche Kinder zeugen, welche ein herr„lich Naturell am Verstande haben. Man „wird zwar einwenden, es bezeuge auch „die Erfahrung, daß gescheute Aeltern „dumme Kinder hätten; welcher Einwurf „aber, wenn er genau angesehen wird, „vermittelst dreyer Umstände so zu beant„worten, daß die erstere Meynung dabey „sicher bleiben kann. Einmal muß man „die gegenseitigen Exempel derjenigen „Kinder, die nicht nach der Aeltern Art „gerathen seyn sollen, genauer betrach„ten, da man finden wird, wie vielmal „die angewöhnte Liederlichkeit solcher „Kinder, die vernünftige kluge Aeltern „haben, mit einem schlechten Naturell, „sonderlich in Ansehung des Verstands „vermischet wird. Mancher vornehmer „und berühmter Mann hat einen lieder„lichen Sohn der nichts studieret, deswe„gen fehlts ihm an einem herrlichen In„genio nicht. Es ist auch die Beschaffen„heit der Zeit, da der Beyschlaf geschie„het, und ob die Aeltern nüchtern, oder „trunken gewesen, diesen oder jenen Af„fect eben gehabt, ingleichen der Zustand „der Mutter währender Schwangerschaft „nicht aus der Acht zu lassen, daß wenn „sich hierbey außerordentliche Ursachen „finden, auch außerordentliche Wirkun„gen erfolgen. Die callipaedia des **Clau„de Quillets**, eines französischen Abts, „ist ein bekanntes Werkgen, welches an„fangs unter **Calvidii Laeti** Namen her„aus kommen, auch 1709. zu Leipzig wie„der gedruckt worden. Der Autor leh„ret unter andern, wie die Eheleute „müßten beschaffen seyn, wenn schöne „Kinder folgen sollten, was vor Regeln „bey dem Beyschlafe in Acht zu nehmen, „wie man der schwangern Frau warten „sollte, u. s. w. es urtheilet aber **Adrian „Baillet** jugem. des scav. tom. 4. part. 5. „n. 1511. nicht unbillig, Quillet habe sich „in diesem Stücke erfahrner erwiesen, als „es einem Abt anstünde. Und gesetzt, „welches wir nicht in Abrede sind, man „finde dumme und einfältige Kinder ge„schickter und kluger Aeltern, da sich zur „Zeit der Conception und der Schwan„gerschaft alles in einem ordentlichen Zu„stand befunden habe; so wird doch die „andere Erfahrung, darauf wir uns be-

„ruffen,

„rufen, vor der gegenseitigen einen Vorzug haben, und also bey der Wahrscheinlichkeit ihre Kraft behalten, weil auf ihrer Seiten mehr Phänomena und Proben der Natur vorhanden. Die Beschaffenheit des Orts, wo jemand geboren, auferzogen, oder doch eine lange Zeit gelebet, und der darinnen sich befindenden Luft wird mehrentheils als eine Ursache der unterschiedenen Naturelle und Genien der Menschen angegeben.„ Denn die verschiedene Ingenia und Gemüthsarten pflegt man auch nach dem Unterschied der Nationen und Völker anzumerken, wie der besondere Artikel vom Naturell der Völker weiset. „Wenn aber gleich, fahren wir in dem angezogenen Orte §. 11. p. 24. fort, diese beyde angeführte Ursachen wahrhaftige Ursachen sind, so sind sie doch, wenn man die Application auf besondere Subiecta machen will, nicht hinlänglich, und bleiben daher manche Umstände zurück, die wir nicht auflösen können. Denn was wir von den Aeltern und dem daher dependirenden Naturell der Kinder angeführet, läßt sich unter andern nicht auf den Fall deuten, wenn Zwillinge geboren werden, welche ganz unterschiedene Naturelle haben, und wegen der Luft ist auch bekannt, wie die Jüden in alle Länder zerstreuet, an ganz unterschiedenen Orten geboren, auferzogen werden, und ihre Lebenszeit zubringen, gleichwohl aber dieses Volk sonderlich an seinen Sitten was eigenes an sich hat, dadurch sichs von andern merklich unterscheidet, weswegen wohl hier die Art der Auferziehung, die aber eine moralische Ursache ist, vieles beyträgt. Befinden sich welche, die in Deutschland geboren und auferzogen worden, eine ziemliche Zeit in Frankreich, so können sie sich wenigstens an die französischen Sitten dergestalt gewöhnen, daß ein unbekannter von ihnen wohl schwören sollte, sie wären geborne Franzosen.„ Uebrigens ist die Gleichheit des Naturells in Regard der Seele der Grund der Sympathie im moralischen Verstand, oder der besondern natürlichen Zuneigung zweyer Gemüther gegen einander. Es ist der Natur so wohl, als der Erfahrung gemäß, daß zwischen Menschen von gleichem Naturell eine genauere Uebereinstimmung und Zuneigung der Gemüther gegen einander sey, als zwischen Leuten von verschiedenem Naturell. Denn diese Gleichheit des Naturells wirket nothwendig eine Gleichheit des Geschmacks in Sachen des Verstandes und Willens, dergestalt, daß Leute von gleichem Naturell, was den Verstand betrifft, in ihrer Art zu urtheilen, die sie in Worten und Thaten spüren lassen, einander jederzeit vollkommen Genüge thun; in Ansehung des Willens aber gleichfalls in ihren Begierden dermaßen übereinstimmen, daß die Begierden des einen und die daraus fließende Sitten und Thaten bey dem andern vollkommenen Beyfall finden. Hingegen ist die Ungleichheit des Naturells der Grund der moralischen Antipathie, oder der natürlichen Widrigkeit der Gemüther, daß was dem einen wohlgefället und von ihm hochgeachtet wird, dem andern misfalle und verachtet werde; da denn wegen der daher entstehenden Widrigkeit der Sitten solche Leute gemeiniglich einander nicht wohl leiden können. Man lese nach Müllers Anm. über Gracians Oracul Max. 44. p. 310. Max. 46. p. 327.

Naturell des Verstandes.

Ist die Beschaffenheit der natürlichen Fähigkeiten, womit der Verstand eines Menschen von Natur begabet, daß er selbige willkührlich verbessern kann. Von diesem Naturell haben wir in den Gedanken vom philosophischen Naturell cap. 1. §. 3. p. 5. sqq. folgende Vorstellung gemacht: „Bey dem Verstande müssen wir voraus setzen, daß er mit drey Hauptfähigkeiten zu gedenken versehen, als mit dem Gedächtniß, Ingenio, welches man im Deutschen die Zusammenreimungskraft nennen kann, und mit dem Iudicio, oder Urtheilungskraft, daher wir auch dreyerley Arten der Gedanken haben, als Gedanken des Gedächtniß, wenn wir etwas merken und uns einer Sache erinnern; des Ingenii, wenn wir etwas ersinnen, das vielleicht möglich, auch artig ist, wohin die Vermuthungen, Erdichtungen und alle Arten der sinnreichen Gedanken gehören; und des Iudicii, wenn wir mit der Wahrheit zu thun haben, daß wir urtheilen und raisonniren. Alle diese drey Fähigkeiten können nach dem Unterschied der Menschen in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit von Natur auf unterschiedene Art vermischet seyn, welche Art der Vermischung, wenn unter andern jemand von Natur ein lebhaftes Ingenium, ein mittelmäßiges Iudicium und schwaches Gedächtniß hat, eben das Naturell seines Verstandes ist, so wir sonst das Temperament des Verstandes zu nennen pflegen. Unter diesen Hauptfähigkeiten des menschlichen Verstands hat das Iudicium vor den andern den Vorzug, welches auch den Unterschied zwischen einer vernünftigen und unvernünftigen Kreatur ausmachet, daß man also nach dessen Beschaffenheit die Güte eines solchen Naturells eigentlich beurtheilen muß. Es findet sich der Mangel des Iudicii bey einigen Menschen von Natur auf eine dreyfache Art. Bey einigen ist derselbe zugleich mit einem Mangel des Gedächtniß und Ingenii im Gebrauch verknüpfet, welches der

„höchste Grad der Dummheit; andere „haben bey einem ziemlichen Gedächtniß „einen Mangel am Ingenio und Judicio, „so man Stupidität nennen kann; und „dann haben welche Ingenium und Ein= „fälle genug, es fehlet aber am besten, „oder am Judicio, welcher Fehler die „Narrheit ist. Ein gut Naturell des Ver= „standes hingegen gründet sich auf die „vorhandene Fähigkeit des Judicii, wel= „ches sich wieder in verschiedene Arten „abtheilet, nachdem man das Judicium „entweder an sich nach seinen unterschie= „denen Graden; oder in Ansehung der „Verknüpfung mit den beyden andern „Kräften, dem Gedächtniß und Ingenio, „erweget. Denn in der ersten Absicht „differiren die Grade der Lebhaftigkeit „am Judicio gar sehr, daß man bald ein „schwaches, bald ein mittelmäßiges, bald „ein grosses und scharfes antrifft, und bey „der Verbindung mit den andern Fähig= „keiten dem Gedächtniß und Ingenio kön= „nen wir drey Klassen machen. In der „ersten stehen diejenigen, bey denen nur „eine Fähigkeit die Oberhand hat, die bey= „den andern aber schwächer, und entwe= „der gleich oder ungleich sind. In der „andern befinden sich die, bey denen zwey „Fähigkeiten in gleicher Lebhaftigkeit ste= „hen, die dritte aber schwächer ist; und „die dritte fasset die ingenia heroica und „diuina in sich, bey denen alle drey Kräf= „te, das Gedächtniß, Ingenium und Ju= „dicium in gleicher Lebhaftigkeit anzu= „treffen.„ Dieses Naturell des Verstan= des pflegt man mehrentheils im lateini= schen Ingenium zu nennen, und nimmt dieses Wort im weitern Verstand. **Lange** in protheoria erud. human. vniu. cap. 4. quaest. 40. pag. 105. setzet viele Arten von den Ingeniis, als ingenia ordinaria und extraordinaria, obuia und rara, extrema und moderata, magna und parua, diuina und bruta, angelica und diabolica, maiestatica und plebeia, liberalia und seruilia, obsequiola und pertinacia, praecocia, serotina und matura, viuida und languida, inuentiua und collectiua, recta und peruersa, ordinata und confusa und was andere Gattungen mehr sind, woraus man aber leicht siehet, daß er damit sein Absehen nicht allein auf die Beschaffenheit des Verstandes, sondern auch auf den Willen gehabt, und zuweilen ohne Noth gewisse Arten gesetzet. In eben diesen **Gedanken vom philosophischen Naturell** cap. 1. §. 13. sqq. zeigen wir die Nothwendigkeit eines Naturells zu Erlernung der Wissenschaften auf folgende Art: „auf eine Profeßion sich legen, heißt „so viel, daß man diejenige Habitus, oder „Fertigkeiten erlangt, die zur Vollfüh= „rung der in der Profeßion vorfallenden „Geschäffte nöthig sind. Ein jeder Ha= „bitus aber setzt gewisse natürliche Kräfte „zum voraus, indem alle Habitus durch „Fleiß erlangte Geschicklichkeiten der na= „türlichen Kräfte sind, daher berichten „**Gellius** lib. 1. cap. 9. noct. Attic. und „**Jamblichus** vit. Pythag. c. 7. von dem „**Pythagoras**, daß er bey demjenigen, der „sich in seine Schule habe begeben wol= „len, aus verschiedenen Kennzeichen eine „Prüfung des Naturells und der Ge= „müthsart angestellet. Nach dem Unter= „schied aber der Profeßionen werden auch „unterschiedene Naturelle erfordert, wel= „ches aus der Beschaffenheit der Sache, „die wir tractiren wollen, zu beurtheilen, „und wenn wir dieses auf die gelehrten „Wissenschaften appliciren, so ist ein „Mensch nicht so gleich zu allem von Na= „tur geschickt. Die Poesie erfordert ihr „Naturell, das ist, die natürliche Fähig= „keit des Ingenii und eine Lust zu dich= „ten, daher auch das bekannte Sprich= „wort entstanden: poëtae nascuntur, non fiunt; wohin gleichfalls **Cicero** pro Arch. cap. 8. seine Gedanken richtet, wenn er schreibet: sic a summis hominibus eruditissimisque accepimus, ceterarum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare, poëtam natura ipsa valere et mentis viribus excitari. „Gleiche Bewandtniß hat es „mit der ungebundenen Redekunst, wel= „che man schlechterdings die Oratorie „nennet, daß ein Redner ein mit Judi= „cio verknüpftes Ingenium haben muß, „damit er zu allerhand artigen und sinn= „reichen Einfällen geschickt sey, und sel= „bige vermöge des Judicii wohl zu ge= „brauchen wisse; und wer nebst seinem „Judicio auch einiges Ingenium besitzet, „wird in der Kritik weit glücklicher seyn, „als der scharfsinnigste ohne Ingenio.„ Von den unterschiedenen Arten des Verstandes lese man **Antonium Zaram** in anatom. ingen. sect. 1. membr. 1. **Joh. Barclajum** in icon. animor. cap. 10. und diejenigen, die insonderheit ihr Absehen auf die gelehrte Wissenschaften gehabt, wie weit jemand von Natur dazu geschickt sey, oder nicht, als **Edmundum Richerium** in obstetric. animor. cap. 4. **Morhof** in polyhist. litterar. lib. 2. cap. 1. und **Buddeum** in selectis iur. nat. et gent. p. 370. sqq. Von dem Philosophischen Naturell handelt **Heumann** in den actis philosoph. part. 4. obseru. 1. pag. 567. unsere Gedanken aber davon sind 1723. in 8. herausgekommen. Es hat auch **Gassendus** seinem syntagmati philosophico eine Abhandlung von der Philosophie überhaupt fürgesetzet, davon das vierte Kapitel die Ueberschrift hat: qui ad philosophiam nascantur, in dem ersten Theil seiner gesammten Werke p. 8. worinnen er aber mehr einige Umstände aus der alten philosophischen Historie erläutert, als die Sache selbst fürgetragen hat, maßen er nur einige Eigenschaften eines rechten Philosophen durchgegangen.

Allhier

allhier ist 1721. Weitzmann Disputat. de ingenio ad philosophiam nato heraus-gekommen.

Naturell der Völker.

Man pflegt den Unterschied der Naturelle so wohl auf Seiten des Verstandes, als des Willens, auch nach dem Unterschied der Nationen und Völker zu bemerken. Es ist dieses eine Sache, die schon die Alten wahrgenommen haben. Die Rhodiser werden bey dem Livio lib. 8. cap. 23. hiervon also redend eingeführt: so wohl Städte, als einzele Personen haben ihre besondere Sitten. Auch ganze Völker sind bald zum Jachzorn, bald zur Kühnheit, bald zur Zaghaftigkeit geneigt: einige sind dem Trunke und der Geilheit ergeben. Das Volk zu Athen soll, wie der allgemeine Ruf gehet, in seinen Unternehmungen geschwind seyn und mehr wagen, als seine Kräfte zureichen auszuführen. Die Spartaner hingegen sollen zaudern und sich kaum in das Wasser wagen, dessen Grund sie doch sehen. Ich mag nicht in Abrede seyn, daß das ganze Land Asien meistens pralhafte Köpfe voller Wind hervor bringe, und daß unsere Landsleute ihre Redensart etwas furchtsamer einrichten, worinnen wir unter den benachbarten Staaten einigen Vorzug zu haben scheinen. Paulus führt Tit. cap. 1. v. 12. aus einem heydnischen Poeten von den Cretensern an, daß sie immer Lügner, böse Thiere, und faule Bäuche wären, dergleichen Zeugnisse Buddeus in instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 7. §. 13. in der Note zusammen gelesen. Was die Sache selbst betrifft, so wollen wir dabey zwey Stücke durchgehen, daß wir erstlich den Unterschied der Völker an ihren Ingeniis und Sitten zeigen; und hierauf die Ursach, woher solches komme, untersuchen.

Erstlich müssen wir den Unterschied des Naturells ganzer Völker selbst zeigen. Man pflegt überhaupt die Welt nach einem dreyfachen Clima in drey Theile abzutheilen und also auch die Völker ihrem Naturell nach unter drey Klassen zu bringen, indem etliche in den kalten: andere in den heißen; und etliche in den temperirten Ländern wohnen. Die kalten Nordländer sollen vergleichungsweise nicht so viele Fähigkeiten als andere, die in einen gemäßigterm Climate wohnen, besitzen. Doch giebt es in allen Ländern einige aufgeweckte Köpfe. Wir sehen dieses an Schweden und Dännemark, wo unter andern die wahre Philosophie, als eine judicieuse Wissenschaft etwas wird, daß wenn man selbige in vor die Hand nimmt, so läßt mans bey dem, was die Alten gesagt, bewenden. Ihre herrschende Paßion scheinet nicht so wohl der Ehrgeiz, oder die Wollust; als vielmehr der Geldgeiz zu seyn, und deswegen giebts unter ihnen sklavische und furchtsame Gemüther, Leute, die zur Noth Hunger und Durst, auch große Arbeit ausstehen können, und wenn sie ja lieben, bezeigen sie sich darinnen kaltsinnig. Diejenigen, die sich um die heißen Mittagsländer aufhalten, haben entweder dumme; oder phantastische Ingenia, welches die alten Aegyptier mit ihrem Exempel bestätigen können. Denn obwohl einige, die das Alterthum mit Vergrösserungsgläsern anzusehen gewohnt sind, aus ihrer Gelehrsamkeit und Philosophie groß Wesens machen, so kam doch ihre symbolische, hieroglyphische und magische Weisheit nur auf Einfälle der Phantasie an. Dem Gemüthe nach hält man sie vor hochmüthig und geldgeizig, wiewohl sie auch zur Unzucht und Geilheit sehr geneigt seyn sollen. Die in temperirten Ländern sind zu allerhand Künsten und Studien geschickter, jedoch so, daß eine Nation vor der andern was besonders hat, daher wir die vornehmsten Europäische Völker durchgehen wollen. Den Anfang machen wir von unsern Deutschen. Der Französische Jesuit Bouhours hat sich damit bekannt gemacht, daß er von den Ingeniis der Deutschen sehr verächtlich gesprochen, welchem aber Cramer in seinen vindiciis germanici nominis geantwortet, und mit dem auch seine eigne Landsleute nicht durchgehends deswegen zufrieden gewesen. Wie aber dieser zu wenig gethan; also thun hingegen andere der Sache zu viel, wenn sie die Deutschen dermaßen erheben, als wenn alle Wissenschaften bey ihnen jung worden, und sie vor allen andern Völkern einen Vorzug hätten. Man kann nicht sagen, daß sie von Natur die besten, hurtigsten und scharfsinnigsten Köpfe hätten; wenn man ihnen aber auch allzulangsame, einfältige und dumme Ingenia beylegen wollte, so würde man auch wider die Wahrheit reden. Doch was ihnen von Natur abgehet, ersetzen sie durch ihren unermüdeten Fleiß, darzu die meisten aus Noth gezwungen werden, damit sie nur ihr Brodt finden mögen. So kann man auch nicht sagen, daß sie in einem Theile der Gelehrsamkeit eben was besonders thäten. Es wird nicht leicht eine Wissenschaft seyn, darinnen nicht Deutschland die geschicktesten Männer aufweisen könnte, es mag nun dazu ein Gedächtniß, oder Ingenium, oder Judicium erfordert werden. Von ihrem Gedächtniß zeugt ihre Lectur, die sie in ihren Schriften anbringen. Sie sind sehr geduldig, wenn sie was schreiben, machen weitläuftige

Collectanea, führen gerne vielerley Meynungen an, daher auch Bayle in den lettres choisies n. 31. p. 145. schreibet: Die Deutschen tragen reichlich zusammen und lassen ihre Belesenheit sehen. Ich weiß es ihnen Dank. Denn sie ersparen mir die Mühe, Collectaneen zu machen; und also bin ich einer von denen, welche die Schriften der Deutschen überaus loben und hoch halten. Die Poesie haben sie in ihrer Sprache so hoch gebracht, daß sie den Franzosen und Italiänern wohl den Rang streitig machen dürfen, welches Proben von ihrem Ingenio, und daß es an Leuten nicht fehlet, welche scharfsinnig sind und nachdenken können, bezeigen die Exempel großer Philosophen und Mathematicorum. Auf Seiten des Willens sind sie weder im höchsten Grad hochmüthig, noch geldgeizig, noch wollüstig; doch haben sie von allen dreyen eine ziemliche Dosis, und halten sonderlich viel auf Essen und Trinken, daß wenn sich ein Deutscher ein Vergnügen machen will, so denket er, es könnte unmöglich ohne Essen und Trinken geschehen. Tacitus de moribus Germanorum c. 22. hat schon zu seiner Zeit von den Deutschen geschrieben: diem noctemque continuare potando, nulli probrum; daher auch jener gar artig von ihnen sagte: Sie haben ein kurzes Gedächtniß und indem sie so bald vergessen, daß sie getrunken, so trinken sie so oft. Man will auch an ihnen die unmäßige Begierde, den Franzosen nachzuahmen, als einen Fehler, aussetzen, daß sie schon öfters vor Affen der Franzosen gescholten, und auf sie die Worte des Horatii: o imitatores seruum pecus! gezogen worden. Von den Deutschen kommen wir auf die Spanier, denen Barclajus in icon. animor. cap. 7. pag. 593. langsame Köpfe beyleget, daher auch die Studien in Spanien in schlechtem Flor stehen. Es ist eine solche hochmüthige und aufgeblasene Nation, daß man ihres gleichen wohl wenig finden wird, welcher Stolz auch mit schuld ist, daß sie sich wenig um die Künste, Studien, Handlung bekümmern, weil diese Dinge vor die spanische Gravität allzu gering scheinen. Von ihrer Sprache haben sie einen so hohen Concept, daß sie fürgeben, als Gott mit Mose auf dem Berg Sinai gesprochen, so sey dieses in spanischer Sprache geschehen, indem sonst keine andere geschickt sey, darinnen etwas mit Autorität zu befehlen. Die Engländer sind zu tiefsinnigen Sachen von Natur geschickt, und daher zur Philosophie und andern Wissenschaften, darinnen ein Nachdenken nöthig ist, aufgelegt, denen man auch in der Ausbesserung der Philosophie, sonderlich der Physik vieles schuldig ist. Solches erkennen andere, die unpartheyisch sind, billig, und geben ihnen ihr gehöriges Lob. Wenn sie sich aber selbst erheben, und andere neben sich verachten wollen, wie sie dieses vielmals thun, so ist solches eine unanständige Sache, daher sich auch viele Gelehrte über solche eigne Lobeserhebungen beschweret haben. Ihre Complexion neigt sich auch sehr zur Melancholie, und daher giebts unter ihnen viele Phantasten und Schwärmer, die aus übelgegründeten Principiis sich sonderbare Meynungen erdichten und so feste darüber halten, daß man sie davon nicht abbringen kann. In keinem Lande der Christenheit findet man mehr Religionssecten, als in England. Sie sind zu großen Veränderungen geneigt, daß man auch in der Historie kein Volk finden wird, welches seinen König in die Hände des Scharfrichters geliefert hätte, wie die Engländer gethan. Die Holländer kommen in vielen Stücken mit den Deutschen überein. Benthem schreibet in seinem holländischen Kirchen- und Schulstaat part. 2. cap. 4. §. 3. daß die Niederländer überhaupt mehr einfältig als scharfsinnig gebohren werden, wiewohl sie durch unermüdeten Fleiß alles zu begreifen, vor vielen andern geschickt wären. Die wenigsten haben wohl von Natur so hurtige Köpfe; doch finden sich auch unter ihnen so trefliche Ingenia, und diejenigen, denen was an natürlichen Gaben abgehet, wissen durch ihren unermüdeten Fleiß vieles zu ersetzen. In ihrem Thun lieben sie eine Freyheit und sind in Conversationen um die Beobachtung der Wohlanständigkeit so sehr nicht bekümmert; scheinen aber viel Ehrlichkeit an sich zu haben. Ihre meiste Sorge geht auf die Oeconomie, Handel und Wandel, welchen sie sehr in die Höhe gebracht, und darinnen ganz besondere Geschicklichkeit erwiesen, daß man also sagen kann, die Holländer wären mehr zum Geldgeiz; als zum Hochmuth und zur Wollust geneigt. Die Franzosen haben hurtige, muntere und aufgeweckte Köpfe, und sind daher zu ingenieusen Wissenschaften, als zur Poesie, und dem, was dazu gehöret, dergleichen die Opern, Komödien, Sinnbilder, Satyren u. s. w. sind, gebohren; zu judicieusen Sachen aber habee sie weder die Gedult, noch das nöthige Talent einer Scharfsinnigkeit. Denn ob man wohl einige geschickte Philosophen in Frankreich gehabt; so sind doch deren wenig, nach denen man das Naturell einer ganzen Nation nicht beurtheilen darf. So scheinen sie auch ihr Vergnügen in Gedächtnißwissenschaften nicht zu finden, und lassen wenigstens in ihren Schriften mehrentheils keine sonderliche Belesenheit sehen. Ihr Gemüthscaracter ist die Wollust, daher sind sie leichtsinnig, lieben ein freyes Wesen,

gehen

gehen in ihrer Kleidung was nachläßig, affectiren nicht; jedoch so, daß allezeit was artiges bey ihnen anzutreffen, daher auch die französische Moden fast alle Europäische Völker bezaubert haben. In ihrem Umgang sind sie höflich, machen viele Versprechungen, ob sie gleich selbigen nicht allezeit so heilig nachkommen, und wissen eine Gesellschaft wohl zu unterhalten. Von den Italienern urtheilet Barclajus in icone animor. cap. 6. daß sie sich in der Beredsamkeit, Poesie, Historie, Theologie, Politik sehen liessen; gedenket aber von der Philosophie nichts. Aus diesem folgt noch nicht, daß sie dazu nicht geschickt wären. Am Judicio fehlts ihnen nicht, wie sie denn in den neuern Zeiten Leute unter sich gehabt, welche vor sich meditiret und sich von dem aristotelischen Joch, sonderlich in der Physik frey gemacht; daß aber deren so wenig gewesen, auch die philosophische Reformation in Italien keinen so glücklichen Fortgang gehabt, daran ist nicht so wohl der Mangel des philosophischen Naturells; als vielmehr die Einschränkung der Literatur schuld gewesen. Sie sind auch in Erfindung ingenieuser Gedanken und Vorstellungen, wie man sie zur Poesie brauchet, glücklich. Die Gemüthsart ist melancholisch und sanguinisch, welches ein Temperament ist, das abentheuerliche Dinge herfür bringt, indem Wollust und Geldgeiz zwey Neigungen sind, die einander ganz entgegen. Es sind daher die Italiener sehr rachgierig, und wenn sie auf einen andern einen Haß geworfen, geben sie gleich auf Leib und Leben, und pflanzen selbigen auf etliche Familien fort. Bey ihrer Wollust sind sie im höchsten Grad venerisch, und begehen dabey die allererschrecklichsten Sünden, ja man duldet in Rom öffentliche Hurenhäuser und nimmt von denselbigen einen jährlichen Tribut.

Solchen Unterschied der Nationen an ihrem Naturell pflegt man aus natürlichen so wohl, als moralischen Ursachen her zu leiten. Die natürliche Ursache sey die Luft, von der die Beschaffenheit und Bewegung des Geblüts; von dieser aber die Disposition der Seelen in ihren Wirkungen dependire, welche Ursache in so weit hier ihre Richtigkeit hat, daß sobald ein Kind gebohren, durch die Beschaffenheit der Luft an demjenigen Ort, wo sichs eine Zeitlang befindet, dessen Leib zu einer solchen Constitution kommen kann, daß sie bey ihm natürlich wird, die denn wieder Anlaß giebt, daß sich die natürlichen Kräfte der Seelen bald auf diese, bald auf jene Art äußern. Auf solche Weise sey eine allzu kalte und allzu warme Luft den Ingeniis schädlich, daß wie jene langsame und dumme Köpfe verursache; also würden hingegen die Ingenia gar zu feurig und geriethen auf Phantasien. [Von dem Clima der verschiedenen Länder ist in Hrn. von Bielefelds Staatskunst drittem Theil gehandelt worden. Nemlich von der Himmelsluft in Portugall S. 5. in Spanien S. 51. f. in Frankreich S. 108. f. in Italien S. 309. f. in Neapel S. 359. f. in der Insel Malta S. 413. in Deutschland S. 429. in Preußen S. 599. in Schlesien S. 608. in Dännemark S. 692. in Norwegen S. 694. f. in Schweden S. 740. in Lappland S. 748. in Rußland S. 806. f. 812. f.] Doch ist dieses allein nicht hinlänglich. Denn es ist bekannt, wie die Juden in alle Länder zerstreuet, an ganz unterschiedenen Orten gebohren, auferzogen worden, und ihre Lebenszeit zubringen, gleichwohl aber dieses Volk sonderlich an seinen Sitten was eigenes an sich hat, dadurch sichs von andern merklich unterscheidet, weswegen wohl hier die Art der Auferziehung, die aber eine moralische Ursache ist, viel beyträgt. Befinden sich welche, die in Deutschland gebohren und auferzogen worden, eine ziemliche Zeit in Frankreich, so können sie sich wenigstens an die französischen Sitten dergestalt gewöhnen, daß ein Unbekannter von ihnen wohl schwören solte, sie wären gebohrne Franzosen. Uebrigens ist diese Betrachtung von dem unterschiedenen Naturell der Völker nicht ohne Nutzen. Denn kennen wir ihre Ingenia, so giebt uns dieses ein großes Licht in der gelehrten Historie, wenn wir von ihrer Gelehrsamkeit und Schriften urtheilen sollen; die Wissenschaft aber ihrer Sitten und Gemüthsarten hat ins besondere einen zweyfachen Nutzen. Der eine ist vsus politicus, daß wenn wir wissen, was die Völker vor Sitten an sich haben, so können wir uns desto klüger und behutsamer aufführen, wenn wir mit ihnen umgehen und etwas vornehmen sollen; der andere ist vsus ethicus, daß man bey der Erkenntniß der Fehler, welche dieser, oder jener Nation anhängen, dahin bemühet ist, selbigen zu widerstehen, und sich also z. E. vor der Deutschen Trunkenheit, Französischen Leichtsinnigkeit, Spanischen Stolz, Italiänischen Rachgierigkeit und Geilheit zu hüten. Eben dieses bestätiget Paulus, wenn er dem Tito einen Unterricht geben will, wie er sich gegen die Cretenser zu verhalten habe, so beschreibt er cap. 1. v. 12. ihre Sitten und führt aus einem ihrer Poeten an, daß sie immer Lügner, böse Thiere und faule Bäuche wären. Außer dem schon angeführten Barclajo lese man noch nach Scipionem Claramontium de conject. cuiusque moribus lib. 2. cap. 6. Joh. Bodinum in methodo historiar. cap. 5. und de republic. lib. 5. cap. 1. Besoldum in discursu de natura

 populorum,

populorum, Heumann in actis philosoph. part. 4. p. 569. sqq. welcher die Ingenia der Völker, sonderlich in Ansehung der Philosophie, beurtheilet. [Vergleiche den Artikel: Nationalcharacter und Genie.]

Naturell des Willens,

Ist eine Beschaffenheit der Vermischung der drey Hauptneigungen unter einander, die ein Mensch von Natur in seinem Gemüthe hat, welches auch sonst die Gemüthsart heißt, und von uns auch das **Temperament des Willens** pflegt genennet zu werden. Denn nachdem die menschliche Natur durch den Fall so sehr verderbet worden, so werden alle Menschen mit einer unvernünftigen Eigenliebe und insonderheit mit einer verderblichen Neigung zur Wollust, Ehre und Geld gebohren, dergestalt, daß solche Neigungen nunmehro allgemein und erblich worden. Es sind aber selbige in ihrer Lebhaftigkeit nach dem Unterschied der Menschen von Natur auf unterschiedene Art vermischt, daß unter andern bey dem einen der Ehrgeiz voran, der Geldgeiz zuletzt und zwischen beyden die Wollust gemäßiget steht, davon man hingegen bey einem andern das Gegentheil findet, daß er im höchsten Grad geldgeizig, mittelmäßig wollüstig ist, und dabey was weniges von dem Ehrgeiz besitzet. Die Art solcher Vermischung macht das Naturell des Willens aus, welches sich in drey Arten abtheilen lässet. Die erste ist, wenn nur eine Neigung die Oberhand hat, welches daher entweder ein ehrgeiziges Naturell. Die andere ist, da zwey Neigungen mit gleicher Gewalt vor der dritten herrschen, welche daher wieder sechs Gattungen unter sich fasset, wenn nemlich Wollust und Ehrgeiz, Wollust und Geldgeiz, Ehrgeiz und Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz, Geldgeiz und Wollust, Geldgeiz und Ehrgeiz in der Stärke einander die Waage halten. Die dritte ist, wenn alle drey Neigungen in gleichem Grad der Lebhaftigkeit stehen. [Temperament des Willens, oder Hauptneigung, oder moralisches Temperament, oder wie es der Herr Autor nennet, Naturell des Willens ist eigentlich diejenige Neigung eines Menschen, welche der Hauptgrund oder der allgemeine Grund zu seyn pfleget, nach welchem der Mensch sich zu seinen willkührlichen Handlungen bestimmt und gereizt wird. Alle Menschen pflegen nach sinnlichem Vergnügen, nach Ehre und nach zeitlichen Vermögen zu streben, daher alle diese Neigungen bey einem Menschen pflegen angetroffen zu werden. Die erste heißt die sanguinische, die zwente die kolerische und die dritte die melancholische Neigung. Doch sieht man auf die herrschende Neigung, wenn man das moralische Temperament oder Naturell des Willens anzeigen will. Herrschet Begierde zum Vergnügen, so hat der Mensch die sanguinische Neigung und Naturell, herrschet die kolerische, so legt man ihm auch die kolerische Neigung bey, und eben so gehet es mit der melancholischen Neigung. Alle diese Neigungen sind entweder verdorben, oder nicht. Sind sie verdorben, so gehen sie auf unerlaubtes sinnliches Vergnügen, auf widergesetzlichen Erwerb der Ehre und des Vermögens, woraus die Benennungen, **Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz** entstehen. Sind sie aber nicht verdorben, das ist, die Neigung geht auf gesetzmäßiges Vergnügen, so nennt man es nicht Wollust, sondern nur die sanguinische Neigung. Oder die Neigung geht auf gesetzmäßige Ehre, so heißt es **Ehrbegierde**, und sucht man gesetzmäßig Vermögen und Güter zu erwerben, so nennt man es nicht Geldgeiz, sondern melancholische Neigung, welche man auch **Erwerbungstrieb** nennen könnte. Oft setzt man alle drey Neigungen zusammen, und spricht, der Mensch ist ein sanguineo-kolerico-melancholicus; oder kolerico-sanguineo-melancholikus; oder melancholico-sanguineo-kolericus. Da denn das voranstehende allemal das überwiegende und herrschende bey einem Menschen anzuzeigen pfleget. Von physischen Temperamenten, welche der Hr. Verfasser Temperamente des Leibes nennet, siehe den Artikel: **Temperament des Leibes. Daries** in seiner philosophischen Sittenlehre §. 143-164. hat am besten hiervon gehandelt.] Wie aber ein Mensch vermöge des Naturells seines Verstandes zu gewissen Arten der Gedanken geschickt, indem die Arten der Gedanken, die aus dem Gedächtniß, Ingenio und Judicio fließen, wesentlich von einander unterschieden sind; also ist er auch Kraft des Naturells seines Willens zu besondern Begierden, Gemüthsbewegungen, Affecten, Lastern und natürlichen Tugenden geneigt, die auf gleiche Weise wie die Gedanken ihren wesentlichen Unterschied unter sich haben. Man lese unsere **Gedanken vom philosophischen Naturell** cap. 1. §. 5. p. 9. und unsere Dissertation de arte aliorum animos cognoscendi p. 31. nebst **Rüdiger** in philosoph. pragm. pag. 133. part. 3. Es ist eine schwere Frage, wenn man sagen soll: woher der Unterschied dieses Naturells komme, daß nemlich einige ehrgeizig; andere geldgeizig und noch andere wollüstig sind? Wir haben schon vorher in dem Artikel vom **Naturell der Seele** überhaupt unsere Gedanken eröfnet, und zwey Ursachen als die Beschaffenheit der Eltern und des Orts, wo jemand

jemand gebohren worden, und der darinnen sich befindenden Luft angegeben. Damit wir dieses etwas ausführlicher auf den Willen appliciren, so setzen wir voraus, daß man hierinnen keine gründliche und hinlängliche Erkenntniß haben könne, und indem man nur mit einer Wahrscheinlichkeit vorlieb nehmen muß, so ist zwar eine angenommene wahrscheinliche Hypothesis nicht hinreichend, alle hier vorkommende Umstände zu erklären; weil sie aber gleichwohl wahrscheinlich, so ist sie besser, als eine unwahrscheinliche. Es kommen dabey zwey Fragen für: 1) ob der Grund der unterschiedenen Neigungen in der Seele selbst, wie sie außer dem Leibe vor sich betrachtet wird; oder in der Beschaffenheit des Leibes zu suchen? davon jenes wahrscheinlicher, als dieses ist. Denn da die Neigungen Wirkungen, oder vielmehr Habitus des Gemüths sind, welches bey den andern Begierden niemals von dem Leibe, sondern vielmehr dem Verstand regieret wird, so siehet man keine Ursach, warum eben die habituellen Begierden von der Beschaffenheit des Leibes herkommen solten. [Ich halte allerdings davor, daß der Leib und das Blut großen Einfluß in die Neigungen der Menschen äußere und solche veranlasse, obschon die Erziehung einige Aenderung verursachen kann. Hiervon habe ich meine Gedanken unter dem Artikel: Temperament des Leibes entdecket.] Man findet weder in der Sache selbst, noch in der Erfahrung einen Grund dazu. Denn was die Sache und deren Natur anlangt, so kann man daraus um deswegen keine Ursach angeben, weil uns nicht bekannt, auf was Art und Weise Leib und Seele mit einander vereiniget; und wenn man auch das Systema des influxus physici annimmt, so kann man doch nicht begreifen, wie der Leib seinen Einfluß in die Seele habe, und die Seele in den Leib wirke, folglich so lang man davon keine deutliche Idee hat, so läßt sich auch von einer Sache aus ihrer Natur nicht urtheilen. So kann auch die Erfahrung hierinnen den Ausschlag nicht thun. Denn man weiß daher weiter nichts, als daß gewisse Veränderungen des Leibes die Gemüthsneigungen modificiren können, z. E. bey Wollüstigen kann die Wollust nach Beschaffenheit der Speisen und des Geträncks bald erreget, bald niedergedrücket werden, und nach dem Unterschied des Wetters sind wir im Gemüth bald aufgeräumt, bald verdrießlich und niedergeschlagen, welches wir alles gar gern einräumen; es folgt aber weiter nichts daraus, als daß die Beschaffenheit des Leibes, und insonderheit des Geblüts in demselbigen veranlasset, daß gewisse Neigungen bald auf diese, bald auf jene Art können modificiret, bald heftiger erwecket, bald aber auch schwächer gemacht werden. Wenn aber auf diese Art der Grund des Gemüthsnaturells in der Seelen selbst liegen soll, so fragt sichs 2) wie eine gewisse Gemüthsart der Seele eingepflanzt worden? Es ist selbige natürlich und daher kann sie nicht von den Gedanken entstehen und nach und nach, nach Art eines Habitus, angenommen werden; da man aber weiß, daß Kinder gewisse Flecken des Leibes von ihren Eltern erben; also ist unter allen Meynungen diese wohl die sicherste und leichteste, wenn man sagt, daß die Seelen der Kinder von den Seelen der Eltern fortgepflanzt werden, [dieses werden die wenigsten Neuern zugeben. Ich habe meine Gedanken hiervon in den Artikel: Seelenursprung geäußert;] und daß das Kind seine Gemüthsart von den Eltern bekomme. Es steht hier nichts entgegen, als daß man Kinder habe, deren Naturell von der Gemüthsart der Eltern ganz unterschieden; welches wir gern zugeben, ohne daß unserer Meynung als einer Wahrscheinlichkeit dadurch etwas abgehe. Denn man muß auch mit in Erwägung ziehen, in was vor einem Zustand die Eltern zur Zeit des Beyschlafs gewesen und ob die Mutter währender Schwangerschaft außerordentliche Gemüthsbewegungen gehabt. Ja wenn sie auch alles in einem ordentlichen Zustand befunden, so ist doch die Erfahrung vor unsere Hypothesis stärker, als die gegenseitige, welches zur Wahrscheinlichkeit schon hinlänglich.

[Naturgeschichte.]

[Man unterscheidet mit Grunde die Naturgeschichte, und die Naturwissenschaft, welche man oft zusammen genommen, die Naturlehre nennet. Sucht man nemlich die Kennzeichen und Eigenschaften der Körper blos zu erkennen und zu erforschen, und sie in eine gewisse Ordnung zu bringen, so gehöret dieses zur Naturgeschichte. Wenn wir aber bemühet sind, die Quellen und wirkenden Ursachen ihrer Merkmaale und Veränderungen an Tag zu legen, so unternehmen wir Beschäftigungen, welche ein Vorwurf der Naturwissenschaft sind. Die Naturgeschichte breitet sich über das Mineral- Pflanzen- und Thierreich aus, und ist neuerer Zeit zu einem sehr hohen Grad der Vollkommenheit gestiegen, weil es ein Mode- und Lieblings-Studium worden ist. Die Absicht dieses Buchs verstattet es nicht, uns über diese Lehre weitläuftig herauszulassen. Daher wir nur die Hauptschriften bemerken wollen, die bey dieser Geschichte zu gebrauchen sind, wobey jedoch auch viele von denen zu bemerken, welche wir unter dem Artikel: Physik angefüh-

angeführet haben. Es verdienen aber I) diejenigen bemerkt zu werden, welche die Naturgeschichte im Ganzen abgehandelt haben. Dahin sind zu rechnen, ausser den Alten, einem Aristotele und Plinio, von den Neuern Ionstoni historia naturalis, mit Kupfern, welche mehrmals aufgelegt worden. Sämmtliche Schriften des Ulysses Aldrovandi, welche erstlich in Bologna in 13 Foliobänden, und dann in Frankfurth am Mayn herausgekommen. Linnei systema naturae ed. XII. Stockholm, 1766. in drey Bänden, gr. 8. Houttuyns natuurlike Historie der Dieren, Planten en Mineralien. Amsterd. 1761. in 17 Bänden, gr. 8. mit Kupf. Es ist auf das Linneische System gebauet. Dieses Houttuynische Werk hat Phil. Ludw. Statius Müller in seinem Buche: von Linne Natursystem, Nürnberg 1773. gr. 8. zum Grunde gelegt, davon sind drey Bände heraus. A general natural history by John Hill. T. I. II. III. London. 1748-52. fol. A system of natural history by Brookes. Tom. I - VI. Lond. 1763. 8. Büffon und D'Aubenton hist. naturelle, Paris 1749. XV. Bände in 4. deutsch erstlich in Leipzig mit A. von Hallers Vorrede in 4. 1750. dann zu Berlin 1771. in gr. 8. mit Kupf. De Plüche spectacle de la nature. französ. in 7 Bänden. 8. deutsch Nürnberg 1746. und eine deutsche umgearbeitete Ausgabe, Frkf. und Leipz. 1772. 2 Bände, gr. 8. Handbuch der Naturgeschichte, aus dem Französ. Nürnberg 1773. 3 Bände, gr. 8. Beckmanns Anfangsgründe der Naturhistorie, Bremen 1767. 8. Erxlebens Anfangsgründe der Naturgeschichte, neue Ausgabe 1773. 8. Richters Lehrbuch einer Naturhistorie, Leipzig 1772. 8. Vallmont de Bomare dictionnaire d'histoire naturelle. T. I - V. à Paris 1765. Friedr. Heinrich Wilhelm Martini Allgemeine Geschichte der Natur, in alphabetischer Ordnung nach Bomarischer Einrichtung, 1774. 8. II) Gehören hieher diejenigen, welche ein besonder Reich der Natur zu beschreiben zu ihrem Augenmerk gemacht haben, und zwar A) das Mineralreich. Es haben Mineralogien herausgegeben Wallerius, deutsch. Berlin 1750. 8. Ebenderselbe in seinen vermehrten und weit verbesserten lateinischen systemate mineralogico. Holmiae 1772. 8. Woltersdorf, Berlin 1755. fol. Cartheuser, Frkf. an der Oder 1755. 8. von Justi, Göttingen 1765. gr. 8. Lehmann, Berlin 1758. 1760. 8. Cronstedt, deutsch. Copenhag. 1770. 8. Bomare, deutsch. 1769. gr. 8. Vogel, Leipz. 1762. gr. 8. Baumer, Gotha 1763. 2 Theile. Scopoli, 1) ein deutsch Werk zu Riga, 1769. gr. 8. 2) ein lateinisches zu Prag, 1772. 8. Monnet, französ. Paris 1772. 12. Le Sage, französ. Paris 1772. gr. 8. Bucquet, französ. Paris 1771. in zwey Bände. 12. B) Das Pflanzenreich. Die Zahl dieser Scribenten ist sehr groß, indem alle diejenigen hieher gehören, welche eine Botanic geschrieben. Ich bemerke nur Joh. Fran. Seguierii und Joh. Ant. Bumaldi bibliothecam botanicam. Haag. 1740. 4. und Jac. Theod. Gronovii auctuarium in Seguierii bibl. bot. Leiden 1760. ingleichen Alb. von Haller bibliothecam botanicam. Zürch 1771. 2 Bände, gr. 4. in welchen man alle Schriftsteller findet. Vergleiche auch den Artikel Pflanzen. C) Das Thierreich. Alle Schriftsteller vom Thierreiche findet man bis auf 1760. in Gronovii bibliotheca regni animalis et lapidei. Leiden 1760. 4. Besonders aber sind zu empfehlen: Hallers Naturgeschichte der Thiere. Berlin 1757. 11 Bände. 8. Das Dictionnaire des animaux. Paris 1759. 4 Bände. Brissons regnum animale. Paris 1756. 4. Gronovii Zoophylacium, Lugd. Bat. 1763. fol. Eberhards Thiergeschichte. Halle 1768. 8. Brünnichii Zoologiae fundam. Lips. 1772. 8. III) Verdienen diejenigen erwehnt zu werden, welche einige Hauptstücke der Naturgeschichte ausgeführt haben. Unter einer großen Menge berühren wir nur folgende: a) diejenigen, welche von Steinen geschrieben. Brückmanns Abhandl. von Edelgesteinen. Braunschweig 1772. 8. eine neue Edition. Ferner Schröters lithologisches Lexicon. Berlin 1772. 8. Ebendesselben vollständige Einleitung in die Kenntniß der Steine. Altenburg 1774. 4. Des ältern Herrn Hofrath Walchs Steinreich. 2 Bände, gr. 8. Halle 1762. 1764. Ebendesselben Naturgeschichte der Versteinerungen zu den Knorrischen Petrefactentafeln. 3 Theile in fol. Nürnberg 1769. Potts Lithognosie, Potsdam 1757. b) welche von Erden geschrieben. Ludwigii terrae musei regii Dresdens. Lips. 1749. gr. fol. Mendes da Costa natural. history of fossils. Lond. 1757. gr. 4. c) Von Erzen. Schmiedels fossilium metalla. Nürnb. 1753. gr. 4. d) Von Salzen. Thurmanns Bibliotheca salinaria. e) Von vierfüßigen Thieren. Kleins Classification der vierfüßigen Thiere. Lübeck 1760. 8. f) Von Vögeln. Dahin gehören die Schriften von Frisch, Berlin 1733. fol. Albin, englisch. Lond. 1738. f. 3 Bände, 4. Edward, engl. Lond. 1743. 4 Bände, 4. Seligmann, Nürnb. 1749. fol. Klein, Danzig, 1759. 4. Ebendesselben stemmata auium. Leipz. 1759. gr. 4. Günthers Naturgeschichte der Vögel zu den Wirsingischen Kupfertafeln. g) Von Amphibien. Laurentii hist. reptilium. Wien. h) Von Fischen. Außer den Werken Rondeletii, Salviani, Willughbey, Artedi und andern, ist Gouans histoire des poissons. Strasb. 1770. 4. zu bemerken. i) Von Insekten sind die Werke und

Schriften

Schriften der Merianinn, wie auch Frischens, Rösels, Swammerdams, Reaumurs, Geers, Schäfers, Klerks, Sulzers, Karl Bonnets und andere zu gebrauchen. k) Von Polypen. Ellis Naturgeschichte der Corallarten. Nürnberg 1767. gr. 4. Pallas elenchus Zoophytorum. Haag 1766. 8. Herm. Sam. Reimarus von Kunsttreiben der Thiere, die neue Ausgabe von 1773. bey welcher von dem Sohne Joh. Albert Heinrich Reimarus ein Anhang von der Natur der Pflanzenthiere zu lesen ist.]

[Naturtrieb,]

[Ein Trieb überhaupt wird ein Grund genennet, welcher zum handeln reizt oder antreibt. So sagt man, einer treibe den andern zu einer Verrichtung an, wenn er ihm Gründe giebt, die Verrichtung zu unternehmen. In einer engern Bedeutung aber versteht man durch die Triebe sinnliche Gründe, welche zum handeln reizen, oder solche, die nicht von einer vorausgesetzten Erkenntniß noch Ueberlegung abhängen. Sie werden entweder blos durch unsere Natur erreget, und entstehen auch wider unsern Willen, oder sie entstehen von einer erworbenen Fertigkeit und Gewohnheit. Die letztern heißen nur schlechtweg Triebe, Stimuli. Die erstern aber führen den den Namen Naturtriebe. Solche Naturtriebe lenken uns theils zu Begehungs- theils zu Unterlassungshandlungen. So ist z. E. der Naturtrieb zum Beyschlafe ein solcher, der den Menschen antreibt etwas zu unternehmen oder zu begehen, wie auch der Hunger und Durst. Der natürliche Abscheu aber, den der Mensch empfindet, wenn er auf einer hohen Höhe sich befindet, und nicht recht sicher stehet, treibt ihn an, etwas zu unterlassen, und sich zu entfernen. Ich bemerke hierbey 1) Gott hat aus weisen Ursachen dem Menschen solche Naturtriebe eingepflanzt, um sie zu regelmäßigen und vollkommenen Absichten zu lenken. Würden z. E. die Menschen keinen Trieb zum Beyschlafe fühlen, so würde das menschliche Geschlecht bald aussterben. Zückert in seiner Abhandlung von Leidenschaften S. 12. f. urtheilet hiervon sehr wohl, wenn er sagt: „Man stelle sich vor, daß die Menschen „der Empfindlichkeit und Reizbarkeit der „Nerven beraubt, zum Gefühl der Wollust „untüchtig, keine Vorstellung von einer „entzückenden Lust hätten, alsdenn wür„de ein jeder nur für sich sorgen, er wür„de zufrieden seyn, wenn er sich selbst er„halten und ernähren könnte, und wür„de seine Arbeiten und Geschäffte nach „dem Verhältnisse seiner Bedürfnisse ab„messen. Aber der Kützel zur Wollust, „die Neigung eines Geschlechts gegen „das andere beleben den Trägen und Faulen, daß er die sauerste Arbeit unter„nimmt, um sich mehrere Annehmlichkei„ten des Lebens zu verschaffen, um sich „bey den Schönen beliebt zu machen, und „um eine Frau zu erhalten. So bemü„hen sich mehrere Menschen, mit den „Früchten ihres Fleißes und ihrer Hände „Arbeit den Staat zu bereichern, damit „sie zu dem Genusse der Lüste gelangen „können.“ 2) Die Naturtriebe an und für sich betrachtet, da sie von Gott in unsere Natur gelegt worden, sind nicht schädlich. Sie zielen vielmehr insgesammt auf die Erhaltung oder Erweiterung der Vollkommenheit im Menschen. Die Ausübung dieser Triebe aber kann regellos seyn, wenn wir nicht zu gehöriger Zeit, nicht an gehörigen Ort, nicht auf gehörige Art denselben freyen Lauf lassen. Wenn z. E. ein Mensch dem Triebe zum Beyschlafe Folge leisten wollte, der doch nicht im Stande ist, Kinder zu erziehen, und welcher nur dem Staate Bettler zu ernähren gäbe; so würde diese Ausübung des Triebes höchst unvollkommen seyn. Daher hat der weise Schöpfer jedem die Vernunft gegeben, nach welcher er die Naturtriebe lenken soll, ob schon oft die Menschen dieses zu thun unterlassen, und die vortrefflichsten Mittel zu ihrem Wohl, zu tödtlichen Werkzeugen und zur Vermehrung ihrer Qual mißbrauchen. Man pflegt zwar zu sagen, alle Naturtriebe der Menschen sind verdorbene Triebe, allein das Verderben liegt nicht so wohl in den Trieben selbst, als vielmehr in der unrechten Anwendung solcher Triebe. Kein Mensch hat einen Naturtrieb zu stehlen, wohl aber eine Neigung sein Vermögen zu erweitern, regieret aber der Mensch diesen Trieb nicht nach Vernunft und Verstand, so kann er in einen verdorbenen Trieb ausarten, oder vielmehr eine böse Anwendung eines guten Triebes werden. Kein Mensch besitzet einen Trieb zur Wollust von Natur, sondern ein Verlangen zum sinnlichen Vergnügen, der Mißbrauch aber kann den Trieb in eine Wollust verwandeln, die sich durch Hurerey und andere Unreinigkeiten äußert, u. s. w. 3) Es giebt auch einige besondere, hauptsächlich Verabscheuungstriebe, die nicht allen Menschen gemein sind. Z. E. der Abscheu, den mancher für Käse und Butter hat, u. s. w. da ich denn glaube, Leute, die solche Triebe von Jugend auf, und nicht durch die Erziehung haben, erhalten durch solche Triebe einen Wink von der Natur, daß ihnen diese Speise schädlich, und daß sie ihrer Constitution nicht gemäß sey. Einige Menschen können auch wegen besonderer Einrichtung ihres Nervensystems, einen besondern Verabscheuungstrieb haben, wenn z. E. mancher vor Spinnen einen so schrecklichen

Abscheu heget, daß er fast in Ohnmacht sinken möchte, wofern sich ihm eine Spinne nähert, oder wenn andere keine Katze leiden, und solche, wenn sie auch noch so sehr versteckt ist, riechen können. 4) Wir können einen natürlichen Abscheu in ein heftiges Verlangen durch die Gewohnheit verwandeln. Z. E. alle Menschen haben von Natur einen Abscheu vor dem Tobackrauchen, daher es dem Menschen übel wird, welcher zum ersten male Toback raucht, aber durch die Gewohnheit entstehet ein gegenseitiger Trieb. Deswegen sagt man auch consuetudo est altera natura. 5) Viele Triebe sind keine Naturtriebe, sondern kommen blos von der Einbildung und Erziehung her. Z. E. wenn hier zu Lande die Menschen einen Verabscheuungstrieb gegen Froschkeulen haben, gegen Pferdefleisch, u. s. w. 6) Ein Mensch sieht oft den Nutzen einer Sache mit seiner Vernunft ein, und dennoch hat er einen Abscheuungstrieb dafür. Z. E. oft läßt ein Mensch Ader, weil er nach der Vernunft weiß, es sey ihm nützlich und gut, dennoch fühlt er in sich einen Widerstehungstrieb. Auch dies kann von lebhafter Imagination herrühren, weil er sich gefährliche Folgen aus verworrenen Gründen gedenkt.]

Natürlich,

Zeigt eigentlich die Beschaffenheit einer Sache an, sofern dieselbe von den durch Gott in der Natur geordneten Kräften und Gesetzen dependiret, dergleichen natürliche Wirkungen sich sowohl an den Körpern, als Geistern äussern. So ist es z. E. natürlich, in Ansehung des Leibes, wenn ein Mensch unordentlich lebt, daß er krank wird, und wenn es beständig regnen sollte, daß die Erdgewächse nicht zu ihrer Reife kommen, gleichwie es auch natürlich bey unserer Seele ist, daß wenn unsern Sinnen gewisse Sachen vorgestellet werden, in unserm Verstande die Ideen entstehen, und wenn solche etwas Widriges in sich begreifen, in unserm Willen ein Eckel sich einstellet, woraus leicht zu erkennen, wie das Natürliche von dem Außernatürlichen und Uebernatürlichen unterschieden. Nämlich wenn die Wirkung dem bey den geordneten Kräften und Gesetzen in der Natur intendirten Endzwecke gemäß ist, so heißt sie natürlich: wenn sie aber selbigem zuwider, so nennt man sie außernatürlich, und wenn sie unmittelbar von einer göttlichen Kraft herrühret, so ist sie übernatürlich, dergleichen darzustellen die natürlichen Kräfte nicht hinlänglich gewesen: z. E. daß ein Mensch lebt, sich bewegt, eine Empfindung hat, ißt, trinkt, und wächst, solches ist natürlich; daß er aber krank ist, daß die Bewegung seiner Glieder nach dem von Gott geordneten Maße nicht geschieht, daß er nicht essen, trinken, noch schlafen kann, ist außernatürlich, dergleichen Beschaffenheit Gott nicht intendiret; und daß er eine Erkänntniß von geheimen und künftigen Dingen bekommt, wie es bey den Propheten A. T. geschehen, solches ist übernatürlich, indem solche Erkänntniß Gott unmittelbar gewirket, dazu die Menschen durch ihre bloße natürliche Kräfte nicht würden gekommen seyn, wie davon die besondern Artikel Außernatürlich und Uebernatürlich mit mehrerm nachzusehen sind. Sonst wird das Natürliche auch noch entgegen gesetzet 1) dem Gewaltsamen, wenn man unter andern sagt, er ist eine[s] [n]atürlichen, eines gewaltsamen Todes [ge]storben, da denn das Gewaltsame die natürlichen Kräfte keinesweges ausschließt, sondern eine solche Application derselben anzeiget, welche mit einer Gewalt geschieht, daß eine Wirkung daraus entstehet, die sonst ordentlicher und natürlicher Weise nicht würde entstanden seyn, es mag nun diese Wirkung nach der Moralität gut oder böse seyn, so aber eigentlich als eine Art des Außernatürlichen anzusehen, z. E. wenn einer vomiret, solches ist insofern natürlich, daß es vermittelst der natürlichen Kräfte geschieht, indem man aber dieselbe durch Medicamente dahin disponiret, daß die abzuführende Materie nicht ihren ordentlichen Ausgang nimmt, sondern mit Gewalt einen andern sucht, so kann man es etwas Gewaltsames nennen: 2) dem Willkührlichen, welches von dem freyen Willen der Menschen dependiret, und also geschehen und auch nicht geschehen kann, dahingegen das Natürliche geschieht, es mag der Mensch wollen oder nicht, z. E. daß ein Mensch spatzieren geht, ist etwas Willkührliches, indem es bey ihm gestanden, ob er sich zu dem Spatzierengehen entschließen wollen oder nicht; daß er aber müde wird, ist was Natürliches: 3) dem Künstlichen, so fern zu den natürlichen Kräften noch eine besondere Geschicklichkeit des Verstandes auch der Glieder kommt. Die Scholastici bemerken in ihren Metaphysiken eine fünffache Bedeutung des Worts natürlich, indem solches erstlich constitutiue genommen werde, und das Wesen einer Sache, oder dasjenige doch, so zum Wesen mitgehöre, anzeige, wie die Seele bey dem Menschen eine solche natürliche Sache sey; hernach consecutiue, wenn aus dem Wesen einer Sache etwas erfolge, wie das Lachen eines Menschen; drittens subiectiue, wenn sich etwas in einer Sache von ihrem ersten Ursprunge befinde, als wenn einige Menschen von Natur einen Ekel für gewissen Sachen hätten, in welchem Verstande auch zu sagen, daß die Erbsünde natürlich; viertens perfectiue, welches

die

die Natur einer Sache ziere, und auf alle Weise vollkommen mache, in welchem Verstande die Weisheit und Klugheit natürlich zu nennen, und fünftens transitive, wenn etwas mit der Natur zugleich auf andre fortgepflanzet werde, wie die Erbkrankheit bey den Nachkommenden etwas Natürliches. s. Micrälii lexic. philos. p. 701. Hebensireits philos. prim. pag. 206. Donati metaphysic. vsual. p. 23. Chauvin in lexic. phil. p. 434. ed. 2. Doch diese und dergleichen Arten sind nicht wohl aus einander gesetzet.

Wie aber das Wort Natur von dem Wesen so wohl natürlicher, als moralischer Sachen überhaupt gebraucht wird, so pflegt man auch das von demselben stammende Wort natürlich von andern Dingen außer dem Reiche der Natur zu sagen, wenn die Rede von praktischen Sachen ist, zum Exempel, die Ordnung, die Methode ist ganz natürlich.

Natürliches Recht,

Bedeutet dasjenige göttliche Gesetz, welches Gott in der Natur geoffenbaret, und ist so viel, als das Gesetz der Natur, davon oben in einem besondern Artikel gehandelt worden. [Allwo auch die Schriften vom Naturrechte bemerket worden sind.]

Nebel,

Wird von den Naturkündigern mit unter die wässerigen Luftgeschichte gerechnet, der eine dunkle Ausdämpfung ist, und meistens mit einer Wolke überein kommt, nur daß eine Wolke höher steiget, der Nebel aber nahe an der Erde ist, weil die Wärme, die ihn aufgezogen, nicht stark genug ist, ihn höher zu heben, da er in der Luft verschwinden und sich zertheilen, oder die Gestalt einer Wolke annehmen könnte. Dieser Dampf ist wässerig, und pflegt zu fallen und zu steigen. Denn wenn die Luft, in welcher er sich befindet, etwas dünner und leichter, oder die Theilchen, woraus er bestehet, etwas dichter und schwerer werden; so fallen sie auf die Erde; da sie denn, weil die Luft auf solche Weise von vielen wässerigen Dünsten gereiniget wird, meistentheils schönes Wetter geben; wenn aber die wäßrigen Theilchen des Nebels ziemlich fein und klein sind, daß sie von der Luft nicht nur in der Höhe gehalten, sondern auch noch höher hinauf getrieben werden können, so werden sie zu Wolken, die sich oben an die Spitzen der Wälder und der Berge anhängen, bald hernach aber in dünnen Regen zergehen, und auf die Erde fallen. Bisweilen führt der Nebel mineralische Dämpfe mit sich, welche den Gewächsen und Thieren schädlich, und wird auf gewisse Maße giftig. [Von dem Ursprunge des Nebels verdient Succow in der Naturlehre §. 698. und in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 1047. f. gelesen zu werden; ingleichen Musschenbrök introd. ad philos. natural. T. II. p. 968 seqq. Vergleiche den Artikel Dampf. Siehe auch neues Hamb. Mag. 2. B. S. 170 f.]

Nebencontracte,

Man pflegt die Contracte in Haupt- und Nebencontracte einzutheilen, wie wir oben in einem besondern Artikel gezeigt haben. Die Nebencontracte sind entweder general, die fast bey allen, oder den meisten Contracten können angehänget werden, als die Pfandschaften und Bürgschaften, welche zu desto mehrerer Versicherung dienen; oder special, die nur bey gewissen Contracten angehänget werden, als bey dem Kaufcontracte der Wiederkauf, der Verkauf.

Nebenmond,

Ist ein scheinbares Luftzeichen, da der Mond mit einem bleichen Ringe, oder etlichen umgeben, und darinnen ziemlich deutliche Abbildungen oder Erscheinungen des Monds gesehen werden, wovon der folgende Artikel von der Nebensonne zu lesen ist.

Nebensonne,

Unter den im bloßen Scheine bestehenden Luftbegebenheiten gehören die Nebensonnen und Nebenmonden. Sie sind nichts anders, als die Abbildungen, welche die Gestalt der Sonne und des Monds vorstellen, und neben der Sonne, oder dem Monde bald stark, bald wenig zu sehen sind. Man pflegt von ihnen sonderlich drey Umstände anzumerken; erstlich daß sie nicht, wie die Sonne, oder der Mond selbst vollkommen rund wären; sondern ihr Umkreis und Rand sey gleichsam zerrissen, hätten auch überdies keinen so starken Schein: fürs andere stünden sie nicht gerade über, oder unter der Sonne, oder dem Monde; sondern würden nur an der Seiten zur rechten, oder zur linken, oder auch beyderseits in einer geraden von dem Horizonte allenthalben gleich weit abstehenden Linie gefunden; drittens pflegten sie gemeiniglich zugleich mit einem, oder dem andern Sonnen- oder Mondhof zu erscheinen, und zwar just an demjenigen Ort, wo solche Höfe von einem andern großen und weissen Horizontalcircul, der Mitten durch die Sonne, oder den Mond zu gehen scheinet, durchschnitten werden. Hevelius hat einige Observationen von Nebensonnen und

und Nebenmonden gegeben. [Er erblickte im vorigen Jahrhundert zu gleicher Zeit sieben Sonnen am Himmel, und zu einer andern Zeit sahe er fünf Monden.] Ein Exempel von fünf Nebensonnen, welche zu Rom 1629. den 20. Mart. um 2. und 3. Uhr Nachmittag sind gesehen worden, beschreibet Cartesius meteor. cap. 10. pag. 194. welcher von der Sache selbst eine gar künstliche Vorstellung machet. Denn er meynet, daß die Sonne, oder der Mond wirklich in einer Wolke in Gestalt eines Spiegels abgebildet würde. Solche Wolke in der Luft müsse gleichsam glatt polieret und mit Eis überzogen seyn, damit die einfallenden Strahlen stärker zurück geprallet würden. Sie werde von zwey widrigen Winden, die gegen einander bließen, in solche Gestalt gebracht und in die Runde zusammen getrieben, daß wenn sie von dem einen in Wasser aufgelöset worden, so würde dasselbige durch den andern in Eis verwandelt. Wäre nun eine solche glatte polierte Wolke in der Luft, so werde nur eine Nebensonne gesehen; wären aber deren verschiedene, so sähe man auch zwey, drey, vier und mehr Nebensonnen. Mit dieser Vorstellung macht Cartesius die Natur zu einem rechten Künstler, die aber nicht den geringsten Schein einer Wahrscheinlichkeit hat. Die neuern Naturlehrer lassen sich vielmehr des Gassendi und Hugenii Meynung gefallen, daß die Nebensonnen und Nebenmonden nichts anders wären, als Durchschnitte verschiedener Höfe und Horizontalcircul: daß obwohl diese Höfe und Circul einen etwas weissen Schein hätten, so werde doch, wenn ihrer zwey einander durchschnitten, der Schein in der Klarheit in dem Durchschnitte verdoppelt, und kömmt uns vor, als ein, oder mehr Nebensonnen, nachdem ein, oder mehr Durchschnitte wären. [Höfe oder Kronen der Sonne und des Mondes sind weisse auch gefärbte Kreiße um die Sonne oder den Mond. Die Nebensonnen und Nebenmonde aber sind helle Flecken, die dem Scheine nach, der Große der Sonne oder des Mondes gleichen, und mit diesen Weltkörpern zugleich am Himmel gesehen werden. Sie pflegen mit diesen in einem Kreiße zu stehen, welcher dem Horizonte parallel ist, doch hat man, wiewohl selten, Exempel, da die Nebensonnen gerade über, oder unter der Sonne gestanden. Es geschiehet auch dann und wann, daß sich bey der Erscheinung der Nebensonnen und Nebenmonde die Höfe oder Bogen von Höfen einmischen. Man sehe die physische Abhandlung der Parisischen Akademie der Wissenschaften T. I. p. 117. 169. Die Physicverständigen sagen, daß die Sonnen- und Mondhöfe oder Kronen, von einer Materie in der Luft abhängen müssen, bey welcher eine Brechung oder Reflexion der Strahlen statt finde. Sie müssen entweder von wässerigen, oder von gefrornen Dünsten, oder von Regentropfen, oder von Hagelkörnern herrühren, oder von mehrern dieser Quellen zugleich. Aus den gefrornen die Erscheinung herzuleiten, hält man deswegen für unwahrscheinlich, weil man die Sonnenhöfe auch in den heißesten Sommertagen Stundenlang wahrnehme. Auch trägt man Bedenken, die Regentropfen und Hagelkörner zum Grunde dieser Erscheinung anzunehmen, weil nicht begreiflich ist, wie solche Tropfen und Körner eine geraume Zeit in einer ähnlichen Lage bleiben sollten. Deswegen giebt man zur Ursache des Phänomen die zarten wässerichten Dünste an, die sich zwischen dem Auge und der Sonne oder dem Monde befinden, vermittelst welcher eine Brechung der Strahlen geschiehet, die in unsere Augen wirken. Zur Bestätigung beruft man sich auf folgende Erfahrungen. Wenn man die Sonne durch ein mäßig dämpfendes Wasser erblickt, so wird man verschiedene Farben gewahr, und wenn man eine Lichtflamme in einer kalten mit Dünsten erfüllten Luft siehet, besonders an einem dunkeln Ort, so findet man gefärbte Kreiße um das Licht. Sollten auch nicht alle Höfe der Sonne von Dünsten entstehen, so müssen doch einige einen solchen Ursprung haben, wie Rönneberg in Rostock bemerket habe. Siehe dessen vernünftige Gedanken von den Ursachen der Sonnenkronen. Was endlich das Entstehen der Nebensonnen, und Nebenmonden betrifft, so sucht man mit Musschenbrök aus Eistheilchen von länglichter Gestalt, oder aus kleinen zarten Schneespieschen, die die Luft erfüllen, und von welchen die Strahlen der Sonne oder des Mondenlichts abprallen und gebrochen werden, diese Erscheinungen begreiflich zu machen. Das Abprallen giebt den horizontalen Kreiß. Die zweyte Reflexion und Brechung aber giebt die hellen Flecken, die in diesem Kreiße befindlich sind, oder die Aftersonnen und Aftermonde. Man vergleiche Musschenbrök Elem. phys. §. 955. seqq.]

Necromantie,

Ist eine Art der Zauberey, da man vermittelst des Teufels die Todten aus den Gräbern rufet, und von ihnen unterschiedliche geheime und künftige Dinge erforschen will. Daß dieselbe auf eine Gemeinschaft mit dem Satan beruhe, und keinesweges eine bloße Betrügerey dahinter stecke, suchen einige aus der Apostelgeschichte cap. 16. v. 16. zu erweisen, da Paullus der Magd den Wahrsagergeist austrieb, welches nicht hätte

hätte geschehen können, wenn sie nicht wirklich damit wäre besessen gewesen. Dieser Wahrsagergeist aber wird im griechischen πνεῦμα πύθωνος genennet, davon die Weibspersonen, die damit besessen waren, Pythonissen, oder Wahrsagerinnen hiessen, welche denn die Necromantie, und nicht die Engastrimythen, so durch den Bauch redeten, sollen getrieben haben, wie Gilbert Gaulmin ad vitam Mosis p. 275. weiset, wozu noch kömmt, daß die Juden an Statt der Redensart בעל־אוב, welche denjenigen, der einen solchen bösen Wahrsagergeist hat, bedeutet, sonst פיתום aus dem griechischen Worte πυθων brauchen, s. Buddeum in hist. eccles. vet. testamenti per. 2. sect. 1. §. 36. p. 782. So giebet auch die Beschaffenheit nebst allen Umständen dieser Zauberey gnugsam zu verstehen, daß es ein Werk des Teufels sey. Daher auch Gott Deuter. 18. v. 11. unter andern zauberischen Künsten diese ernstlich mit verbiethet, allwo durch das Wort אוב der böse Geist verstanden wird, durch dessen Hülfe die Todten um künftige Sachen gefraget wurden, weswegen auch das Weib 1 Sam. 28. v. 7. welche diese Kunst verstanden בעלת אוב domina Ob, oder habens Ob genennet wird, dergleichen Stelle man ebenfalls Esai. 29. v. 4. antrifft. Denn da man aus historischen Nachrichten genugsam versichert, daß dergleichen geschehen; der Mensch aber natürlicher Weise künftige zufällige Begebenheiten nicht wissen kann, ja allerhand abergläubische Dinge dabey vorgeben, und von den Todten an und für sich desfalls nichts zu erfahren, so läst sich wohl an der Mitwirkung des Teufels auch bloß nach der gesunden Vernunft nicht zweifeln. Die Todten werden freylich nicht wirklich aus den Gräbern gerufen, allwo die Cörper wohl liegen bleiben, und den Seelen ist aus ihrem Aufenthalte, wohin sie nach dem Abschiede von den Leibern kommen sind, auch keine Wiederzurückkehre verstattet. Inzwischen stellt der Teufel durch solche Macht die Gestalten gewisser Verstorbenen den Leuten vor Augen, wie wir in dem gedachten 1 Sam. 28. ein deutliches Exempel sehen, da Saul bey dem Zauberweibe zu Endor Rath suchte, und sie auf seinen Befehl den Samuel mußte herfür bringen, bey welcher Geschichte die Frage entstanden: ob Samuel selbst, oder der Teufel unter seiner Gestalt erschienen, oder ob nur ein Betrug des Weibes darunter gestecket? Das erste behaupteten verschiedene Kirchenväter, auch die Juden, ingleichen die Papisten, welchen letztern diese Meynung zur Vertheidigung ihres Fegfeuers dienen muß, dabey entweder die Platonische Lehre, daß die Seelen nach dem Tode zuweilen zurück kämen, und den Menschen auf Erden erschienen, voraus gesetzet wird, oder man hält dieses Exempel für ausgemacht, und folgert daraus die Erscheinungen der Seelen nach dem Tode. So viel ist gewiß, daß derjenige, welcher dem Saul erschienen, sich für den Samuel ausgegeben hat, indem er ihn also anredete: warum hast du mich unruhig gemacht, daß du mich herauf bringen lässest? und weiter sagte er zu ihm: was willt du mich fragen, weil der Herr von dir gewichen und dein Feind worden? rc. So hielte ihn auch Saul nach seinem Aberglauben und thörichten Wahn für den Samuel. Daß er es aber nicht wahrhaftig gewesen, ist wohl außer Streit. Denn sein Leib war zu Rama begraben, und sonder Zweifel guten Theils schon zu Asche geworden. Daher er durch ein besonderes Wunder hätte wieder müssen zusammen gesetzet, und nach Endor gebracht werden, welches aber, daß es geschehen, niemand behaupten wird. Die Seele hingegen befand sich in der ewigen Seligkeit, aus welcher wie sie durch die necromantische Künste zu bringen gewesen, nicht zu begreifen ist. So hat man sich auch hier auf keine besondere göttliche Zulassung und Absicht zu berufen, weil solches nicht nur mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit; sondern auch mit allen Umständen dieser Historie streitet. Denn da der Herr von Saul gewichen war, und ihm weder durch Träume, noch durch das Urim und Thummim, noch durch die Propheten antworten wollte, daß er ihm zu Gefallen eine Seele aus dem Reiche der Seligen geschicket, die ihm seine bevorstehende Fata sagen sollte. Daß aber bloße Betrügerey des Weibes darunter gestecket, halten nicht nur diejenigen dafür, welche sagen, daß der Teufel auf Erden keine Macht habe, als Bekker in der bezauberten Welt, lib. 3. cap. 6. Antonius van Dale in differtat. de diuinationib. idololatr. sub. veter. testament. die sich bey seinen Dissertationen de origine et progressu idololatriae befindet, cap. 9. pag. 620. und de oracul. veter. gentil. dissert. 1. cap. 2. pag. 24. sondern auch die, so das Laster der Hexerey leugnen, davon an seinem Orte nachzusehen ist, welches aber wider alle Wahrscheinlichkeit ist. Denn bey dieser Meynung müßte man zugeben, daß das alte Weib in politischen Sachen eine ungemeine Erfahrenheit gehabt, und daher so verschmitzt gewesen, daß sie aus dem Stegreife künftige Dinge vorher sagen können, welches ganz unglaublich ist, zu geschweigen, wie sie auf keine Weise des Samuels Stimme so hat nachmachen können, daß Saul, wenn er

auch gleich noch so bestürzt gewesen, den Betrug nicht hätte merken sollen. In Ansehung dessen ist am sichersten zu sagen, der Teufel sey unter der Gestalt des Samuels dem Saul erschienen, und habe ihm sein bevorstehendes Unglück vorher angekündiget, welche Weissagung, indem verschiedene Unwahrheiten mit unter gemischt waren, sich gar wohl für den Teufel schickt, dergleichen Gedanken auch die meisten haben, s. Pfeiffer in dubiis vexatis cent. 2. loc. 77. pag. 379.

Sonsten hat der Vater Jurieu in hist. crit. dogm. et cult. part. 3. tr. 2. cap. 6. pag. 469. sqq. verschiedene Anmerkungen von dieser Materie gemacht. Anfangs meynet er, es wären diejenigen, welche die Necromantie getrieben, sowohl von den Pythonissen, die den Wahrsagergeist hatten, als den Engastrimythen, so durch den Bauch redeten, unterschieden, worinnen aber andere von ihm abgehen, und behaupten, daß sich die Pythonissen eigentlich auf die Necromantie geleget, wie aus dem obigen zu ersehen. Dabey denn zwey Umstände aus einander gesetzt werden müssen: einmal, ob die Pythonissen, als Pythonissen die Necromantie getrieben? hernach, ob nicht zuweilen die Pythonissen derselben zugleich zugethan gewesen? welche Untersuchung eigentlich zu den Antiquitäten gehöret. Es bemerket der gedachte Jurieu ferner, daß man unterschiedene Arten der Necromantie gehabt, unter denen auch diejenige gewesen, da die Todten in einer leiblichen Gestalt erschienen, und eine vernehmliche Stimme von sich hören lassen, die in Ansehung der unterschiedenen Instrumente, deren man sich bey dieser Herausrufung der Verstorbenen bedienet, wiederum verschiedene Benennungen gehabt. Denn da habe man sie geheissen κατοπτρομαντείαν, γαστρομαντείαν, ὑδρομαντείαν, nachdem die Erscheinung der Gestalten entweder in einem Spiegel, oder in einem weiten Gefäße, oder in dem Wasser geschehen, welche beyde letztere Arten Jurieu auch auf die obige Historie von dem Samuel applicirt, dawider aber D. Buddeus in histor. eccles. veter. test. tom. 2. pag. 304. sqq. verschiedene Einwürfe macht.

Neid,

Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit, da man aus Vorstellung der Vortheile, so ein anderer hat, betrübt und dabey begierig ist, ihm daran hinderlich zu seyn. Er ist eine außerordentliche Bewegung im Willen, und eine Art einer Begierde, daher man ihn in die Classe der Affecten setzet. [siehe Affect.] Wenn man neidisch ist, betrübet man sich erstlich überhaupt über eines andern Gut, oder vielmehr über dessen Glückseligkeit, die er durch den Genuß desselben hat; und denn ist man begierig, ihm an seinem wirklichen Gute zu schaden, und an dem zukünftigen hinderlich zu seyn, welches, wenn es nach Wunsch gelinget, eine Freude erwecket. Wie freuet sich der neidische Mensch nicht, welcher eines andern Haabe und Gut beneidet, wenn ihm z. E. sein Haus abbrennet, wenn er bestohlen wird, wenn ihm seine Schuldner durchgehen und nicht bezahlen? und wenn man eines andern Ehre mit neidischen Augen ansiehet, so äußert sich eine herzliche Freude, wenn er z. E. seine Ehrenstelle verliert, oder durch einen Fehler und Verbrechen seine erlangte hohe Meynung verringert, u. s. w. wovon Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre pag. 301. sqq. zu lesen ist. Wie aber der Neid entweder mit Verstand, und zwar mit einer Lebhaftigkeit und Munterkeit des Ingenii, und Scharfsinnigkeit des Judicii zugleich, oder nur mit einer von diesen beyden Geschicklichkeiten, oder mit Dummheit verbunden seyn kann, also äußert sich derselbe in Ansehung dieser Verbindung insonderheit auf unterschiedene Art. Neider, welche Verstand haben, neiden gemeiniglich verdeckt, das ist, sie wissen ihren Neid von außen zu verdecken und zu verstellen; welche aber keinen Verstand haben, neiden offenbar, daß sie ihren Neid gar merklich sehen lassen. Und wie diese böse Unart des Gemüths sich theils im Reden, theils in Werken, sofern diese den Reden entgegen gesetzt werden, zu erkennen giebt, also wird man darinnen in Ansehung der obgedachten Verbindung einen gar merklichen Unterschied der Neidsbezeugungen antreffen. Ein ingenieuser, wenn er gegen jemanden neidisch ist, wird auf ihn mit sinnreichen, kurzen und moquanten Reden sticheln, und seine Fehler und Gebrechen, darauf Neidische gar aufmerksam sind, auf eine artige Art aufziehen. Ein Scharfsinniger suchet ihm an rechten Fleckchen, oder an seiner Hauptpassion Tort zu thun, und wenn er ihm in der That schaden will, so thut er solches durch den dritten Mann, und stellt sich an, als wenn er von dieser oder jener Sache gar nichts wüßte. So machen es Unverständige nicht; sondern reden von dem, den sie neiden, offenbar übel, geben ihm dieses und jenes unschuldiger Weise schuld, machen in seiner Gegenwart, oder wenn sonst was Gutes von ihm gesprochen wird, höhnische und verächtliche Mienen, und wenn er ja was versehen, so wissen sie daraus grosse Dinge zu machen, verheelen es auch nicht, daß sie ihm auf diese oder jene Weise in der That hinderlich zu seyn suchten. Insgemein sagt man, daß geizige Leute sonderlich zu dem Neide geneigt wären, welches auch in so fern seine Richtigkeit hat, daß der Geiz vor

andern

andern **Gemüthseigenschaften** mit dem Neide **in einer** genauen Verknüpfung stehet, **maßen geizige** Leute gar lieblos sind; aber des**wegen ist** ein Ehrgeiziger und Wollüstiger **davon nicht** gänzlich befreyet. Jenen plagt **oft der** Neid, wenn er siehet, daß ein **anderer** neben ihm mehr, als er, geachtet **wird;** und ein venerisch Wollüstiger **macht nicht** weniger scheele Augen, wenn er **erleben** muß, daß dasjenige, was er liebet, **von einem** andern geliebet wird. Zwischen **weil** bey dem Neide mehrentheils eine **Furcht**, es werde uns durch des andern **Vortheil** etwas abgehen, so wird man spüren, daß der Neid unter denjenigen Personen sonderlich herrsche, zwischen denen eine Gleichheit des Geschlechts, des Standes und der Lebensart ist. Weibspersonen sind mehr unter einander neidisch, als eine Weibsperson gegen einen vom männlichen Geschlechte, oder ein Mann gegen eine Weibsperson. Hohe und Adeliche sind wiederum gegen die, so ihres Standes sind, neidisch; selten aber wird man sehen, daß ein Bauer seinen Edelmann, oder der Edelmann seinen Bauer beneidet. Ein Handwerksmann neidet den andern, ein Gelehrter den andern; da sich hingegen ein Handwerksmann wohl wenig darum bekümmert, ob dieser oder jener Gelehrter sich eine grosse Bibliothek anschaffe, sich durch Schriften, oder neue Erfindungen hervor thue, und grosse Hochachtung erlange. Dasjenige, was man beneidet, sind erstlich die Geschicklichkeit des Verstandes und Willens, da es nach dem bekannten Sprichworte heißt: virtutis comes est inuidia, wofern man nämlich solche insonderheit zu poussiren, und den Augen der Welt darzulegen beginnet. Denn wenn jemand noch der allergeschickteste Mensch und gelehrteste Mann wäre, er säße aber mit seiner Gelehrsamkeit ganz stille, und suchte sich darinnen nicht hervorzuthun, so würde er nicht leicht Neider finden. Hernach beneidet man auch an einem Menschen die so genannten Glücksgüter, sonderlich wenn er dadurch äußerlich glückselig zu werden anfängt. Denn wenn man schon eine gute Zeit den Genuß derselben gehabt hat, so legt sich der Neid allmählich schlafen, da hingegen die Erfahrung lehret, daß sich die Neider insonderheit einstellen, wenn z. E. einer anfängt sich hervorzuthun und glücklich zu werden, es mag nun einer in seinen Verrichtungen ordentlich vermöge seiner Geschicklichkeit Glück haben, oder außerordentlich durch solche Zufälle und Umstände der Sachen, welche nicht von unserm Willen und Vermögen dependiren. Ja es erstreckt sich der Neid bisweilen auf die allergeringsten Sachen, wie man davon öfters an den Kindern Exempel hat, und kurz, man beneidet alles, was die Menschen für ein Gut und für einen Vortheil halten, es mag nun dasselbe seiner Natur nach ein wahres, oder ein scheinbares Gut seyn. Die Wirkungen des Neides sind im Verstande Verwirrung der Gedanken, im Willen Unruhe, im Gesichte zuweilen blasse Farbe, niedergeschlagene Augen, ja der heftige Neid zehret und frißt eines Menschen Gesundheit, daß er so zu reden ganz welk wird, welches Ovidius lib. 2. v. 777. met. schön vorstellet. Es ist derselbige seiner moralischen Natur nach allezeit etwas Böses. Es wollen zwar einige, als Cartesius de passion. part. 3. art. 182. und seine Schüler denselben unter die indifferenten Affecten, die an sich weder böse noch gut sind, setzen, indem man auch einen beneiden könne, der es verdiene, in welchem Falle der Neid ein guter Affect würde, s. Philaretum in ethic. lib. 1. part. 1. c. 7. §. 7. Morus nennet den Neid eine von den besten Gemüthsbewegungen in enchirid. ethic. lib. 1. c. 11. allein in derjenigen Gestalt, worinnen wir den Neid vorgestellet haben, kann er niemals für was Gutes gehalten werden, und diejenigen, so ihn dafür ausgeben, vermischen Haß und Neid unter einander. Nun ist zwar freylich bey einem Neider ein Haß, aber ein unvernünftiger, welcher mit den Regeln der Billigkeit und Klugheit streitet. Man lese nach Thomasium in Ausübung der Sittenlehre p. 441. Buddeum in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 22. Bontekoe de passionib. anim. p. 61. Cäl. Peregrinum de adfection. animi p. 156. Gracian in Oracul. Max. 83. nebst Müllers Anmerkungen pag. 644. Zu Rostock ist unter Aepino eine Dissertation de licita eruditorum inuidentia 1718. gehalten worden.

Neigungen des Gemüths.

Das Wort Gemüthsneigung wird bey den Philosophen auf unterschiedene Art genommen. Einige verstehen darunter eine solche Beschaffenheit des Willens, da er ein gewisses Gut mehr verlange, als das andere, und dadurch eine Gemüthsbewegung, oder Affect leichter, als ein andrer könne erreget werden. Diese wären von den Affecten, oder Gemüthsbewegungen darinnen unterschieden, daß bey dem Affect eine äußerliche Sache erfordert werde, welche den Willen in Bewegung bringe, da die Neigungen hingegen in einem Triebe bestünden, welcher von der innerlichen Einrichtung der Seele und des Geblüts herrühre. Die Gemüthsbewegungen dauerten nur eine kurze Zeit, so lange nämlich die Reizung währte; die Neigungen aber wären was Beständiges, so in dem Willen blieben, wenn auch keine Reizung vorhanden wäre.

Bey

Bey den Gemüthsbewegungen werde das Geblüt auf eine außerordentliche Art beweget; bey den Neigungen aber bliebe der Umlauf des Geblüts in seiner gewöhnlichen Ordnung, s. Kemmerichs Akademie der Wissens. dritte Oeffn. p. 1334. Andere nehmen das Wort Gemüthsneigung im weitern Sinn und fassen darunter auch die Gemüthsbewegungen, oder die Affecten, wie solche Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre brauchet, und bey einigen bedeuten die Affecten nicht nur die Gemüthsbewegungen; sondern auch die Gemüthsneigungen, welche sie die habituellen Affecten nennen, wie sich dieses Worts Rüdiger in den instit. erudit. p. 606. und Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul bedienet haben. Nehmen wir dieses alles zusammen, so treffen wir bey diesem unterschiedenen Gebrauche vier Ideen an, als die Idee des Willens; des Verlangens, oder der Begierde; der Neigung und des Affects. Der Wille ist die Fähigkeit zu wollen, woraus die verschiedene Arten des Willens, als Wirkungen fließen. Denn das Verlangen kann man entweder für die Wirkungen an und vor sich selbst, oder für die natürlichen Begierden ansehen, in welcher letztern Bedeutung solches Rüdiger d. l. p. 610. genommen, dergleichen Begierden die Natur eingepflanzt, und nicht erstlich von einer durch den Verstand geschehenen Determination entstehen, ob sie schon nach dem Falle durch den Verstand müssen regieret werden. Das Wort Neigung könnte man in weitern Verstand nehmen, und überhaupt alle Bewegungen des Willens, sofern sie durch vorhergegangene Vorstellung des Verstandes in uns entstehen, darunter begreifen, welche entweder ordentlich oder außerordentlich, gelind oder heftig sind. Die erstern könnte man Gemüthsneigungen im engern Verstande, die andern Affecten nennen. Die Gemüthsneigungen im engern Verstande sind entweder gute, oder indifferente, oder böse. Die guten gründen sich auf das dreyfache wahrhafte Gut, und auf das dreyfache wahrhafte Böse, daher die Begierde der Tugend, der Wahrheit und der Gesundheit; und die Aversation vor das Laster, vor den Irrthum und vor die Krankheit entstehet. Die indifferenten sind bey Gelegenheit des dreyfachen Gutes entstanden, dahin die Begierde des Geldes, der Ehre und der Commodität; die Aversation vor die Güter anderer, vor den Hochmuth eines anderen, und vor die Arbeit gehöret. Zu den Bösen, die sich unter dem Schein der indifferenten und guten in die menschlichen Gemüther eingeschlichen, sind die Wollust, der Ehrgeiz und der Geldgeiz zu rechnen. Diese böse Neigungen sind die Principalneigungen, mit denen alle übrige böse Neigungen und Affecten der Menschen und die daraus erfolgende Thaten eine ganz augenscheinliche Verknüpfung haben, und daraus als nothwendige Wirkungen fließen. Sie sind nichts anders, als gewisse Arten der verderbten Eigenliebe, daß wenn selbige auf die Ehre fällt, so heißt sie der Ehrgeiz; suchet man aber sein Vergnügen in sinnlichen und belustigenden Dingen, so ist das die Wollust, gleichwie die Eigenliebe zum Geldgeiz wird, wenn sie sich zu solchen Gütern, die zu Haab und Gut gehören, neiget. Daß derselben drey und weder mehr noch weniger sind, läßt sich auch leicht beweisen. Denn alle Sachen, dahin sich der Mensch mit seiner verderbten Eigenliebe richten kann, lassen sich in drey Klassen entscheiden, daß es entweder Dinge der Ehre, oder der Wollust, oder des Geizes sind, worzu noch kommt, wie kurz vorher angemerkt worden, daß alle besondere böse Neigungen, Affecten und Laster die augenscheinliche Verknüpfung damit haben, welches auch die heilige Schrift bestätiget. Denn wenn Johannes 1 Epist. 2. v. 16. der Fleischeslust, der Augenlust und des hoffärtigen Lebens gedenket, so verstehet man billig durch die Augenlust den Geldgeiz, welche Benennung nicht nur mit der Sache selbst übereinkommt, sofern Geizige ein großes Theil ihres Vergnügens darinnen suchen, daß sie ihre Güter ansehen können; sondern auch sonst der Schreibart der heiligen Schrift gemäß; wenn Salomon in Predigerbuch cap. 4. v. 8. saget: die Augen eines Geizigen würden des Reichthums nicht satt. Wir können auch viele Zeugnisse derer anführen, welche diese drey Neigungen vor die drey Hauptneigungen erkannt haben. Philo in explicatione decalogi spricht: alles Böse entstehe aus Begierde entweder nach Reichthum, oder nach Ehre, oder nach Wollust; und Lactantius lib. 6. instit. diuin. schreibet: Tugend heißt den Zorn bändigen, die Begierde zwingen, die Geilheit bändigen. Das heißt, das Laster meiden; denn fast alles, was wider Recht und Billigkeit ist, entstehet aus diesen Gemüthsbewegungen. Wie dieser Kirchenlehrer durch die Begierde den Geiz verstehet, also gehet das, was er vom Zorne sagt, den Ehrgeiz an, als des Zornes vornehmste Ursach; welches die darauf folgende Erklärung bezeugt: denn wenn man den wallenden Trieb dieser Gemüthsregung, die wir Zorn nennen, zurück hält, so werden alle böse Zänkereyen unter den Menschen aufhören, niemand wird dem andern nachstellen, niemand wird sich aufmachen, dem andern zu schaden. Würde die Begehrlichkeit gemäßiget, so

würde

würde niemand zu Wasser und Land gefährlich herum streichen, noch ein Heer ins Feld stellen, andern das ihre zu rauben, und alles zu verwüsten. Löschte man ingleichen die böse Brunst der Geilheit, so würden alle Menschen, sie seyn wes Alters und Geschlechts sie wollen, fromm und züchtig bleiben, niemand würde was schandbares leiden, oder thun. Kurz, alle Uebelthaten und Bosheiten würden aus der Welt und menschlichen Leben verbannet seyn, wo man sich dieser Gemüthsbewegungen durch Tugend bemeistern können. So waren auch die Bemühungen der alten Philosophen, wodurch sie sich zur Tugend bereiten wollten, wider diese drey Hauptneigungen gerichtet, wie Buddeus in analectis hist. philos. p. 409. zeiget. Es ist auch Aristoteles lib. 1. ad Nicom. cap. 3. dieser Meynung. Denn nebst denen θεωρητικοῖς, die sich auf Betrachtungen legen, machte er eine dreyfache Gattung der Menschen, und ihrer Lebensarten, ἀπολαυστικὸν, so im Genuß der Wollust seine Freude suchet, πολιτικὸν, so nach Ehre strebet, und χρηματιστικὸν, so den Reichthum zum Zwecke setzet. Von welcher Materie überhaupt die obseruat. Hall. tom. 4. obs. 5. p. 56. und Buddeus in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 43. nachzusehen. Von einer jeden dieser Neigungen ist in einem besondern Artikel gehandelt worden, von ihrer Vermischung aber, woraus die Gemüthsart entstehet, ist der Artikel vom Naturell des Willens aufzusuchen; wo wir auch von dem Grunde der Neigungen gehandelt, ob derselbige in dem Leibe; oder in der Seele zu suchen. Zu Paris ist 1704. folgende Schrift herausgekommen: systeme du coeur, ou conjectures sur la maniere, dont naissent les differentes affections de l'ame principalement par rapport aux objets sensibles, welche 1708. vermehrter wieder gedruckt worden. Man findet in dem journal des scavans 1708. septembr. davon einen Auszug.

Nerve,

Spannader, Sennader, ist ein weisses, länglich rundes und sehr zähes Wesen, welches aus dem Gehirne entspringet und die geistlichen Theile, oder die spiritus animales von dannen durch den ganzen Leib führet. Etliche dieser Adern gehen aus der Höhle des Haupts durch die Beine heraus; die meisten aber kommen allererst aus des Rückgrads Wirbel hervor. Sie bestehen aus zweyerley Wesen; das auswendige ist ein hartes Häutlein, so von den Häutlein des Gehirns entstehet; das inwendige aber ist eine Art vom Marke, und kommt von dem weißglänzenden Wesen des Gehirns. Das Amt der Nerven ist, den so genannten Geist, der in der That ein körperliches Wesen ist, aus dem Gehirne zu den übrigen Theilen des Leibes zu führen, um die Bewegung und die Empfindlichkeit zu veranlassen. Anno 1685. ist herausgekommen Raimundi Vieussens neurographia vniuersalis; hoc est omnium humani corporis neruorum, simul et cerebri medullaeque spinalis descriptio anatomica &c. davon in Baylens nouvelles de la republique des lettres 1685. nou. p. 1191. ein Auszug gemacht worden. [Mit vielem Nutzen wird bey diesem Artikel gelesen werden können: Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin, 1773. Wie auch Platners Anthropologie, Leipzig, 1773. Nicht weniger das Hamb. Mag. 4 B. S. 377 - 381. wo des D. Stuarts Versuch zu lesen ist, die Gegenwart eines flüßigen Wesens in den Nerven darzuthun. Boerhavens Meynung, daß die Nerven der erste Grundstoff des menschlichen Körpers seyn, ist ebend. im 13 B. S. 231. anzutreffen. Ob die Nerven mit Saiten zu vergleichen untersucht der 12 B. S. 403. Die innere Substanz der Nerven ist das verlängerte Hirnmark, ebend. 20 B. S. 28. Von der Reizbarkeit der Nerven vergleiche den 13 B. S. 227 - 259. 402 - 441. wobey der Unterschied zwischen Reizbarkeit und Empfindlichkeit entwickelt wird. Auch kann der 16 B. S. 270. hierbey gelesen werden, wie auch das neue Hamb. Mag. 8 B. S. 231. Daß bey den Erzvätern vor der Sündfluth keine Nervenkrankheiten statt gefunden, wird in dem neuen Hamb. Mag. 3 B. S. 555. aus einigen Gründen hergeleitet. Wie die Nerven die Empfindungen der Seele veranlassen, hat Herr von Irwing ohne sich zu nennen in den Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, Berlin 1772. 8. sehr wohl ausgeführet. Dessen Theorie kann in der Kürze in der neuen philosophischen Bibliothek 3tes Stück 1774. gelesen werden. Einige glauben, die Empfindung und Bewegung oder die sinnlichen Eindrücke pflanzten sich bloß durch Hülfe der Membranen der Nerven fort; andere gründen sich auf die Aehnlichkeit der Nerven und Fibern mit den gespannten elastischen Saiten, und erklären durch Bebungen und Schwingungen die Fortpflanzung der Bewegungen und sinnlichen Eindrücke bis zum Gehirn, wohin Carl Bonnet in seinem psychologischen Versuch, in seinen Betrachtungen der Natur, in seiner philosophischen Palingenesie, in seinem analytischen Versuch; nicht weniger Hartley in den Betrachtungen über den Menschen gehören. Wieder andere nehmen eine sehr feine geistige Flüßigkeit oder Nervensaft an, der die Nerven durchfließt, und umströmt, durch

durch dessen Bewegung in der größten Geschwindigkeit die Empfindung und der sinnliche Eindruck von einem entfernten Orte zu dem andern gebracht werden könne. Diese letztere Meynung habe ich in meiner Geschichte von den Seelen §. 38-44. darzuthun mich bemühet, und zu erkennen gegeben, daß sich dieser Nervensaft als ein electrisch Feuer verhalte. Da die Nerven an ihren Enden, wo sie doch am empfindlichsten sind, ihre Häute abgelegt haben, so verwerfen viele die erstere Hypothese, welche durch Hülfe der Membranen die Empfindungen zu erklären suchet. Die Elasticität und das Spannen der Nerven hält man deswegen für eine unzureichende Hypothese, weil das Mark des Gehirns und der Nerven nicht reizbar und elastisch ist. Es ist ein bloß weicher Brey, und da die Nerven mit unzähligen Faden auf allen Seiten angeheftet sind, so scheinet eine zitternde Bewegung und Schwingung bey ihnen etwas Unmögliches. Durchschneidet man einen Nerven, so geschiehet nichts weniger, als daß er sich zurückziehet, welches doch geschehen müßte, wenn er reizbar und elastisch wäre. Daher verschiedne die Meynung, als ob die verschiedenen Grade der Empfindlichkeit bey mehrern Menschen von der stärkern oder schwächern Spannung und Erschlaffung der Nerven herrührten, verwerfen.]

[Nestelknüpfen,]

[Nestelknüpfen, Nestelbinden, Nestelverknüpfen, welches im lateinischen Nodatio, Infibulatio, Maleficium ligaminis, Ligatura magica, genennet wird, zeigt eine Knüpfung eines Knotens an, wobey eine magische Wirkung, oder Hexerey, vermittelst des Segensprechens u. s. w. statt finden soll. Man sagt 1) es könne durch das Nestelknüpfen einem Menschen die Mannheit benommen werden, wenn in das Hosenband ein Knoten gebunden würde, oder wenn Personen vor dem Altare stünden, um sich durch priesterliche Einsegnung zu verbinden, und eine böse Hexe knüpfte einen Knoten mit besondern Ceremonien oder Worten, indem der Prediger den Segen sprach. Besonders soll solche Hexerey viele Kraft haben, wenn die Verlobten, nicht nahe an einander vor dem Altare stünden, und eine böse Person zwischen sie hindurch sehen könnte. Man glaubt auch, daß durch ein Schloß, welches unter der Einsegnung der Verlobten auf gewisse Art und mit gewissen Gebräuchen zugeschlossen würde, die Untüchtigkeit des Ehestandes bewirkt werden könne, besonders, wenn ein solches Schloß in den Brunnen, welcher dem Bräutigam oder der Braut gehöre, geworfen würde. Sobald aber der Knoten oder das Schloß wieder aufgeschlossen würde, so hebe sich die Unfähigkeit zur Kinderzeugung. Wenn wider die Verlobten bey der Einsegnung die Nestel geknüpft worden, so sollen nach der gemeinen Sage, diese Personen sogleich einen Abscheu gegen einander fühlen, und Streit und Zank unter ihnen entstehen. 2) Soll durch dergleichen Knoten denen Menschen Vortheile zugeeignet werden können. Z. E. den Schiffern guter Wind, den Kranken die Gesundheit u. s. w. **Wierus** de praestigiis daemonum L. IV. c. 21. kann hiervon nachgelesen werden. Eben dieser Verfasser erzählet auch verschiedenes a) von dem Nestelknüpfen der Diebe, (Ligatura furum et latronum) wenn man nämlich verhindert, daß die Diebe und Räuber in einem Hause nicht stehlen, oder einbrechen können. b) Von dem Nestelknüpfen der Kaufleute, wenn man bewirket, daß ein Kaufmann an einem Orte nichts verkaufen kann. c) Von dem Nestelknüpfen der Müller, wenn verhindert wird, daß der Müller nicht mahlen kann. Man pflegt hierbey das Büchsenbesprechen; (Ligatura bombardarum) das Vestemachen (Ligatura et induratio corporum) und das eigentliche Nestelknüpfen (Ligatura neonymphorum), wodurch man die Mannheit benimmt, zu unterscheiden. Die Schnur oder Nestel, mit welcher der Knoten geknüpft wird, kann von Leder, Wolle, Seiden oder Leinen seyn. Der Zauberer soll bey der Einsegnung der Verlobten die Vor- und Zunamen derselben oder wenn er nur einen behexen will, des einen Vor- und Zunamen und andere Worte aussprechen, worüber er sich bey dem Bündniß mit dem Teufel verglichen habe. Einige glauben, es könne schon unter dem dreymaligen Aufgebot die Nestel geknüpfet werden. Es soll dieses Nestelknüpfen sehr alt seyn, indem man aus dem **Herodotus** zum Beyspiel anführt, daß **Amasis**, König in Aegypten also gebunden und verhindert worden, seiner Gemahlinn **Laodicea** ehelich beyzuwohnen. Doch erwähnet **Herodotus** nicht, daß diese Untüchtigkeit eben durch das Nestelknüpfen erfolgt sey. Zu **Plinius** Zeiten glaubte man auch, es könnte den neuen Eheleuten durch allerhand Schelmerey Schade zugefügt werden, daher die jungen Eheleute die Pfosten der Thüren mit Wolfsschmalz beschmierten, damit ihnen nichts böses könnte angethan werden. Doch scheint das eigentliche Nestelknüpfen erst neuerer Zeit aufgekommen zu seyn, und mag die Veranlassung aus den Worten des **Virgilius**: Necte tribus nodis ternos Amarylli colores, Necte, Amarylli, modo et Veneris die vincula necto, genommen worden seyn, ob schon solche eine andere Bedeutung haben

haben können, daß nämlich die Amaryllis durch das Knüpfen nur die Kaltsinnigkeit dem Daphnus benehmen, und ihn bewegen wollen, die Stadt zu verlassen, und sich wieder nach Hause zu ihr zu begeben, wie die oft wiederholten Worte in dieser Ecloga anzeigen: Ducite ab vrbe domum, mea carmina ducite Daphnum. Sollte das Nestelknüpfen wahr seyn, so wäre es ein bloßes Werk des Teufels. Allein es scheint der Weisheit Gottes ganz entgegen zu seyn, dem Satan so viel Gewalt zu statten, neuen Eheleuten wegen des Neides eines Menschen zu schaden. Auf das Beyspiel der sieben Männer, welche von einem bösen Geist getödtet worden, nachdem sie der Sara vertraut gewesen, kann man sich nicht berufen, weil das Buch Tobiä nicht zu den canonischen Schriften gehöret. Ja! wie soll der Teufel durch solche Knoten die Mannheit benehmen? und durch Oeffnung der Knoten und des Schlosses wieder geben? Vielleicht rühret die Fabel von Nestelknüpfen daher, daß manche von Natur oder durch liederliche Lebensart sich zum Ehestand untüchtig befunden haben, und alsdenn den Grund außer sich suchen wollen. Zudem giebt es auch natürliche Mittel, dadurch jemand zum Ehestande untüchtig gemacht werden kann. Das Sal saturninum, Agnus castus, der Campher und die Seeblumen sollen von solcher Kraft seyn. Vielleicht hat die Anwendung solcher Mittel die fabelhafte Erzählung vom Nestelknüpfen veranlasset. So lächerlich das Nestelknüpfen selbst ist, eben so lächerlich sind die Gegen- und Arzneymittel wider dasselbe, wohin zu rechnen ist, daß ein Ring an dem Finger getragen, worinn das rechte Auge eines Wiesels eingefasset ist; wie auch der Genuß der Hauswurzel sehr gute Dienste leisten soll. Ferner soll man durch den Trauring sein Wasser lassen; oder seine Braut in den Schuh hoffiren lassen; oder man soll sich mit dem Zahn eines todten Menschen räuchern; über eine Thürschwelle gehen, oder auf einen Küssen schlafen, unter welches man Quecksilber in einer mit neuem Wachs zugestopften Feder, oder Haselnuß gelegt hat; von einen Grünspecht essen; oder man soll sich von der Frau scheiden lassen, und solche alsdenn wieder heurathen. Auch giebt man als ein Verwahrungsmittel wider die Nestel an, daß der Bräutigam, ehe er mit der Braut zur Kirchen gehet, das Bierfaß anzapfe, und den Zapfen zu sich stecke. Noch mehrere Mittel findet man bey Johann Wier in praestig. daemon. L. V. c. 9. Paracelsus in Tr. de occult. philos. c. 10. Keningius in Tr. de daemonolog. L. III. c. 8. Joh. Hiskias Cardilucius in seiner neu aufgerichteten Stadt- und Landapotheke T. I. p. 491. Zieriz in Const. carol. art. 133. Auch verdient gelesen zu werden Godelmann in Tr. de Magis, Venefic. et Lamiis L. I. c. 6. n. 17 f. p. 65 f. Delrio in disquis. magic. fol. 417 f. Thesaur. Exorcismor. f. 630. Bodinus in Tr. de Daemonomania. Walburger de Lamiis. c. 2. qu. 4. §. 4 f. Perlin in declamat. Servin in divers. leçons T. III. f. 52. und 552. Auron in praxi archiepisc. neapolit. Zypäus in analysi jur. pontif. L. IV. f. 439 f. und andere, welche in Besolds Thes. pract. Lit. N. h. v. num. 15. erzählet werden. Von den Rechten in Ansehung des Nestelknüpfens findet man auch in angeführten Schriftstellern Nachricht. Außerdem können Falkensteins antiquitat. Nordgauiens. T. I. p. 279 f. verglichen werden.]

Neuerung.

Heißt dasjenige Unternehmen der Menschen, wenn sie bey dem, so sie bisher im Gebrauche gehabt, eine Veränderung vornehmen, und etwas einführen, so bishero nicht gewöhnlich gewesen. Dergleichen Neuerungen sind unterschiedlich. Einige betrachten solche erstlich in Ansehung des Objects, wo sie statt haben, welches entweder die Sprache und Worte, oder die Sachen wären. Bey der Sprache könnte man unter andern Neuerungen machen, wenn man z. E. neue Wörter annehme, denen bisher an sich selbst gewöhnlichen neue Bedeutungen beylege, oder sonsten in der Schreibart was neues einführe. Die Sachen kommen entweder auf die Lehren, oder Verrichtungen der Menschen an, welche letztere wieder in unterschiedener Absicht zu betrachten, sofern selbige entweder nach den Gesetzen, oder nach der Klugheit einzurichten. Vors andere betrachtet man die Neuerungen nach der Moralität, und da sind sie entweder vernünftig; oder unvernünftig, folglich entweder nützlich, oder schädlich. Die vernünftige Neuerungen, welche auf den Nutzen der Menschen zielen, kommen so wohl mit den Regeln des Gesetzes, als der Klugheit überein, und sind also dem göttlichen Willen gemäß, worinnen wir ein deutlich Exempel an den sorgfältigen Bemühungen der neuern Philosophen gesehen. Denn nachdem man weiß, wie alle wahre Gelehrsamkeit zu des Menschen wirklichen Geschicklichkeit abzielen muß, und die ächte Philosophie die allgemeine wahre Gelehrsamkeit seyn soll; gleichwohl aber befunden worden, daß die heydnische Philosophie mit vielen Irrthümern; die scholastische mit vielen unnützen Grillen vermischet sey, so ists billig gewesen, daß man hierinnen eine Neuerung getroffen, und neue Wahrheiten entdecket, mithin die Philosophie in ihre

ihre rechte Würde eingesetzet. Es that der Herr von **Pufendorf** gar recht, daß er in der Lehre von dem natürlichen Recht eine Neuerung machte, weil er sahe, wie verwirrt und unrichtig die Scholastici mit dieser Disciplin umgegangen waren, und **Grotius** noch manchen scholastischen Irrthum beybehalten, auf welche Weise sich die Sache auch mit den andern gelehrten Wissenschaften verhält. Diese Neuerungen können in gedoppelter Absicht geschehen: einmal in Ansehung der Wahrheiten selbst, wenn man entweder ganz neue Principia einer Wissenschaft erfindet; oder die bereits erfundene besser einrichtet, und mehrere Conclusiones daraus ziehet; hernach in Ansehung der Methode, daß man auf eine andere Art die Sachen vorträget. Denn es kann jemand alte Sachen nach einer neuern Methode fürtragen, wie man solches aus der Gegeneinanderhaltung der theologischen Schriften der alten und neuern Theologen siehet. Hieraus erkennet man, daß diejenigen, welche von dem Vorurtheil menschlicher Autorität so sehr eingenommen sind, und mit einem unzeitigen Eifer an das Alterthum kleben, unbillig handeln, wenn sie Leute wegen ihrer Neuerungen, die doch vernünftig sind, verfolgen, verschmähen, und selbige aus Verachtung novatores nennen. Eben so ist es auch mit den Neuerungen in Ansehung der menschlichen Verrichtungen und deren Richtschnur beschaffen. Die eine Richtschnur ist das Gesetz, welches entweder ein göttliches, oder ein menschliches, darüber die Disposition nur den Gesetzgebern zukommt, daher weltliche Regenten in den göttlichen nichts ändern können; sie selbst aber mögen wohl zu einer Zeit Gesetze geben, die sie zur andern wieder aufheben, oder ein Hauptgesetz entweder restringiren, oder extendiren. Die andere Richtschnur ist die Klugheit, und dahin gehören unter andern auch die Regeln des Wohlstandes, darinnen immer Neuerungen fürfallen, die wenn sie nachgehends durch den Gebrauch gescheuter Leute bestätiget werden, billig zu beobachten; für sich aber ohne Einstimmung anderer angesehenen Personen dergleichen zu thun, wäre nicht klug. Aus diesem ist leicht zu urtheilen, was unvernünftige Neuerungen sind, wenn nämlich selbige ohne Noth und Ursach geschehen, und mehr schaden, als nutzen. Es giebt Leute, die sehr dazu geneigt sind, und entweder aus einer wollüstigen Unbeständigkeit; oder aus Ehrgeiz immer was neues und besonderes haben wollen. Unsere Gelehrsamkeit siehet ziemlich neu aus, und in den meisten Stücken erforderte es die Noth, daß man das alte wegschaffte; nur wußte man sich in der Begierde zu reformiren nicht allezeit zu mäßigen. Denn hatte man sich kaum befreyet von dem Vorurtheil des Alterthums, so verfiel man auf das Vorurtheil der Neuigkeit, das ist, durch Neuigkeiten wollte man seinen Namen bekannt machen. Daher verwarf man manches alte, das an sich noch gut; oder man brachte zwar was neues für, das aber noch schlimmer und gefährlicher, als das alte; oder man gab was als neu aus, das in der That alt war. Wie man sich desfalls zu verhalten, damit man auf keine Abwege komme, solches können folgende practische Regeln zeigen: 1) denke man nicht, die Alten wären allein klug gewesen; man halte sie aber auch nicht vor Narren: 2) prüfe man alles, und behalte das Beste: 3) glaube man nicht, es könnte nichts gesagt werden, was nicht schon gesagt worden: 4) will man was neues entdecken und einführen, so untersuche mans vorher, ob es besser sey, als das alte: 5) in practischen indifferenten Sachen sey man nicht eigensinnig, und richte sich nach dem Urtheil und Gewohnheit anderer vernünftigen Leute. Man lese hier nach die Dissertationes des **Rechenbergs** de studio antiquitatis et nouitatis, **Lehmanns** de eo, quod iustum est circa nouitates, Jena 1712. **Ehrenbergers** de studio nouitatis in philosophia, Jena 1712. **Arnoldi** de nouitate philosophandi, Giessen 1724.

Neutralität

Ist der Zustand derjenigen Völker, welche in einem Krieg nicht verwickelt sind, und daher beyden Partheyen gleichmäßige Freundschaft erweisen. Sie ist zweyerley, entweder eine **gemeine**, wenn man mit keiner Parthey in einem Bündniß stehet, aber doch beyden diejenigen Pflichten, die ein Volk dem andern schuldig ist, erweiset; oder eine **besondere**, wenn man sich durch einen gewissen Vertrag zur Neutralität verbunden, welches entweder nur mit einem Potentat; oder mit beyden kann gemacht werden. Daß man sich ausdrücklich in ein Bündniß deswegen begeben soll, darzu kann wohl niemand gezwungen werden; woferu aber ein Potentat der einen Parthey mehr Vorschub zum Kriege thut, als der andern, so kann sie sich ihm deswegen widersetzen, wenn man nur im Stande ist, solches zu hindern, weil derjenige, der meinem Feind hilft, sich auch feindlich gegen mir erweiset, s. **Grotium** de iure belli et pacis lib. 3. cap. 17. **Neumayer** in comment. de neutralitate, **Frankensteins** dissert. de neutralitate, **Boeclers** dissert. quies in turbis tom. 1. diss. p. 991. und in den Anmerkungen über den **Vellej. Paterc.** lib. 1. cap. 9. **Bodinum** de republ. lib. 5. cap. 6. **Reinhards** theatr

prudent

prudent. elegant. pag. 1214. observ. Hall. tom. 8. obs. 5. **Textor** in synopsi iur. gent. cap 26. **Glafey** in dem Vernunft- und Völkerrecht lib. 6. pag. 164. sqq. **Willenberg** in sicilim. iur. gent. prud. lib. 3. cap. 10. **nebst den andern Auslegern des Grotii und die** Scribenten des natürlichen Rechts. [Vorzüglich verdienet von der **Neutralität Herr von Real** in der Staatskunst T. V. S. 660-673. S. 777. und T. IV. S. 438-442. gelesen zu werden.]

[Nexus universalis,]

[Die neuern Philosophen behaupten mit **Leibnitz** und **Wolff** mehrentheils einen solchen allgemeinen Zusammenhang in der Welt, nach welchem alle Dinge und Veränderungen also mit einander verknüpft seyn sollen, daß aus jeder Sache und Veränderung in dieser Welt alle übrige Dinge und Modificationen erkannt werden könnten, und woferne ein einziges Ding in der Welt, oder auch nur eine Veränderung, Handlung, Wirkung zernichtet würde, so würde die ganze Welt über den Haufen fallen, und zu nichts werden. Hieraus folgert man weiter, daß jede Bewegung, jede Veränderung, jede Handlung in dieser Welt nothwendig erfolgen müsse, weil sie sich in dem allgemeinen Zusammenhang gründe. Hebe ich jetzo meine Hand auf, um die Feder nach dem Tintenfaß zu bewegen, so mußte diese Veränderung in dieser Welt geschehen, es gründete sich in den vorhergegangenen Veränderungen und Bestimmungen der Welt, welche alle so genau zusammen gekettet sind, daß die Zerreissung eines einzigen Gliedes alle fernere Wirkungen hemmen und zernichten würde. Die Beweisgründe hiervon, scheinen mir keine überzeugende Kraft zu haben. Man schließet so: „Ein Ganzes „ist mit seinen Theilen einerley. Folg„lich enthalten alle und jede Theile ei„nigen Grund von dem Ganzen in sich, „und also sind alle Theile mit einem „dritten oder dem Ganzen verknüpft. „Sonach sind auch alle Theile unter ein„ander verbunden. Also müssen aus je„den, auch dem kleinsten Theile, und aus „jeder innern oder äußern Bestimmung „eines Theils, alle Bestimmungen und „Veränderungen hinreichend erkannt wer„den können. Da nun alle Dinge und „Veränderungen dieser Welt, Theile der „ganzen Welt sind, so müssen aus jeder „endlichen Sache alle übrige sammt al„len Veränderungen und Bestimmungen „erkannt werden können. Jede Sache „ist demnach eine Darstellung, ein Bild „aller übrigen Dinge und aller übrigen „Modificationen. Daher eine jede wirk„liche Sache und Bestimmung dieser „Welt als ein Spiegel der ganzen Welt „zu betrachten ist.„ Hierbey gebe ich aber folgende Erinnerungen. 1) Es ist wahr, alle Theile sind mit dem Ganzen verknüpft, nemlich, in wie ferne sie das Ganze ausmachen, und wesentliche Stücke des Ganzen sind. Vier und zwanzig Groschen machen einen ganzen Thaler aus, und sind in soweit mit einander verbunden, so, daß wenn ich einen ganzen Thaler haben will, ich nicht bloß einen Groschen oder zwey, drey Groschen setzen muß, vielmehr müssen alle vier und zwanzig Groschen da seyn. In wie weit demnach alle Pflanzen, Mineralien, Thiere, Theile dieser ganzen Welt sind, so sind sie auch mit einander verbunden, und wenn ich eine Pflanze setze, so muß ich auch alle übrige Pflanzen, sowohl als Mineralien, und Thiere setzen, woferne ich die ganze Welt haben will. 2) Wenn man weiter folgert, aus jedem verknüpften müssen auch die übrigen verknüpften Dinge und Veränderungen erkannt werden können, folglich müssen auch aus jeder Sache in dieser Welt alle übrige, weil sie mit der einen Sache verbunden sind, erkannt werden können; so antworte ich: a) aus dem einen Connexo kann nur das andere Connexum erkannt werden, und in wie weit ich das eine als verknüpft mit dem andern betrachte. Z. E. Stelle ich mir den Tischler als verknüpft mit einem Tische, den er gemacht hat, vor, so werde ich bey Betrachtung des Tischlers auch an einen Tisch, den er gemacht hat, denken, und aus dem Meister erkennen können. Nun kann ich aber den Tischler auch für sich betrachtet, mir vorstellen, nach seiner Länge, nach seiner Frömmigkeit, u. s. w. und alsdenn werde ich aus ihm keinesweges den Tisch erkennen. Wer wollte sagen, wenn ich in einem Wirthshause, Schuster und Schneider beysammen sehe, die mit ihren Schuen und verfertigten Kleidern verknüpft sind, so müßte ich auch aus ihnen alle die Schue, und Kleider, die sie jemals gemacht haben, erkennen können? Man mache die Anwendung auf die Welt. Die Dinge sind zwar alle verbunden, in wie fern sie ein Ganzes ausmachen, deswegen folgt aber nicht, wenn ich ein Ding betrachte, daß ich auch alle übrige aus selbigem erkennen könne, vielleicht stelle ich mir das eine Ding nur vor sich vor, ohne darauf zu sehen, wie es mit den übrigen verbunden ist. b) Alle Dinge und Veränderungen in der Welt sind nur in Absicht auf das Beysammenseyn, (Coexistenz) und in Ansehung der Folge (Succeßio) verknüpft, das eine liegt so und so weit von dem andern, so weit von dem dritten u. s. w. das eine folgt auf das andere, dritte, vierte, zu der oder jenen Zeit u. s. f. und dieses Beysammenseyn und Folge aller endlichen Dinge macht die

die ganze Welt aus. Es kann demnach höchstens nur so viel geschlossen werden, daß aus dem einen Coexsistente das andere oder die übrigen, und aus dem einen Succeßivo die übrigen erkannt werden können, in Absicht auf die Lage und Folge. Keineswegs aber kann die Schlußfolge gerechtfertiget werden, daß aus jeder Sache und Veränderung alle übrige Dinge und Veränderungen, sogar die geringsten innern Bestimmungen erkannt werden könnten. Zudem ist kein Mensch im Stande, sich eine Sache in der Welt als verknüpft, als coexsistent oder succeßiv mit allen übrigen vorzustellen, daher wird kein einziger Mensch aus der einen Sache sich die übrigen, nicht einmal in Absicht auf die völlige Lage und Folge vorstellen können. c) Daß aus dem allgemeinen Zusammenhang folgen sollte, die Zernichtung und das Verderben einer einzigen Sache oder Veränderung in dieser Welt, würde den Verlust und Umsturz der ganzen Welt nach sich ziehen, ist abermals offenbar falsch. Zwar sucht man die Sache dadurch zu erhärten: wenn das eine Verknüpfte wegfällt, so fällt auch das andere weg; allein der Satz ist wieder nur unter der Einschränkung wahr: wenn das eine Verknüpfte, in wie fern es mit dem andern in Verknüpfung stehet, wegfällt, so fällt auch das andere weg. Wenn z. E. Cajus als ein Vater, oder als verknüpft mit seinen Kindern betrachtet wird, so muß, wenn ich ihn als Vater setze, auch sein Kind oder seine Kinder gesetzt werden: zernichte ich aber Cajum als einen Vater, oder nehme an, er soll nicht Vater seyn, so fällt auch weg, daß er Kinder habe. Wird hingegen Cajus nur für seine Person vernichtet, so folgt nicht, daß auch keine Kinder desselben mehr vorhanden wären. Es kommt mir die Lehre der Neuern eben so vor, als wenn ich sagte: ich habe ein wenig Kalk mit dem Messer von der Wand meines Hauses abgeschabet, und also ein Connexum mit meinen Hause entfernt, folglich wird das ganze Haus umstürzen. Wenn Dinge nur in Beysammenseyn und Folge verbunden sind, so kann das eine entfernt und zernichtet werden, ohne Schaden des andern. Ein anders aber ist, wenn zwey Dinge also verbunden sind, daß das eine ohne dem andern gar nicht bestehen kann, oder daß das eine blos auf dem andern beruhet, und durch seine Wirkung das andere erhält, da kann ich sagen, durch Entfernung und Zernichtung des einen, wird auch das andere zerstöret. Z. E. Ich reiße alle vier Hauptpfeiler meines Hauses ein, so stürzt alsdenn ganz sicher das ganze Gebäude hinter drein. Wer kann aber beweisen, daß alle Dinge in der Welt und alle Veränderungen in einem solchen Zusammenhang stehen? d) Soweit gebe ich einen allgemeinen Zusammenhang zu, daß α) alle Dinge beysammen sind oder auf einander folgen. β) Daß eins dem andern Gelegenheit gebe zu dieser oder jener Handlung, Verrichtung u. s. w. γ) Daß alle substanzielle Dinge von Gott als Mittel zu vollkommenen Zwecken und zur Glückseligkeit der Menschen gelenkt werden. δ) Daß auch alle physische Veränderungen, Sonnen = und Mondfinsternisse, Regen, Wärme und Kälte, nicht weniger Strafen und Unglück zu guten Zwecken eine Richtung bekommen, auch daß Gott so gar die Sünden, wenn sie einmal da sind, also zu lenken wisse, daß dabey die letzte Absicht der Schöpfung, die ich in der Glückseligkeit der endlichen Geister, welche durch die Verherrlichung der Ehre Gottes erhalten wird, setze, nicht zerstöret werde. (Siehe Schöpfung.) Daß aber alle Dinge und Veränderungen also verbunden seyn solten, daß nicht eine einzige Sache und Prädicat wegfallen könnte, wo nicht auch alle übrige vernichtet würden, ja, daß nicht eine einzige Mordthat, Mordbrennerey, Diebstahl aus dieser Welt entfernet werden könnte, wo nicht die ganze Welt in ein Nichts verwandelt würde, dies werde ich nimmermehr und vielweniger dies zugeben, daß die Sünden zu dieser besten Welt nothwendig gehören. (Siehe Welt.) Wie will man eine solche reelle Connexion aller Dinge und Begebenheiten in der Welt darthun, nach welcher das eine auf allen übrigen, und alles Uebrige auf einem beruhe? e) Sollte ein solcher allgemeiner Zusammenhang statt finden, wie die Leibnitzianer vertheidigen, so muß man offenbar ein stoisches Fatum und unwidertreibliches Schicksal annehmen. (Siehe Fatum.) Denn nach solchem Zusammenhang folgt eine jede Veränderung, auch freye Handlung nothwendig aus dem vorhergehenden Zustande der Welt, und kettet sich mit allen vorhergehenden Handlungen und Bestimmungen bis zur Zeit der Schöpfung zusammen. f) Noch will ich zum Beschluß erinnern, daß man oft die Connexion also erkläret, daß daraus mancherley falsche Folgen fließen müssen. Viele sagen: Dinge sind verknüpft, wenn das eine einen Grund von dem andern in sich fasset. Diesen Begriff aber halte ich für zu enge, weil die wesentlichen Stücke einer Sache, alle in der Sache verknüpft und verbunden sind, dennoch kann ich nicht eigentlich behaupten, das eine wesentliche Stück sey ein Grund des andern. Z. E. In einem Triangel sind die drey Linien, die den Raum einschließen, mit einander verknüpft, ich kann aber

nicht

nicht wohl sagen, die eine Linie enthalte einen Grund von der andern in sich. Ich würde vielmehr diesen Begriff vorziehen: Dinge sind in Verbindung oder Verknüpfung, wenn das eine etwas an sich hat, welches ohne dem andern unmöglich ist. Die eine Linie im Triangel, in wie fern sie ein wesentliches Stück vom Dreyeck ist, hat etwas an sich so nicht möglich ist ohne den übrigen Linien. Denn soll die Linie einen Triangel constituiren, so müssen die übrigen Linien an sie anstossen und Winkel machen u. s. w. Es ist noch ein besonderer Grund, warum ich dem vorhin getadelten Begriff keinen Beyfall geben kann, weil man nemlich aus solchem schliesset, wo connexe Dinge sind, da ist das eine ein Grund von dem andern, und nun schließt man bald auf reelle, bald auf bloße Erkenntnißgründe, oder man unterscheidet in der Anwendung des Begriffs gar nicht, ob die Rede vom reellen oder vom Erkenntnißgrund sey. Oft zeigt man zwar, daß das eine ein Grund von dem andern sey. Der Beweis gehet aber nur auf einen Erkenntnißgrund. In der Anwendung hingegen hat man einen solchen Grund im Sinne, der wirklich ein reeller ist, wodurch es geschehen muß, daß man auf die wunderlichsten Sätze verfällt. Man sehe hiervon J. E. Grunnerus Beurtheilung der vorherbestimmten Uebereinstimmung. Sonst kann meine Vorrede zu Bechtolds seiner Abhandlung von dem Vorherwissen Gottes gelesen werden. Was ich von dem allgemeinen Zusammenhang ausgeführet habe, kann genug seyn, dem Verstande eine Richtung zur Empörung wider denselben, oder zur Genehmigung, zu geben. Damit man aber den Ton derejenigen genauer möge kennen lernen, welche eine solche feste allgemeine Verbindung in der Welt vertheidigen, wie ich beschrieben habe, so will ich aus einem neuern Schriftsteller, der sich durch den Namen Alexander von Joch verlarvt hat, einige Stellen anführen. Es sagt dieser in der Abhandlung über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen, Bayreuth und Leipzig zwente Auflage 1772. S. 12. f. f. „Alles „ist mit einander verbunden. Wenn ich „einer einzigen Fliege Ursprung und Da„seyn vollkommen verstünde, so müßte „ich die ganze Welt kennen, ich müßte „Gott seyn. Unendliche Vorbereitungen „sind von nöthen, bevor etwan eine „Wirkung sichtbar wird. Ehe ein Apfel „faulet, was gehet nicht viele Monate „vorher in ihm vor, ehe er diejenige „Beschaffenheit erhält, die wir die Fäul„niß nennen. Niemand merket sie. Bey „den Menschen aber enthält die Stunde „der Geburt schon die Bestimmungen des „Todes; der letzte Augenblick macht nur „die Veränderung erst sichtbar. Wäre „das Jahr, als Columbus gebo„ren ward, in Deutschland eine Pflau„me weniger gewachsen, so würde er „vielleicht Amerika nicht gefunden „haben. Denn es wäre der Zusammen„hang der Dinge anders worden, folg„lich nicht mehr die jezige Welt verblie„ben. So viel ist gewiß, daß wenn die „neue Welt von diesem Helden nicht ent„decket wäre, ich den Apfel nicht geges„sen hätte, welchen ich eben jezo ver„zehret. —— Ich kann dieses so klar „beweisen, als daß die Sonne am Him„mel stehet, —— nur muß ich in die„sem Beweise meinen Herrn Urgroßvater „zu einem Vordersatze machen, und dem „Leser eröfnen, daß gedachter mein Ur„anherr ehedem sein Glück zu Schiffe „gesuchet, und in diesem neuen Welt„theile viel Geld erworben hat. Nach„dem er von seiner weiten Reise zurück „in das Vaterland gekehret, hat er von „seinen gesammleten Reichthümern einen „Garten gekaufet, den ich nach Erbgangs„recht besitze. Der verzehrte Apfel war „ein Kind dieses Gartens. Wie süsse, „wie mürbe hat mir diese Frucht ge„schmeckt! Erhebe dich meine Seele! „in die elisäischen Felder und segne den „unsterblichen Schatten, daß er Amerika „erfunden. —— Man darf gar nicht „vernünfteln, sondern blos die Erfah„rung zu Hülfe nehmen, so wird man „ein wundervolles Gewebe entdecken, in „welchen Vorstellungen des Verstandes „und Handlungen der Seele sich mit „körperlichen Begebenheiten der Zeit „und des Ortes alle Augenblicke und un„aufhörlich verbinden. Um dieses in „etwas zu erläutern, will ich erzählen, „was mir selbst begegnet ist. Ich wolte „ein Haus kaufen, allein es kamen Hin„dernisse darein. Einige Zeit darnach „brannte es ab. In der Einfalt war ich „froh, daß ich es nicht gekauft hatte, „denn dachte ich bey mir, die Flammen „hätten dich um einen Theil deines Ver„mögens gebracht. Aber, o wie lächer„lich scheinet mir jezo dieser Gedanke. „Denn wenn ich nur ein wenig die Sache „überlege, so finde ich ja augenscheinlich, „daß es nicht abgebrannt wäre, wenn „ich es besessen hätte. Alles würde ja „in dem Hause anders vorgegangen und „eine ganz andere Verbindung der Sa„chen entstanden seyn. Folglich wäre es „mir sicher und gewiß nicht in die Asche „gelegt worden. Eine Magd hatte den „Brand durch Nachläßigkeit verursachet, „da sie bey unvermutheter Niederkunft „ihrer Dienstfrau des Nachts eine Wiege „vom Oberboden herunter tragen müs„sen. Hieraus sieht man, daß ich da„mals recht sehr einfältig geredet habe, „als ich sagte: O wie gut ist es, daß ich „solch

„solch Haus nicht gekaufet und das Unglück erlebet habe! Ich hatte ja, wenn ich „das Haus gekauft hätte, diese Magd nicht. „Es konnte also das Haus in der Stunde „da es brannte, mir nicht abbrennen. „Und gesetzt, es hätte die nemliche „Magd bey mir gedient, so würde ich „wenigstens, weil ich ein Junggeselle bin, „ihr eine Wiege in dieser Nacht herun- „ter zu tragen, nicht befohlen haben „u. s. w. — — Aber wie? Wenn das „Haus durch einen Wetterstrahl entzün- „det worden wäre. Auch da wäre es mir „nicht abgebrannt. Denn in allen mei- „nen Wohnungen habe ich eine eiserne „Stange, durch welche man den Blitz „von Gebäuden weg und in die Erde ab- „leitet; diese würde ich bey diesem Hause „augenblicklich angebracht haben. Aber „auch sogar, ohne diese Stange waren „andere Ausdünstungen im Hause, wenn „ich darinnen gewohnet. Es war folg- „lich eine andere Luft. Ich würde alles „haben weissen, fegen, und die Fenster „wohl einen Monat lang offen stehen „lassen. Ich bin also gewiß versichert, „daß nicht einmal der Blitz würde einge- „schlagen haben, wenn ich solches Haus „gekauft hätte. Die ganze Lage der „Dinge würde sich verändert haben.„ — Herr **Alex. Joch** hat hier freylich solche zufälligeUmstände zum Grunde gelegt, welche seiner Meynung einen Anstrich geben. Es hilft ihm aber alles dieses nicht zur Unterstützung seines Fatalismus. Denn oft kann einerley Erfolg kommen, die zufälligen Umstände mögen so, oder anders seyn. Gesetzt ich, oder **Cajus, Titius** oder **Sempronius** wären in ein Haus gezogen. Es erfolgt ein Wolkenbruch, den niemand voraus sehen konnte, welcher das ganze Haus und Mauern darnieder reißt. Kann ich wohl auch sagen, wenn ein anderer das Haus bezogen hätte, so würde der Wolkenbruch unterblieben seyn, da doch dieser eine solche Begebenheit seyn kann, die von andern Quellen und Ursachen herrühret, als von den Bewohnern des Hauses u. s. w. Zudem ist die Veranlassung und die wirkende Ursache gar sehr verschieden, so sehr auch der in das Joch gespannte Verfasser sich §. 13. bemühet, diesen Unterschied zu entkräften. Man muß hierbey dasjenige nachlesen, was ich bey dem Artikel: *Fatum* ausgeführet habe.]

Nichts,

Dasjenige, das eine Wirklichkeit, oder Existenz nicht hat, pflegt man nichts zu nennen. Man sagt daher: ex nihilo nihil fit, aus nichts kann nicht etwas werden, welches eine der größten Wahrheiten, wenn es de caussa materiali verstanden wird; wollte man es aber von der caussa efficiente, die mit einer unendlichen Kraft, oder Allmacht begabet ist, annehmen, so ists falsch, wie **Buddeus** in thesibus de atheismo et superstitione cap. 2. §. 10. wohl angemerket. Denn wenn dieses auch auf Seiten Gottes wahr wäre, so könnte er nicht allmächtig seyn, indem eben dadurch, daß er aus nichts nicht etwas herfürbringen könne, seine Macht eingeschlossen sey und Schranken habe, folglich sey sie keine Allmacht. Die alten heydnischen Philosophen nahmen diesen Satz schlechterdings als wahr an, woraus sie denn schlossen, daß die Materie allezeit gewesen sey, und zu derselben eine nothwendige Existenz gehöre, welches das Centrum aller heydnischen Atheisterey war, wie **Jacob Thomasius** de Stoica mundi exustione, und **Wolf** de manichaeismo ante Manichaeos erwiesen. Man lese auch nach **Hebenstreit** in philos. prim. p. 105. und **Clauberg** in ontosoph. p. 585. opp. philosophicor. [Das Wort: *Nichts* (Nihilum) wird in der weitesten Bedeutung gebraucht, wenn es einen Mangel oder Defect anzeigt. Z. E. Ein Mensch findet auf der Straße einen Lappen, den er von ferne vor etwas nutzbares hält, wie er aber solchen genauer besiehet, und findet bloße Mängel und Fehler an ihm, so wirft er ihn weg und sagt, es ist nichts. Der Mangel ist entweder ein Mangel der Möglichkeit, oder ein Mangel der Wirklichkeit. Jener wird von den Philosophen ein *Nihilum negativum*, eine **Chimäre, etwas unmögliches**, oder auch ein **Absurdum** genennt. Dieser aber heißt *Nihilum privativum*. In der Lehre von der Schöpfung wird gefragt, aus was für einem Nichts Gott die Welt geschaffen? da man antworten muß, aus einem Nihilo privativo, das ist aus einer möglichen Sache ist etwas wirklich worden. Doch findet man in verschiedenen alten Schriftstellern, daß sie die Bedeutung dieser Worte verwechseln, und dasjenige ein Nihilum negativum nennen, was ich Nihilum privativum genennt habe. Daher sagen sie, Gott hat die Welt aus einem Nihilo negativo geschaffen. **Klug** und **Carpov** haben gar sehr über die Bedeutung des Nihili negativi und privativi gestritten; solcher Streit hätte unsers Erachtens sehr kurz abgethan werden können. Inzwischen sieht man hieraus, daß man auch über Nichts weitläuftig disputiren könne. Bey dem Nihilo priuatiuo sehe ich entweder auf dasjenige, was an der Wirklichkeit fehlet, oder ich betrachte die Art und Weise, wie die Wirklichkeit geleugnet wird. In der ersten Beziehung kann theils die ganze Wirklichkeit einer Sache mangeln, theils aber nur eine wirkliche Bestimmung.

Hieraus

Hieraus entstehet die Abtheilung eines gänzlichen Nihili priuatiui, und eines Nihili priuatiui Beziehungsweise. Es waren die endlichen Dinge vor der Schöpfung der Welt ein gänzliches Nihilum priuatiuum, oder blos mögliche Dinge. Das Nihilum priuatiuum Beziehungsweise ist entweder so beschaffen, daß nur diejenige wirkliche Bestimmung der Sache fehlet, welche zur Absicht derselben erforderlich ist, oder es fehlet die Größe, das ist, die Sache ist so klein, daß sie in Vergleichung mit andern Dingen vor nichts zu achten ist. Das erstere wird Nihilum indispositionis, Nihilum inhabilitatis, das letzte aber Nihilum comparatiue tale genennet. So ist eine verdorbene Schreibfeder ein Nihilum indispositionis. Ferner ist ein Beschnittener ein solches Nihilum zum Ehestande. Hingegen ein Sandkorn ist in Beziehung auf einen ganzen Berg ein Nihilum comparatiuum. Psalm 39, 6. wird das Wort Nichts auch so genommen, wenn es heißt, wie so gar Nichts sind doch alle Menschen, u. s. w. In der letzten Beziehung, oder, wenn ich die Art und Weise betrachte, wie die Wirklichkeit einer Sache abgesprochen wird, kann die Wirklichkeit schlechtweg, pure, wie man sagt, geleugnet werden, wenn nemlich die Sache gar nicht wirklich werden kann, und alsdenn ist es ein Nihilum negatiuum oder eine Chimäre. Es kann aber auch die Wirklichkeit beraubungsweise, priuatiue, abgesprochen werden, wenn nemlich die Sache zwar wirklich werden kann, aber doch in der That nicht wirklich ist, und dieses giebt ein privativisches Nichts. Sind nun schon wirkliche Dinge vorhanden, aus welchen begriffen werden kann, daß die mögliche Sache eine Wirklichkeit erhalten werde, oder bekommen könne, so nennen es die Metaphysici in Schulen Existens in potentia, auch Existens potentiale. Sind schon die nächsten Ursachen vorhanden, welche das Mögliche zur Wirklichkeit bringen können, so heißt es Existens in potentia proxima, wo aber nur die entfernten Ursachen da sind, so wird es Existens in potentia remota genennet. Uebrigens verdient Martin Schoock sein tract. philos. de nihilo, Gröning. 1661. gelesen zu werden. Vergleiche den Artikel: Non-Ens.]

Niederträchtigkeit,

Ist derjenige Fehler eines Menschen, da er die ihm mitgetheilten Fähigkeiten, etwas zu versuchen und sich dadurch nützlich zu machen, gering schätzet, und sich also bey allen Vernünftigen verächtlich macht. Es rühret derselbe zuweilen aus einem natürlichen; oder doch durch eine üble Erziehung eingepflanzten furchtsamen Wesen, vermöge dessen mancher etwas zu unternehmen sich nicht entschliessen kann, und sich daher weniger zutraut, als doch seine Kräfte zulassen. Zuweilen aber liegt ein purer Eigensinn zum Grund, mit dem sich die wollüstige Bequemlichkeit verbindet.

Nach Ehr und Ruhm streben, ist zwar nicht schlechterdings was löbliches, zumal da solches auch ohne Grund und mit Verachtung anderer geschehen kann, welches die unvernünftige Ehrbegierde ist; aber auch niederträchtig seyn, ist was tadelhaftes, angesehen ein Mensch bey solcher Gemüthsdisposition sich keinesweges bemühet, Gott und der Welt rechtschaffene Dienste zu thun, wozu er doch verbunden ist. Ein Vernünftiger sucht dahero weder hochmüthig, noch niederträchtig zu seyn, sondern befleißiget sich der Bescheidenheit.

Nieren,

Sind fleischige röthliche Theile, so zu beyden Seiten unter der Leber und Milz inwendig auf den Lendenmäuslein liegen. Ihr Wesen bestehet aus vielen Adern und Drüslein, aus welchen die Harngänge entspringen, welche das salzige Wasser von dem Geblüte scheiden und zu der Harnblase abführen. Die weitere Ausführung gehöret in die Anatomie, von deren Scribenten man außer andern Heister in compend. anat. pag. 80. lesen kann. Des Bellini de structura renum obseruatio anatomica et Borelli de illorum vsu iudicium ist zum andernmal besonders zu Strasburg 1664. herausgekommen. Von einer andern Edition, zu Leyden 1711. lese man das journal des sçavans 1711. aug. p. 181. [Man hat vorhin geglaubt, daß die Nieren aus lauter Drüsen bestünden, es hat aber Hr. Ruysch entdecket, daß sie aus einer unbeschreiblichen Menge solcher kleinen Gefäßlein zusammengesetzt sind, deren Diameter so klein ist, daß sie kein Blutkügelgen mehr durchlassen, und also Haarröhrgen vorstellen, in welche nur das flüßigste von dem Blute hineindringen kann, welches in die Höhle der Nieren, Peluis genannt, gebracht wird, und ferner aus derselben durch die Haargänge, vreteres, in die Blase herunter fließet. Mehreres siehe in Joh. Heinr. Schütte Anthropotheologie S. 153. f. auch hat man Fälle, wo die Nieren versteinert oder verbeinert worden, wovon Profess. Titius in dem 20sten Band der hamburg. Magazins S. 3 = 19. gelesen werden kann.

[Niesen,]

[Bestehet in der Handlung, da sich ein Mensch gedrungen siehet, nachdem das Einziehen des Athems ein wenig aufgehalten worden, die Luft aus dem Munde und der Nase gewaltig und mit einem starken Laut auf ein oder mehrmal auszustoßen. Die Reizung geschiehet in der Nase durch starke Flüsse, oder durch einen flüchtigen Geruch, auch wohl durch die kalte Luft oder durch auffallende Sonnenstralen. Die Gewohnheit, daß man den Niesenden, Gott helf, zurufet, wird von einer im Jahr Christi 150. grassirenden Krankheit hergeleitet, in welcher die Menschen niesend starben. Andere leiten solche von einer Pest her, die im Jahr 581. in Rom gewütet hat, woben die Kranken auch genieset, aber auch bald darauf verstorben sind. Man sehe **Dieterich** in latieo Hypocrat. pag. 1081. **Cardan** L. V. Aph. Hipp. **Kircher** de Peste sect. I. cap. 10. pag. 118. **Diemerbrök** de Peste L. 1. cap. 15. p. 128. und in Scholio pag. 133. wie auch L. IV. Hist. 18. p. 371. behauptet, daß das Niesen in der nimwegischen Pest, ordentlich ein Vorbot des Todes gewesen. Daß aber der Zuruf: Gott helf, älter sey, erhellet aus verschiedenen Schriftstellern. Nach der Meynung des Rabbi **Eliesers** sollen die Leute schon vor den Zeiten des Patriarchens Jakobs ihre Seelen durch Niesen aufgegeben haben, daher man schon dazumal glückwünschende Zurufe gethan habe. Bey den Griechen wurde das Niesen hochgeschätzet, und grüßete man die Niesenden mit gebogenen Knien. **Athen. Dipnosoph.** L. II. cap. 27. **Dempster** in Rosin. pag. 446. Man rief den Niesenden zu: Ζεὺς σῶσι, Iupiter saluet. Sie hielten das Niesen bey den Opfern vor ein Zeichen, daß die Opfer den Göttern angenehm wären. **Alexand. ab Alexand.** Dier. gen. L. II. cap. 26. p. 102. Auch die Römer begrüßeten einander bey dem Niesen. **Plinius** und **Apulejus** fragten schon cur sternutantes salutentur? Siehe **Plinius** Hist. nat. L. 28. cap. 2. p. 500. **Taubmann** comment. ad Plaut. Comoed. Epidic. Act. 1. Sc. 1. p. 473. Bey dem Pöbel giebt es manchen Aberglauben bey dem Niesen, wenn man Frühmorgens nüchtern nießet, soll man glücklich seyn, wenn man Montags nieset, soll man die ganze Woche Glück haben, u. s. w. Wenn bey dem Schlage oder in Lungenkrankheiten sich ein Niesen einstellet, so ists ein gefährlich Zeichen. **George Baglív** Prax. med. p. 19. Wie das Niesen geschiehet, und wie es durch einen Druck auf die innern Augenwinkel auf einmal gestillet werde, davon kann das hamburgische Magazin in 11 Band S. 23. 29. 413. gelesen werden.]

Non-Ens,

Wird in der Metaphysik oder Ontologie, erstlich im engern und eigentlichen Verstande vor eine solche blos eingebildete Sache genommen, die durchaus niemals seyn kann, z. E. ein tugendhaftes Laster, eine selige Verdammniß; hernach im weitern Sinn, da man unter die Non-Entia rechnet: 1) die entia rationis das ist, solche Sachen, die nur in den menschlichen Gedanken bestehen; außer denselben aber nirgendswo angetroffen werden, und wirklichen Sachen, die vorhanden sind und ihre Existenz haben, entgegen stehen, z. E. ein güldner Berg, ein Schloß in der Luft: 2) die entia potentia, oder solche Dinge, die zwar noch nicht wirklich da sind, wie die entia actu, aber gleichwohl da seyn können, und ihre Existenz haben werden, z. E. eine Rose im Winter; 3) die negationes so wohl puras, wenn eine solche Eigenschaft nicht da ist, die auch an der Sache nicht pflegt, noch kann da seyn, z. E. der Verstand in Ansehung des Steins; und wenn eine bloße Verneinung einer Sache angedeutet wird, z. E. non-homo, non-leo; als priuatiuas, wenn an einem Dinge etwas mangelt, das es billig an sich haben solte; z. E. die Blindheit im Auge, die Krankheit am Leibe; oder an sich haben könnte, z. E. eine gewisse Gestalt an einem Stein. Einige brauchen das Wort nihilum als ein gleichgültiges Wort vor das Wort non-ens, s. **Scheiblers** opus metaph. pag. 52. **Velthems** institut. metaph. pag. 1. cap. 1. §. 6. 7. sqq. **Hebenstreits** philosoph. prim. pag. 83. sqq. **Clericum** ontol. cap. 1. **Chauvins** lexic. philos. pag. 438. ed. 2. So klingt die Lehre nach der gemeinen Metaphysik; die aber nicht nur dunkel und verworren; sondern auch in einigen Stücken einfältig heraus kommt. Denn wie man überhaupt keine Beschreibung von dem Non-Ente machet; also hat man sich um keinen rechten Grund der Eintheilung bekümmert, und ist auf solche Gattungen gefallen, die in der That nichts heißen, wie z. E. die so genannten negationes purae in der That bruta vocabula, Wörter, bey denen man keinen Begriff haben kann, sind. Ein Non-Ens ist was, das keine Wirklichkeit, oder Existenz hat, und ist eben das, was man sonst nichts nennet, davon wir oben gehandelt. Solches ist entweder was unmögliches, welches etwas widersprechendes in sich

hält, dergleichen man sich nicht einmal fürstellen kann; oder was mögliches, welches nichts widersprechendes in sich fasset, und daher ob es wohl wirklich nicht da, doch wohl da seyn könnte; oder was vermuthliches, wenn aus dem Zusammenhang der Umstände einer wirkenden Ursach wahrscheinlich geschlossen wird, daß etwas kommen und seine Existenz erhalten werde, die aber noch nicht da, wenn solche Vermuthung geschiehet. So verhält sich die Sache in Ansehung der Natur selber; was aber unsere Gedanken betrift, wenn wir uns was vorstellen, das auf solche Art, wie die Vorstellung geschicht, wirklich nicht anzutreffen, dergleichen Dinge entia rationis heissen, davon ist im Artikel von der Abstraction und Erdichtung gehandelt worden. [Es ist der Artikel: Nichts zu vergleichen.]

[Nominales,]

[Ist der Beyname einer von denen zwey Hauptsecten, darein sich die Scholastici, oder Weltweisen mittlerer Zeiten getheilet, und die den sogenannten Realibus entgegen gesezt war. Der Grund dieser Benennung und der ganzen Zwistigkeit beruhete auf der Frage: ob die vniuersalia, oder die allgemeinen Begriffe der Dinge außer dem Gemüthe des Menschen wirklich existirten, oder nicht? Jenes behaupteten die Reales; das leztere aber die Nominales, welche diese Begriffe vor bloße Worte und Namen ausgaben. Die erstere Meynung war von dem Aristotele an beständig in den Schulen beybehalten worden, bis Rucelinus, ein Engländer, gegen das Ende des 11ten Jahrhunderts dieselbige zuerst verließ, das Gegentheil zu Paris öffentlich lehrete, und also der erste Stifter von der Secte der Nominalium wurde. Sein Schüler Abälardus pflanzte vor seine Person diese Lehre eifrig fort; sie ward aber von der gegenseitigen Parthey dergestalt angefochten und unterdrücket, daß sie mit dem Tode Abälardi beynahe gänzlich unterging. Doch half ihr um das Jahr 1320. Guilielmus Occam, gleichfalls ein Engländer, mit Macht wieder auf, daher er auch von seinen Anhängern den Beynamen Doctoris inuincibilis, des unüberwindlichen Lehrers, verdiente. Er breitete sie auch nachgehends in Frankreich und Deutschland aus, ob wohl mit ungleichem Fortgange. Denn Ludwig XI. König von Frankreich, verdammte die Nominalisten, und alle ihre Sätze und Schriften An. 1473. in einem öffentlichen Edict, und relegirte sie von der Universität Paris. Hingegen auf den deutschen Akademien, Wien, Heydelberg, Erfurt, Tübingen ꝛc. behielten die Nominalisten die Oberhand, und wurden auf denen beyden leztern selbst Lutherus und Melanchthon in diesen Lehren unterrichtet. Nach der Zeit ist ihr Name fast gar verloschen. Ihre Widersacher nennten sie auch zuweilen Terministas, verbales, Connotatistas, und zum Spotte Tyrones, dagegen sie selbst Veterani heißen wollten. In Jacobi Thomasii orationibus varii argumenti p. 241. sq. stehet eine kurze Historie der Nominalium. Man sehe auch Jacob Bruckers historiam crit. phil. und Tribbechovium de doctoribus scholasticis.]

Nordschein,

Ist ein besonderes Feuerzeichen, welches man sonderlich von 1676. vielfältig wahrgenommen, wie in den actis erudítor. 1716. p. 357. weitläuftig erzählet, auch daselbst p. 365. Herrn Wolfens Gedanken von dem ungewöhnlichen Phänomeno recensiret worden, der zugleich in den Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 334. sq. die Sache kurz und deutlich vorträget und erkläret. [Wenn brennbare oder schweflichte Theilgen in der Luft sich reiben und vermischen, so kann dadurch eine Entzündung entstehen, und erfolgt bald ein Schein, bald eine Flamme, bald ein Licht ohne merkliche Wärme, bald aber ist damit Wärme und Hitze verbunden. Die entzündeten Dünste in der Luft, welche keine starke Flamme geben, geben Nordlichter. Einige bestehen in einem ruhigen Scheine, und heißen stille Nordlichter. Andere sind in einer stärkern und wallenden Bewegung, und werden flammende Nordlichter genannt. Sie mögen eben dasjenige seyn, was die Alten den flammenden Himmel genennt haben. Weil die Nordlichter ihren Sitz in der nordlichen Gegend des Himmels haben, so ist daher ihr Name entstanden. Von der Aehnlichkeit des electrischen Lichts mit dem Nordlichte kann das Hamb. Mag. 3 B. S. 565 f. gelesen werden. Daß die Dünste des Nordscheins dem Phosphoro ähnlich sind, zeigt Krüger in seiner Naturlehre S. 766, §. 575. Uebrigens sind folgende Schriften hierbey zu bemerken. Traité physique et historique de l'aurore boreale, par Mr. de Mairan. a Paris 1754. Eclaircissemens sur le traité physique et historique de l'aurore boreale, etc. par Mr. de Mairan in den Mem. de l'acad. roy. des sc. 1748. p. 363. Jo. Henr. Winkler coniectura de vi electrica vaporum solarium in lumine boreali. Lips. 1763. 4. Peter Wargentins Geschichte der Wissenschaften vom Nordscheine; in dem schwed. Abhandl. 1752. S. 169. 1753. S. 85. Thorb. Bergmann von der Höhe des Nordlichtes, in den schwed. Abhandl. 1764. S. 200. 257. Beobachtungen und Muth-

Muthmaßungen über die Nordlichter, von J. E. B. Wiedeburg. Jena 1771. 8.]

Noth,

Bedeutet einen solchen unglücklichen Zustand des Menschen, daß man sich nicht wohl daraus reißen kann. Sie wird in verschiedener Absicht eingetheilet, als 1) in Ansehung der Grade sey sie entweder eine geringe, oder eine größere, oder eine äußerste; 2) in Ansehung der Sachen, weswegen man sich darinnen befindet, hätte man eine Noth der Ehrlichkeit, der Sicherheit und Bequemlichkeit; 3) in Ansehung des Subjects wäre sie entweder eine gemeine, oder eine privat Noth, s. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exercit. 5. §. 14. p. 233. Es ist aber diese Eintheilung so ordentlich nicht abgefasset. Denn da man die Noth nicht nach der Einbildung und den Affecten der Menschen abzumessen hat, so ist einmal die geringe Noth vor keine Noth anzusehen; diejenige aber, welche man necessitatem grauem, oder große Noth nennet, ist eben das, was in der andern Abtheilung necessitas commoditatis, heißet, weil man dabey noch einige Mittel zu seiner Rettung wiewohl mit großer Incommodität hat; und was man sonst necessitatem integritatis nennet, das ist die äußerste Noth, wenn nur noch ein einziges Mittel vorhanden, dadurch man sein Leben erretten kann. Auf solche Weise darf man die Noth nur in die Noth der Sicherheit und der Bequemlichkeit eintheilen, davon jene die äußerste, diese aber die große ist. Man lese zugleich Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 124. nach.

Nothpfennig,

Man verstehet dadurch einen Vorrath, damit man sich im Fall der Noth helfen kann. Ein solcher Nothfall ist eine solche Zeit, da man zwar Geld brauchet; aber nicht gleich erwerben kann, wenn man etwa krank ist; oder durch andere Hindernisse unvermögend wird. Auf einen Nothpfennig bedacht zu seyn, erfordert die Klugheit, nach der wir nicht bloß auf die gegenwärtige Umstände unsers Glücks sehen; sondern auch auf die künftige zurück denken und uns bey Zeiten auf selbige verwahren müssen. Gesetzt, daß solche Zufälle nur möglich; so muß man auch bedenken, daß die Mittel, die wir dawider anwenden, sehr leicht sind und nur darauf ankommen, daß wir die Sparsamkeit lernen.

Nothrecht,

Das Recht der Noth ist dasjenige, was sonst, im lateinischen fauor necessitatis genennet wird. Das Wort fauor bedeutet hier die Freyheit wider ein Gesetz zu handeln. Die Noth aber pflegt man in verschiedene Arten einzutheilen, und unter andern in die Noth der Ehrlichkeit, der Sicherheit und der Bequemlichkeit zu unterscheiden, s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 124. und Hochstetter in colleg. Pufend. exercit. 5. §. 14. p. 233. Indem hier die Rede von der Noth der Sicherheit ist, die das Leben betrifft, so daß wir entweder umkommen, oder wider ein Gesetz handeln müssen, so ist fauor necessitatis, oder das Nothrecht nichts anders, als diejenige Freyheit, die man wider ein Gesetz zu handeln hat, damit man in der äußersten Noth sein Leben erhalte. Man pflegt zu sagen: Noth hat kein Gebot; wenn wir aber gründlich und ordentlich erkennen wollen, wo und aus welchem Grund solche Freyheit statt habe, so müssen wir hierinnen mit Unterschied in Ansehung der göttlichen und menschlichen Gesetze reden. Was die Menschengesetze betrifft, so fragt sichs: ob selbige eine so starke Verbindlichkeit haben, daß man ihrentwegen im Fall der Noth das Leben daran setzen müsse? wozu man allerdings ja sagen muß, wenn die hohe Obrigkeit solches ausdrücklich im Gesetz eingerücket, indem dieses die Wohlfahrt des gemeinen Wesens erfordert, vor welche alle Glieder auf bedürfenden Fall das Leben in die Schanze zu schlagen, verbunden sind, z. E. wenn ein Soldat Befehl hat, von seinem Posten nicht zu weichen, es mag kosten, was es wolle, so darf er selbigen nicht verlassen, müßte er auch das Leben darüber einbüßen, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 1. cap. 4. §. 7. Außer diesem Fall ist die Noth an kein Gesetz gebunden, welche darinnen eine Ausnahme macht, weil der gemeine Nutzen in dem Nutzen einzelner Personen bestehet, und ordentlich dem gemeinen Nutzen durch Erhaltung einzeler Personen mehr gedienet ist, als durch Observanz eines Gesetzes, wie Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 131. redet; oder wie Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 23. §. 5. sagt, weil die menschlichen Gesetze alsdenn erst eine Kraft hätten, jemanden zu verbinden, wenn sie erst der menschlichen Natur gemäß wären, nicht aber, wenn sie eine Last auflegten, welche mit der menschlichen Vernunft und Natur gänzlich streite; oder wie Pufendorf de iure nat. et gentium lib. 2. cap. 6. §. 2. die Ursache angiebt, weil die Gesetzgeber durch menschliche Gesetze der Menschen Wohlfahrt oder Bequemlichkeit hätten befördern wollen, so hätten sie ordentlich die Zärtlichkeit der menschlichen Natur vor Augen gehabt, und daß der Mensch nicht unterlassen könne, dasjenige,

jenige zu meiden und abzuwenden, was zu seinem Verderben gereiche. In den göttlichen Gesetzen pflegen die Moralisten also zu verfahren, daß sie einen Unterschied unter den Gesetzen machen, welche die Pflichten gegen Gott vorschreiben, und unter denen, so auf die Pflichten gegen den Nächsten gehen. Die ersten sind entweder Gebote, oder Verbote. Jene weichen der Noth, daß man sie mit gutem Gewissen unterlassen kann, indem wir im Stande seyn müssen, daß wir sie halten können, welches Vermögen aber durch die Noth aufgehoben wird, z. E. das göttliche Gebot heißt: du sollst den Sabbath feyern; wenn nun jemand krank ist, so hat hier fauor necessitatis statt, daß er sich kein Gewissen machen darf, wenn er nicht in die Kirche kommt, indem er sich nicht im Stande befindet, dem göttlichen Gesetze nachzukommen. Ein Exempel haben wir 1 Maccab. 2. v. 41. da die Juden beschlossen, am Sabbath sich wider ihre Feinde zu wehren. Die Verbote hingegen, so die Pflichten gegen Gott angeben, darf man niemals überschreiten, die Noth sey so groß, als sie immer wolle, weil bey deren Beobachtung von einem Menschen weiter nichts verlangt wird, als daß er etwas unterläßt, welches er allezeit thun kann, folglich wenn ein Christ z. E. unter den Heiden wäre, und man legte ihm auf, er sollte entweder sterben, oder die Götzen anbeten, so muß er lieber sterben, als das göttliche Verbot übertreten; es wäre denn das Verbot ein willkührliches Gesetz, daher David das Verbot, die Schaubrodte zu essen, ohne Sünde überschritt, 1 Sam. cap. 21. v. 6. Gleichergestalt leiden die Gebote in den Pflichten gegen andere bey der Noth eine Ausnahme, z. E. das Gebot ist, daß ich meinem Nächsten beystehen soll; wenn aber der Fall ist, daß ich entweder oder mein Nächster Hungers sterben müsse, so bin ich nicht verbunden, mich demselbigen nachzusetzen; bey den Verboten aber ist auf mancherley Unterschied zu sehen, als erstlich, wo die Noth herrühre, ob sie von Gott, oder anderer Menschen Bosheit herkomme? ingleichen ob die Bosheit der Menschen vornehmlich auf den Tod des andern; oder auf die Uebertretung des Gesetzes abziele? und ob das Mittel zu entgehen vom natürlichen Triebe, oder von der Menschen Bosheit an die Hand gegeben werde? Wenn also die Noth von der Bosheit der Menschen kommt, so, daß man nur des andern Tod sucht, das Mittel aber, selbiger zu entgehen, vom natürlichen Triebe gleichsam angeboten wird, so kann man sich dessen bedienen, ob es sonst von Gott verboten, weil man doch nicht wissen kann, daß Gott über sein Gesetz so scharf halten wolle, daß der Menschen Bosheit sich desselbigen zu Nutzen mache, und da überdieß der Trieb, dem man folget, natürlich ist, so ist er von Gott. In Betrachtung dessen kann ein Jude mit gutem Gewissen Schweinefleisch essen, welches er vor verboten hält, wenn ihn ein Tyrann in solche Noth setzte, daß er selbiges entweder essen, oder sterben sollte, und der Tyrann nur die Absicht hatte, ihn verhungern zu lassen. Wenn uns aber die Bosheit der Menschen ein Mittel zur Rettung aus der Noth darbeut, z. E. man sollte einen entweder todt schlagen; oder man wollte einem sonst in der Hungersnoth nichts zu essen geben, so darf man selbiges nicht annehmen, weil die Absicht darunter ist, daß man das göttliche Gesetz überschreiten soll. Um so viel weniger darf man bey der alleräußersten Noth ein Haar breit vom Gesetze abweichen, wenn uns die Menschen in eine Noth stürzen, und nur die Absicht haben, uns zur Sünde zu verführen, z. E. siehet der Jude, daß der Tyrann nur suchet, ihn dahin zu bringen, daß er wider sein Gewissen handeln, und Schweinefleisch essen möge, so muß er lieber sterben, als darein willigen. Im Falle die Noth von Gott herrühret, z. E. bey grossen Landplagen, bey Hungersnoth, Wasserfluthen, Feuersbrünsten und dergleichen, so darf ein Mensch die Mittel gebrauchen, welche ihm die Natur an die Hand giebt. Hieraus lassen sich diese streitige Fragen entscheiden, als: wenn man mit jemanden in Lebensgefahr geriethe, da beyde verderben müssen, ob man den einen verlassen, oder ihn von sich stoßen könne? z. E. es wolite sich jemand auf das Bret nach erlittenem Sturme in der See, oder auf das Pferd nach der Schlacht, darauf ich sitze, und welches nicht zwey ertragen konnte, setzen, ob ich selbigen wegstoßen könnte, wenn ich gleich sehe, daß er sterben muß? ingleichen: ob man in Gefahr einen übern Haufen stoßen könne, der uns im Wege stehet, wenn wir nicht anders aus der Gefahr kommen könnten, ob einer schon ein großes Unglück davon zu gewarten? ferner: ob man bey der äußersten Noth sich eines Rechts über des andern Güter anmaßen könne, daß man ihm selbige entweder gar wegnehme oder doch verderbe, als wenn man in Feuersbrunst des andern Haus niederreißt. Man lese von dieser Materie nach unter den Alten den Ciceronem de orator. lib. 1. cap. 56. von den Neuern Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 6. und andern Stellen, Kulpisium in colleg. Grotiano exerc. 3. §. 5. Willenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 1. cap. 1. §. 26. 27. nebst seinen andern Auslegern, Pufendorf de officio hom. et ciu. lib. 1. cap. 5. §. 18. und in iur. nat. et gent. lib. 2. cap. 6. mit denjenigen, die darüber

über Anmerkungen verfertiget, Seldenum in iure nat. et gent. iuxta discipl. ebraeorum lib. 6. cap. 7. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 123. sqq. Buddeum in instit. theol. mor. part. 2. cap. 3. sect. 3. §. 21. Glasey in dem Vernunft- und Völkerrechte p. 336. sqq. Schmid in disput. de fauore necessitatis, Leipzig 1699. [Wenn man wegen Noth oder Collision gedrungen ist, ein Gesetz zu übertreten, so heißt es fauor necessitatis. Ist die Collision aber so groß, daß ich zu Rettung meines Leibes und Lebens, oder was demselben gleichgeschätzt wird, ein Gesetz verletzen und mich gewaltsam und mit Tödtung des Feindes vertheidigen muß, so ist es moderamen inculpatae tutelae, oder die Nothwehr. Es giebt auch Lehrer des Naturrechts, welche fauorem necessitatis eine Verletzung eines Gesetzes, in einer sich eingebildeten Collision, nennen, und meynen, es hieße eben deswegen fauor Gunst, weil man in solchem Falle einige Gunst vom Richter verlangen könnte, da man doch nicht mit Vorsatz unrecht gehandelt hätte, indem man sich eine Collision gedacht habe, obschon solche ungegründet gewesen. Handelte ich hingegen in wahrer Collision, so brauchte ich keiner Gunst des Richters, sondern ich könnte auf mein Recht provociren, weil ich in der wahren Collision ein Gesetz verletzen mußte, um das größere Uebel zu entfernen. Da aber die Herleitung der Worte kein hinreichender Grund ist, die Bedeutung derselben zu bestimmen, so thut man wohl am besten, man nennet fauorem necessitatis denjenigen Zustand, in welchem man wegen wahrer Collision oder Noth genöthiget ist, wider eine sonst verbindliche Regel zu handeln. Denn so wird das Wort nach dem Redegebrauche genommen. Es verdient Hr. von Real in der Staatskunst T. III. S. 434-445. gelesen zu werden. Vergleiche auch Joh. Chr. Claproths Versuch vom Nothrechte oder fauore necessitatis. Diese Schrift stehet in seiner Sammlung jurist. philos. und crit. Abhandlungen. 3 St. 3 Abth. Chr. Wilh. Löber diss. de imputatione actionum ex ebrietate fluentium. Ien. 1714. Martin Herbst de moralitate eius, quod metus caussa factum est, Ien. 1678. Aug. Leyser diss. de metu. Helmst. 1717. und Meditat. ad ff. LVIII. specim. Hopffer de culpa agentium ex ira, Tubing. 1677. Io. Volckm. Bechmann diss. de poena et iure ebriorum. Ien. 1673. Joh. Frid. Bracht de iure paupertatis in casu necessitatis. Ien. 1719. Ahasv. Fritsch praesidium necessitatis contra legem, seu de iure necessitatis. Ien. 1661. Io. Frid. Treiber diss. de aggrauatione delictorum. Ien. 1668.]

Nothwehr,

Wir haben hier eine Materie für uns, darüber in den neuern Zeiten, nachdem die natürliche Rechtsgelehrsamkeit in einen bessern Stand gesetzt worden, die Moralisten vieles disputiret, daher wir alles in richtiger Ordnung zusammen fassen, und fünf Stücke betrachten wollen; erstlich den Grund der Nothwehr; vors andere die Beschaffenheit derselbigen, und worauf eigentlich der Streit ankomme? drittens die Schranken, darinnen sie sich befinden muß, wenn sie untadelhaft seyn soll; viertens: ob sie alsdenn nur erlaubt, oder auch geboten? und fünftens werden noch einige besondere Fragen zu erörtern seyn.

Erstlich haben wir uns den Grund der Nothwehr zu zeigen vorgenommen, welcher in dem göttlichen Gesetze, das uns die Erhaltung des Leibes und Lebens anbefehlt, lieget. Dieses Gesetz ertheilet den Menschen unterschiedene Rechte, daß er sich auch der Mittel bedienen darf, wodurch der Endzweck zu erhalten, worunter auch das Recht gehöret, sich und das seinige wider alle unrechtmäßige Gewalt zu beschützen, und denjenigen, der ihn gewaltsamer Weise angreift, mit Gewalt abzuhalten. Das Vornehmste, das wir zu schützen haben, ist unser Leben, und weil der Fall kommen kann, daß solches nicht anders, als mit Entleibung dessen, der uns anfällt, geschehen kann, solches aber mit dem Gesetze, das dem Nächsten zu beleidigen verbietet, zusammen stößt, so ist daher viel Streitens entstanden, was auf solchen Fall zu thun und recht sey?

Es ist also vors andere accurat voraus zu setzen: worauf eigentlich die Streitfrage ankomme? bey welcher auf drey Stücke zu sehen, auf die Beschaffenheit der Vertheidigung selbst; auf diejenigen, gegen welche man sie braucht, und auf die Absicht, die man dabey hat. Die Vertheidigung, die man hier selber vornimmt, ist eine gewaltsame Nothwehr, die mit der Tödtung des anfallenden Feindes verknüpft ist, und dadurch ich mich aus der Lebensgefahr zu reissen suche. Denn wenn die Beschützung ohne Verletzung desjenigen, der einem Schaden zufügen will, geschiehet, so hat es damit seine Richtigkeit, daß solches zugelassen sey, s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 80. oder wenn man sich wider das Unrecht durch Hülfe der Obrigkeit schützet, so hat auch dieses seine geweiste Wege, indem die Obrigkeit zu dem Ende eingesetzt, daß sie den Unterthanen Hülfe schaffen soll, wenn man selbige nur nicht aus Rachgierigkeit suchet, als welches der Heiland Matth. cap. 5. v. 39. 40. verboten.

In Ansehung der Personen, gegen welche die Nothwehr zu gebrauchen, ist weiter zu merken, daß selbige wider diejenigen, an deren Erhaltung der Republik viel gelegen, nicht statt finde. Denn da in solchem Fall die beyden natürlichen Gesetze zusammen stoßen, daß man sein Leben erhalten und niemand beleidigen soll, so muß eins dem andern weichen, und zwar geht die Erhaltung seiner selbst für, wenn zwischen beyden Personen eine Gleichheit vorhanden, daß an einer so viel, als an der andern gelegen, und also hier heist: amor incipit a se ipso; wofern aber an der Person desjenigen, der den Anfall thut, der Republik mehr gelegen, so hat das Gesetz, niemand zu beleidigen, den Vorzug, und zwar aus der Ursache, weil das gemeine Beste dem Privatnutzen vorgehen muß. In Betrachtung dessen ist es unrecht, wider den Landesherrn, wenn er uns anfällt, eine gewaltsame Nothwehr vorzunehmen, wie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 9. wider den Spanier Ferdinand Vasquez lib. 1. controuers. illustr. 18. bewiesen. Die Person des Landesherrn ist heilig, an der man sich nicht vergreifen kann, und ob sie wohl unrecht thut, wenn sie einen Unschuldigen anfällt, so ist doch dieses Verbrechen, welches wider eine Privatperson vorgenommen wird, nicht so beschaffen, daß ein Fürst dadurch aufhöre ein Fürst zu seyn, indem ihn das noch zu keinem Tyrannen machet, wovon nebst den Auslegern des Grotii Vitriarius in instit. iur. nat. et gent. lib. 2. cap. 2. quaest. 17. 18. Hochstetter in colleg. Pufend. exerc. 5. §. 4. p. 475. und Thomasius in iurisprudent. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 88. sqq. nachzulesen sind. Hat der Beleidiger eine geringere Herrschaft, so ist der Beleidigte entschuldiget, wenn er sich von seinem Herrn, oder Vater, u. d. g. umbringen läßt; wofern aber die hohe Herrschaft mit der geringsten zusammen kommt, z. E. wenn ein Soldat von seinem Vater, der dem Feinde dienet, angegriffen wird, so hält man auch dafür, daß in solchem Falle dem Sohne die gewaltsame Gegenwehr nicht nur erlaubt; sondern er auch ceteris paribus, das ist, wenn der Sohn ihn bey der Schlacht nicht aufsuchet, dazu verpflichtet sey. Endlich die Absicht, die man dabey zu führen hat, betreffend, so widersetzet man sich dem Anfalleden nicht um des Verbrechens willens; sondern damit man sich vertheidige und etwas thue, was dem allgemeinen Triebe aller lebendigen Geschöpfe gemäß. Denn wenn jenes wäre, so nähme man eine Strafe und nicht eine Schutzwehre für, welches gleichwohl nicht angehet, weil die Macht zu strafen für die Obrigkeit gehöret, auch dabey nöthig ist, daß die Sache vorher untersuchet werde. Nach diesem Grundsatze kann man sich auch wider einen Rasenden, wenn er einen anfällt, mit Gewalt wehren, da sonst bey solchen Leuten keine Zurechnung statt findet, und daher die Strafe wegfällt; wie nicht weniger, wenn uns einer in der Flucht, da wir das Leben zu retten suchten, aufhalten wollte, z. E. man müßte über eine schmale Brücke, oder Steg laufen, und es käme uns jemand entgegen, der uns aufhielte, so kann man ihn hinunter stoßen. Denn wäre gleich ein solcher armer Mensch unschuldig, so antwortet man doch ganz recht, daß das Vertheidigungsrecht nicht aus dem Verbrechen eines andern komme, indem man hier nicht drauf siehet, ob jemand schuldig; oder unschuldig; sondern aus dem Triebe sein Leben zu erhalten. Man sehe, was Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 3. und die, so ihn ausgeleget, davon geschrieben, nebst Hochstettern in colleg. Pufend. exerc. 5. §. 4. p. 224. Auf solche Art wird die Frage eigentlich so abgefasset: ob man die Nothwehr wider einen, der uns anfällt, und an dem nicht mehr, als an uns gelegen, brauchen, und sich mit dessen Entleibung schützen könne? Sehen wir die Sache nach der Vernunft an, so findet sich keine Ursache, warum der, so angefallen wird, lieber das Leben dessen, der ihn anfällt, als sein eigenes sollte zu erhalten suchen. Der Fall ist so, daß einer von beyden sterben muß; da nun der Beleidiger nicht besser, als ich, auch noch in der Schuld ist, daß er mich anfällt, und sich also selber zuzuschreiben hat, wenn er sterben muß, so hat der Beleidigte keine Obligation, mehr auf dessen, als sein eignes Leben zu sehen. So kann auch niemand das Widerspiel aus der Schrift darthun, die vielmehr diese Meynung bestätiget. Denn es sagt Christus, man sollte seinen Nächsten als sich lieben, vermöge welchen Ausspruchs man nicht schuldig ist, seinen Nächsten mehr, als sich zu lieben; welches aber geschähe, wenn man dessen Leben dem seinigen vorzöge.

Doch muß solche Nothwehr in untadelichen Schranken bleiben, welches eben das moderamen inculpatae tutelae ist, davon wir nun drittens zu handeln haben. Es ist hier die Frage: wenn die gewaltsame Nothwehr ihren Anfang nehmen und wo sie aufhören soll, oder wie man sonst redet: welches der terminus a quo und der terminus ad quem? wobey man den Unterschied unter dem bürgerlichen und natürlichen Stande vor Augen haben muß. In dem bürgerlichen Stande geht sie an, wenn die Gefahr augenscheinlich und so beschaffen, daß man nicht fliehen, und also die Obrigkeit nicht um Hülfe anrufen kann, folglich so lange man, sich

sich entweder mit der Flucht retten; oder andere Leute um Hülfe rufen; oder auf andere Weise aus der Gefahr kommen kann, da hören die Gerichte nicht auf, daß man sich also mit dem moderamine inculpatae tutelae nicht schützen kann. Aus diesem folgt auch, daß so bald dergleichen augenscheinliche Lebensgefahr verschwindet, auch zugleich das Recht der Nothwehr wegfalle, mithin wenn der Feind weichet, man setzte ihm aber nach und stieß ihn dennoch zu Boden, so wäre man auch bey solcher Nothwehr aus den gehörigen Schranken gekommen. Anders verhält sich die Sache in dem natürlichen Stande, darinnen Regenten und Potentaten, die auf Erden keinen Richter über sich haben, leben. Denn da sie auf solche Art bey niemanden Hülfe suchen können, so geht die gewaltsame Vertheidigung nicht erst an, bis die Gefahr äußerst und augenscheinlich vorhanden, sondern so bald sie nur merken, daß sie ein anderer mit Krieg überfallen dürfte, so können sie ihm vorkommen, auch den Krieg so lange fortsetzen, bis sie hinlängliche Satisfaction und genugsame Versicherung, daß er ins künftige ruhig seyn wollte, bekommen. Von der eigentlichen Zeit, wenn die Nothwehr angeht und aufhöret, handelt Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 2. cap. 5. §. 6. sqq. wobey er den Unterschied des natürlichen und bürgerlichen Standes genau in Acht nimmt, nebst dem man auch Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 97. sqq. lesen kann. Es haben etliche Theologen gemeynet, wenn der Angefallene gewiß wüßte, daß er, im Fall man ihn tödtete, selig sterben könnte; hingegen derjenige, welcher ihn anfalle, müßte verdammt werden, wenn er sterbe, daß alsdenn der christlichen Liebe gemäß sey, wenn sich einer lieber selbst tödten ließ, als den andern in den Tod stürzte, indem die Seligkeit des Beleidigers dem zeitlichen Leben des Beleidigten vorzuziehen sey. Es ist aber bey dieser Frage noch verschiedenes zu bedenken. Denn einmal ist noch was ungewisses, ob der anfallende Bluthund, wenn man ihn auch bey dem Leben ließe, sich bekehren werde; und gesetzt, daß derjenige, welchen er anfällt, im Stande der Gnaden stünde, so würde es doch nicht ohne Affecten, bey denen die Seele leicht in Gefahr kommen könnte, abgehen, wenn es auch der allerfrömmste Mensch wäre. Drittens darf man auch hier die Seligkeit des Anfallenden und das zeitliche Leben des Angefallenen nicht gegen einander halten; sondern wenn man einen rechten Vergleich finden will, so muß man das zeitliche Leben des Angefallenen mit dem Raume zur Buße auf gleiche Waagschaale legen, da denn das Leben des Beleidigten das größte Gewicht haben muß. Denn dem Beleidiger giebt man nur Raum zur Buße, die aber noch im weiten Felde stehet, und sehr ungewiß ist. Doch man braucht dieses Dispütes nicht, weil wir dafür halten, daß sich ein solcher Fall nicht wohl ereigne und also die Frage unnöthig ist. Ein Mensch, der unvermuthet angefallen wird, und die äußerste Lebensgefahr vor Augen hat, kömmt in eine solche geschwinde Bestürzung und Verwirrung des Gemüths; daß er nicht im Stande ist, zu überlegen, was er thun müsse, entweder sein Leben zu retten, oder die Seele des anfallenden Feindes der ewigen Verdammniß zu entreißen. [Man kann hinzu thun a) ein Mensch ist höchst verpflichtet, das Ziel seines Lebens nicht zu verkürzen, um sich hienieden durch die niedern Stufen der Vollkommenheit, zu einer größern Glückseligkeit fähig zu machen. b) Würde aus der gegenseitigen Lehre folgen, daß eine christliche Armee sich von der türkischen müßte todt schlagen lassen, damit die letztere Zeit zur Bekehrung erhielte.]

Nun fragt sich viertens: ob eine nach solchen Schranken abgemessene Nothwehr nur erlaubt, oder auch geboten? Einige sagen, sie sey geboten, und begienge derjenige, der sich derselben nicht bediene, an sich einen Selbstmord, s. Alberti in compend. iur. nat. part. 2. cap. 3. §. 13. Ziegler über den Grotium lib. 2. cap. 1. §. 8. p. 197. meynet, bisweilen sey sie nur erlaubt, bisweilen geboten, bisweilen auch verboten, auf welche Art man nicht nöthig hat, von dieser Moralität zu urtheilen, wenn die Frage recht eingerichtet. So wie wir selbige oben vorgetragen, können wir nicht anders sagen, als daß solche Nothwehr nicht so wohl erlaubt; als vielmehr geboten sey, weil das Gesetz, das uns unsere eigene Erhaltung anbefielet und einschärfet, in seine Kraft gehet. Fünftens haben wir noch einige besondere Fragen zu erörtern vor uns. Solche sind 1) ob man auf solche Art auch dies oder jenes Glied des Leibes vertheidigen könne? über welche Frage sich die Ausleger des Grotii viel zu schaffen gemacht. Denn Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 6. meynet, solche gewaltsame Vertheidigung sey alsdenn erst zugelassen, wenn der Verlust eines Gliedes, absonderlich eines der vornehmsten, sehr wichtig, und dem Verluste des Lebens zu vergleichen sey, man auch überdies nicht könnte versichert seyn, ob nicht eine Lebensgefahr dabey wäre, welcher Meynung auch Boecler über diese Stelle und Kulpis in coll. Grot. p. 32. sind. Johann von Felden aber über diesen Ort will behaupten, weil der Verlust eines Gliedes unwiederbringlich sey, so sey auch die

die gewaltsame Schutzwehr zu eines jeden Erhaltung allerdings zuläßig. Fast eben so urtheilet von dieser Sache Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 2. cap. 5. §. 10. Thomasius in iurisprud. diu. lib. 2. cap. 2. §. 112. Hochstetter in coll. Pufendorf. exerc. 5. §. 11. p. 230. das was der Mensch an seinem Leben sich schuldig, das sey er auch den Gliedern des Leibes zu thun verbunden, zumal manche Zerstümmelung der Glieder dem Verluste des Leibes gleich zu schätzen, auch niemand wissen könnte, ob nicht der Tod darauf erfolgen werde. Wir halten diesen Streit für unnöthig. Denn man kan sich keinen Fall einbilden, da der Angefallene wissen könnte, was sein Feind im Sinne habe, ob er ihn umbringen, oder nur an einem Gliede verletzen wolle; welcher auch nicht vorher wissen kan, wie es mit einer solchen Verstümmelung ablaufen werde. Wollte man den Fall so setzen, wenn einer von dem andern so verwundet worden, daß er ein Glied eingebüßet, ob er sich alsdenn gewaltsamer Weise vertheidigen könnte, so geht dieses nicht im bürgerlichen Stande an, wenn die augenscheinliche Lebensgefahr vorbey; 2) Ob eine Weibsperson ihre Keuschheit wider ihre Anfäller mit Gewalt vertheidigen könne? Bey den Hebräern hat man ehemals solche Nothwehr zur Beschützung der Keuschheit gebraucht, wie Seldenus in dem iure naturae et gentium iuxta discipl. ebraeor. lib. 4. cap. 3. gezeiget. Die Moralisten, sonderlich die Scribenten des natürlichen Rechts, sind hier ungleicher Meynung. Einige, als Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 7. Kulpisius in collegio Grotiano p. 32. Pufendorf in iure naturae et gent. lib. 2. cap. 5. §. 11. de officio hominis et ciuis lib. 1. cap. 5. §. 15. Titius in not. ad Pufend. pag. 203. Treuer über eben denselben p. 153. Jac. Gabriel Wolff in institut. iurisprud. natural. p. 107. und von den Theologen Balduinus in casibus conscient. lib. 4. cap. 1. cas. 15. meynen, daß wenn ein Thäter die Person gewaltsam zu Boden werfe, so könne sie sich wider denselben mit dessen Entleibung vertheidigen, und führen deswegen allerhand Beweisgründe an. Denn einer solchen Person werde ein unwiederbringliches Gut genommen, und sie komme in einen höchst elenden Zustand, daß sie vor der Welt verachtet bliebe, und darüber ihr zeitliches Glück nicht nur verlieren; sondern auch noch überdies ein Kind von ihrem ärgsten Feinde zeugen müßte, welches sie sich selbst dergestalt könnte zu Gemüthe ziehen, daß sie des Todes darüber sey. Insonderheit habe man die grausame Bosheit zu erwegen, die ein solcher Mensch gegen eine unschuldige Weibsperson vornehme, der man sich billig mit aller Gewalt zu widersetzen habe. Andere meynen vielmehr, man könne um der Keuschheit willen keine mördliche Schutzwehr thun, als von den Alten Augustinus de libero arbitr. lib. 1. cap. 5. und de ciuit. dei lib. 1. cap. 18. Von den Neuern Ziegler über den Grotium lib. 2. cap. 1. §. 7. Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 1. §. 113. Buddeus in elem. phil. pract. part. 2. cap. 4. sect. 3. §. 14. Hochstetter in colleg. Pufend. p. 231. Wllenberg in sicilliment. iur. gent. prud. lib. 2. cap. 1. quaest. 18. und Henneberg in einer Dissertation: an mulier violent. pudicitiae inuasorem salua conscientia occidere possit, Leipzig, 1704. Denn sie sagen, es sey zwischen einem solchen Uebel, so einer solchen Weibsperson zugefüget werde, und dem Verluste des Lebens bey dem anfallenden Feinde kein Vergleich. Betrachte man die Keuschheit auf eine moralische Art, so sey sie eine Tugend, die niemand wider Willen könne genommen werden, daher eine solche Weibsperson, welche genothzüchtiget worden, ihre Ehre nicht verliere, habe auch ein gut Gewissen, damit sie sich trösten und aufrichten könnte. Litte sie am Leibe einigen Schaden, so könnte er doch mit dem Leben des Feindes in keine Vergleichung kommen, welche letztere Partie, unserer Meynung nach, es richtiger trifft. Denn das meiste, was der Gegentheil einwendet, gründet sich auf die Opinion anderer Leute, welche eine solche genothzüchtigte Person verachtet, so daß aus solcher Verachtung nachgehends andere Beschwerlichkeiten kommen, und diese wieder Gemüthsbekümmerniß veranlassen können; solche Opinion aber, die an sich keinen Grund hat, kann ja nicht zur Richtschnur dienen, nach der die Moralität der Handlung abzumessen. So kann auch die Größe der Bosheit, die ein solcher Feind vornimmt, von Menschen nicht anders, als nach der Größe der Wirkung beurtheilet werden, und wenn man noch einwendet, das Gut, so man der Weibsperson nähme, sey unwiederbringlich, so ist schon vorher darauf geantwortet worden, daß die Keuschheit als eine Tugend niemanden wider seinen Willen könne geraubet werden. Inzwischen wenn sich der Fall ereignen sollte, daß sich eine Weibsperson der gewaltsamen Nothwehr bediente, so halten wir dafür, daß sie zu entschuldigen, obschon ihre That nicht vollkommen richtig, indem sie ein schwaches Werkzeug, der man so sehr nicht verdenken kann, wenn sie bey der unter den Leuten eingeführten Opinion auf alle Weise sich zu vertheidigen suchet, zumal ihre Absicht nicht so wohl auf den Tod des Feindes; als vielmehr auf ihre Vertheidigung ge-

het: 3) ob die gewaltsame Schutzwehr, um Haab und Güter zu erhalten, vergönnet sey? Einige halten dafür, daß selbige in diesem Falle nicht erlaubt wäre, weil unter dem Verluste der zeitlichen Güter und des Lebens, welches dem Diebe genommen werde, keine Vergleichung sey. Doch wenn Vermuthung da wäre, daß der Dieb zugleich das Absehen habe, einen mördlichen Anfall zu thun, so könne derselbe vermöge der abgenöthigten Nothwehr umgebracht werden, s. Dannhauer in colleg. decalog. disp. 12. §. 16. und Buddeum in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 3. §. 20. Auf solche Maße habe man auch das Mosaische Gesetz, so Gott den Ebräern gegeben ließ Exod. cap. 22. v. 2. anzunehmen, als worinnen erlaubet wird, einen nächtlichen Dieb umzubringen, weil man nicht wissen könnte, ob er nicht mit den Gedanken umgienge, andern das Leben zu nehmen. Es heißt in dem angezogenen Orte: wenn ein Dieb ergriffen wird, daß er einbricht, und wird drob geschlagen, daß er stirbt, so soll man kein Blutgericht über jenen lassen gehen; und v. 3. ist aber die Sonne über ihn aufgangen, so soll man das Blutgericht gehen lassen. Es soll aber ein Dieb wieder erstatten, hat er nichts, so verkaufe man ihn um seinen Diebstahl; in welchen Worten ein Unterschied unter einem nächtlichen Dieb, und einem, der am Tage einbricht, gemacht wird. Denn daß in dem ersten Verse die Rede von einem nächtlichen Diebe sey, siehet man aus dem andern Verse, der jenem entgegen stehet, wenn es heißt: ist aber die Sonne über ihn aufgegangen, d. i. bricht er aber am Tage ein, folglich da dorten keine Zeit bestimmet, so muß sie aus diesem Gegensatze ergänzet werden, daß wenn ein Dieb des Nachts einbreche, so sollte man über den, der ihn todt schlüge, kein Blutgericht halten, d. i. er soll nicht wieder sterben. Solches Blutgericht hingegen sollte man ergehen lassen, wenn man einen Dieb, der am Tage gestohlen, erschlagen, weil man nämlich dabey in keiner solchen Lebensgefahr, wie des Nachts gewesen. Hiermit kommen auch anderer Völker Gesetze überein, welche gleiche Freyheit verstatten, wovon Boecler über den Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 12. und Seldenus in iure naturae et gent. iuxta discipl. ebraeor. lib. 4. cap. 1. nachzuschlagen sind. Andere haben hier den Unterschied unter dem natürlichen und bürgerlichen Stande eines Menschen vor Augen; da sie zwar in der Hauptsache darinnen übereinkommen, daß in jenem um die Erhaltung der Güter die gewaltsame Nothwehr zugelassen, welche Freyheit in der bürgerlichen Gesellschaft eingeschränkt werde; in einigen Nebenumständen aber sind sie unterschieden. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 11. meynet, wenn die Sache nicht gar zu gering wäre, und man wollte strenge verfahren, so könnte man einen solchen Dieb umbringen. Denn wenn gleich zwischen dem geraubten Gute und zwischen dem Leben des Diebes eine große Ungleichheit wäre, so müßte man doch bedenken, wie der eine Theil unschuldig; der andere aber so boshaft sey, da dann eins das andere ersetzen müsse. Auf solche Weise setzet er den Grund nicht in dem Werthe der Sache selbst und deren Verlust: sondern in der Bosheit des Diebes und dem Unrechte, das der andere von ihm leiden müßte, auf welche Art auch Treuer über den Pufendorf de officio homin. et ciuis lib. 1. cap. 5. §. 21. p. 154. von der Sache urtheilet. Pufendorf in dem angeführten Ort und im iure nat. et gentium lib. 2. cap. 5. §. 16. 17. 18. erinnert, daß man hier auf den Unterschied des natürlichen und bürgerlichen Standes sehen müßte. In jenem könnte man seine Sachen, wenn sie nicht gar zu gering wären, mit Entleibung des Diebs vertheidigen, indem selbige zur Erhaltung des Lebens dienten, und der Dieb als ein Feind anzusehen sey; welche Freyheit in der bürgerlichen Gesellschaft eingeschränket wäre. Denn da man an die Obrigkeit gewiesen, so könnte man nicht zur Entleibung des Diebes schreiten, wenn das geraubte Gut durch obrigkeitliche Hülfe wieder zu erlangen, außer in dem Falle, wenn derjenige, der uns das unsrige nehmen will, nicht dahin zu bringen ist, daß er vor Gericht erscheinen müsse, da denn einen Räuber, oder nächtlichen Dieb umzubringen zuläßig sey, welches auch die Meynung vieler andern ist. Man kann freylich einen Dieb nicht so schlechterdings tödten; sondern muß die Umstände, die dabey seyn können, erwegen; und seine Vertheidigung nicht bloß nach der Bosheit des Feindes; sondern auch nach dem von ihm zugefügten Schaden abmessen. In dem natürlichen Stande muß man sich selber helfen; man hat aber auch nicht ehe zu der gewaltsamen Nothwehr zu greifen, bis Gefahr des Lebens dabey, welche sich auf zweyerley Art herfür thun kann. Denn entweder raubt man uns alles, was wir haben, daß wir bey solchem Verluste Hungers sterben müßten; oder er hat zugleich das Absehen, einen mördlichen Anfall zu thun, wiewohl er alsdenn bey diesem letztern Falle, wenn man die Sache genau nehmen will, nicht als ein Dieb, sondern als ein Mörder umgebracht würde. Außer diesen Umständen halten wir nicht dafür, daß, um Haab und Güter zu erhalten, auch im natürlichen Stande die

gewalt-

gewaltsame Schutzwehr vergönnet sey, eben deswegen, weil unter dem Verluste der zeitlichen Güter und des Lebens, welches dem Diebe genommen wird, keine Vergleichung ist. Denn man muß hier nicht blos auf die Bosheit des Feindes; sondern auch auf die Absicht und auf den wirklich zugefügten Schaden sehen, aus dessen Beschaffenheit und Größe die Maße des Unrechts und der Bosheit zu erkennen. Im bürgerlichen Stande bedienet man sich der obrigkeitlichen Hülfe, so lange man selbige haben kann, daß man einen Dieb gefangen nimmt, und ihn ausser der Strafe zur Ersetzung des zugefügten Schadens anhält. Wofern aber kein Raum, die obrigkeitliche Hülfe zu suchen, da wäre; so braucht man die Nothwehr, jedoch nach Befinden der Umstände auf gewisse Maße. Denn ist Lebensgefahr vorhanden, als wenn ein Dieb des Nachts einbricht und uns anfallen will; man kann aber niemand um Hülfe rufen, so geht die gewaltsame Schutzwehr an, daß man den Feind, und zwar wie vorhin erinnert worden, als einen, der einem nach dem Leben trachtet, entleibet. Kann er nicht gefangen genommen werden, daß er vor Gericht erscheine, indem er entläuft, so kann man ein Mittel brauchen, dabey er beym Leben bleibt, und gleichwohl in der Flucht aufgehalten wird, z. E. wenn man die Beine voll Schrot schiesset: 4) ob man den seines Lebens berauben könne, welcher einem eine Ohrfeige, oder sonst ein ander gleichmäßiges Uebel zugefüget? Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 10. n. 1. meynet, nach der strengen Gerechtigkeit gienge dieses schon an, von welcher Meynung Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 2. cap. 5. §. 12. nicht abgeneigt, wenn dieses in dem natürlichen Stande vorgienge; in der Republik aber bekäme die Sache dadurch ein ander Ansehen, daß der Schade könne ersetzt und Satisfaction geschaffet werden, wobey noch Thomasius in iurispr. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 118. und Willenberg in sicilimeut. iur. gent. prudent. lib. 2. cap. 1. quaest. 24. zu lesen. [Habe ich schon die Ohrfeige erhalten, und der Feind entfernet sich, so habe ich kein Recht, ihn zu tödten; weil ich nichts mehr zu befürchten habe, droht er mir aber mit einer Ohrfeige, und holet schon aus, ich habe auch keine gelindere Vertheidigungsmittel zur Hand, als eine geladene Pistole oder Terzerol, so bin ich befugt den Feind zu erschießen; denn ich kann nicht wissen, ob er mir eine gemäßigte, oder eine solche Ohrfeige geben werde, wobey ich in Lebensgefahr komme, vielleicht schlägt er mich an den Schlaf, daß ich dabey liegen bleibe.] Es wäre auch in dem natürlichen Stande was hartes, wenn man einen blos wegen einer Ohrfeige entleiben wollte, welche mit dem Leben des andern in gar keine Vergleichung zu setzen, man mag sie auf eine physische, oder moralische Art betrachten. Denn wird dieses für eine gewisse Beschimpfung angesehen, so wird nun noch 5) gefraget: ob die blutige Nothwehr zur Rettung seiner Ehre und guten Namens zuläßig sey? Man pflegt zwar im Sprichworte zu sagen: vita et fama pari passu ambulant, welches zwar in so weit wahr, daß man eines, wie das andere zu vertheidigen befugt ist; wofern man aber solches in dem Verstande nimmt, daß man seine Ehre eben so hoch, als das Leben zu halten habe, und daher auch jene mit einer blutigen Nothwehr retten müsse, wie sich leider! viele einbilden, so ist dieses ein höchst gefährlicher Irrthum, und man kann keinesweges sagen, daß hier die gewaltsame Vertheidigung statt finde. Denn einmal kann eine Privatperson die andere nicht schimpfen, indem die Beschimpfung eine wirkliche That voraus setzet, die einen unehrlich machen kann, und also dependiret dieses nicht von der Einbildung eines einzeln Menschen; sondern vernünftige Leute müssen davon urtheilen; die Obrigkeit aber thut den Ausspruch, wer in der Republik für unehrlich soll gehalten seyn. Gesetzt, man wollte auf diesen Umstand nicht sehen, so ist doch zu erwegen, daß zwischen dem Leben und der Ehre keine Vergleichung zu machen, daß wenn auch jemand schimpft, so ist das weit geringer, als wenn ich einem das Leben nehme. Doch verhält sich die Sache bey Potentaten etwas anders, als bey Privatpersonen. Denn wenn ein Regent beschimpfet wird, so kann dieses der ganzen Republik nachtheilig und schädlich seyn, daher dergleichen Beschimpfungen wohl mit Krieg mögen gerochen werden. Außer den schon angeführten Scribenten lese man noch nach Rechenberg in iurispr. natur. lib. 1. tit. 8. §. 21. sqq. Griebner in iurisprud. natur. lib. 1. cap. 3. Joh. Jacob Müller in dissert. de moralitate inculpatae tutelae, und Wernher in dissert. an violenta defensio aduersus adgress. in casu necessitat. sit permissa, Leipzig 1699. Glasey in dem Vernunft- und Völkerrechte p. 305. sqq. welcher die Nothwehr gar weit extendiret. [Die mehresten Rechtslehrer verstatten das moderamen inculpatae tutelae, und die Tödtung eines Feindes, wenn er uns einen solchen Schaden zuzufügen im Begriffe ist, wobey ich Gefahr laufe, mein Leben oder meine Ehre zu verlieren. So heist es auch in der Constit. Carolin. art. 140. „so mir jemand mit einem tödtli„chen Waffen, oder Wehr überläuft, an„sicht oder schlägt, und der Benöthigte

„kann füglich ohne Fährlichkeit oder Verletzung seines Leibes, Lebens, Ehre und guten Leumuths nicht entweichen, der mag sein Leib und Leben ohne alle Strafe durch eine rechte Gegenwehr retten." Daß auch die Ehre oft wirklich dem Leben eines Menschen gleichzuschätzen sey, erhebt sich aus einigen Beyspielen, wenn nämlich ein Mensch durch Verlust der Ehre, ein solches kümmerliches und elendes Leben führen müßte, welches mehr ein langsamer Tod, als ein Leben zu nennen wäre. Warum wollte man also in solchem Falle dem Menschen nicht eine Nothwehr verstatten. Z. E. ein hoher Officier würde von einem Trunkenbold attaquirt, er sucht sich mit dem Degen nur defensive zu retten, und retirirt sich, um den Besoffenen zu schonen, dieser aber treibt den Officier so weit, daß er sich nicht weiter retiriren kann, er müßte denn in eine Schindershütte zu einem Schinder hinein, und verschiedene Soldaten sehen auch von ferne dieses Gefechte mit an. Wollte nun der Officier sich zum Schinder begeben, so würde dieses seiner Ehre also nachtheilig werden, daß kein Soldat unter ihm dienen würde, er würde vom Regimente cassiret, müßte betteln gehen, u. s. w. Möchte nicht ein solches Leben für den Officier ein durch Gram entstehender langsamer und schmerzhafter Tod seyn?. Daher trage ich kein Bedenken, zu behaupten, der Officier habe in diesem Falle das Recht, mit seinem Degen auszufallen, und dem Trunkenbolde den Rest zu geben. Will man gleich sagen, daß auf solche Art der Betrunkene durch Extrapost zur Hölle befördert werde, so kann doch der Officier nichts dafür, sondern bedient sich seines Rechts u. s. w. Inzwischen gebe ich zu, daß es bey manchen Personen eine Pflicht seyn könne, lieber sich in die Abdeckershütte zu retiriren, als einen Besoffenen zu tödten. Wenn z. E. ein Candidat des heiligen Predigtamts in eine solche Verlegenheit gesetzet würde, dem kann es an seinem Glücke nicht schaden, wenn er sich einer solchen Retirade bedient; denn er muß im Predigeramte alle Seelen zu retten suchen, ohne Ansehen der Person; er muß auch zu dem Abdecker gehen, mit ihm beten, u. s. w. ohne daß ihm das eine Schande bey der Welt zuziehet, vielmehr gereicht es ihm zur Ehre. Daher kann er auch als Candidat einen solchen Zufluchtsort ohne Schande und ohne solche Folgen zu befürchten, die ich bey dem Officier angeführt habe, suchen. Man siehet hieraus, daß man auf den Unterschied der Stände und Personen allerdings mit Rücksicht nehmen müsse, wenn man nach der ganzen Lage die Nothwehr wegen der Ehre beurtheilen will. Sonst ist in Ansehung der Flucht noch zu bemerken, daß ich nur alsdenn verpflichtet sey, mich durch solche ohne Nothwehr zu retten, wenn ich 1) überzeugt bin, oder wenigstens wahrscheinlich weiß, ich kann geschwinder laufen, als mein Feind, der mich verfolgt. Denn sonst muß ich fürchten, der Feind holet mich ein, und giebt mir hinterwärts den Rest. 2) Wenn der Weg gut ist, und ich nicht zu befürchten habe, wegen der Steine oder Löcher zu fallen. Denn im entgegengesetzten Fall muß ich wieder fürchten, der Feind spielt mit mir den Garaus. 3) Ist mir der Feind schon so nahe auf dem Halse, daß ich mich nur hinterwärts retiriren kann, so brauche ich nicht zu weichen, weil diese Vertheidigung sehr unsicher für mich seyn würde, indem ich hinter mich nicht sehen kann, und es leicht geschehen dürfte, ich fiele in ein Loch, u. s. w. 4) Hat der Feind ein solches Gewehr, womit er mich auch auf der Flucht tödten könnte, z. E. geladene Flinte, u. d. so habe ich das Recht, dem Feinde zuvor zu kommen, und ihn mit einem geladenen Gewehre, wenn ich damit versehen bin, das Lebenslicht auszublasen.]

Nothwendigkeit,

Ist die Beschaffenheit eines Dinges, sofern dasselbige nicht anders seyn kann, als sichs in der That verhält. In Ansehung der Sachen, denen man eine Nothwendigkeit beyleget, pflegt man insgemein vier Arten des Nothwendigen zu machen, das logische, welches solchen Sätzen, bey deren Subjectis und Prädicatis eine nothwendige Verknüpfung sey, zukomme; das physische, wenn aus einer natürlichen Ursache nothwendig eine Wirkung kömmt; das metaphysische, welches nothwendig seine Existenz habe, und das moralische, wofern wegen gewisser Umstände die Menschen zu einer Handlung genöthiget sind. Diese leztere Art lassen andere weg, und sagen, das Nothwendige sey dreyerley, entweder necessarium in praedicando, oder in caussando, oder in essendo. Wer die gemeine Lehre davon wissen will, der kann Donati metaphysic. vsualem pag. 129. Velthems institut. metaphys. p. 1749. Hebenstreits philosoph. primam pag. 879. Clerc in ontolog. cap. 13. Chauvins lexic. philosoph. p. 434. nebst den andern metaphysischen Büchern lesen. Es ist an der Erkenntniß dieser Materie viel gelegen, daß man den Unterschied zwischen dem Nothwendigen und Gewissen, zwischen dem Nothwendigen und Freyen recht verstehe, weil diese Lehre einen großen Einfluß in viele andere wichtige, nicht nur philosophische; sondern auch theologische Materien hat. Wir wollen daher der Ordnung wegen alles Nothwendige in

in drey Arten abtheilen, in die Nothwendigkeit der Wahrheit, der Sache, und der Moral, und von jeglicher in einem besondern Artikel handeln.

Nothwendigkeit der Moral,

Die moralische Nothwendigkeit ist diejenige Beschaffenheit der freyen Handlungen der Menschen, so fern sie vom Gesetze determiniret werden, daß sie entweder müssen geschehen, oder unterlassen werden. Der Mensch kann nach seiner zweyfachen Natur zweyerley Handlungen thun; physicalische, welche nothwendig sind und keinem Gesetze unterworfen, und moralische, die von der vernünftigen Seele dependiren, und in des Menschen Willkühr stehen. Diese letztere können von dem Gesetze determiniret werden, daß wenn dieses geschehen, und entweder etwas geboten, oder verboten worden, so nennt man sie die nothwendigen Handlungen, welche Nothwendigkeit aus der Obligation des Gesetzes entspringet, daß es heißt: du must das thun, jenes unterlassen. Man nennt sie auch die moralische im engern Verstande, weil alle Moralität, daß eine Handlung gut, oder böse ist, vom Gesetze herrühret; da hingegen diejenigen, die nicht ausdrücklich geboten, oder verboten, zuläßige heißen. Manche Handlung ist in dem weltlichen Gerichte zulässig; die aber in dem göttlichen verboten, z. E. die Trunkenheit an sich wird von der weltlichen Obrigkeit nicht bestraft; vor Gott aber ist sie eine schwere Sünde, gleichwie eine Handlung vor Gott zuläßig seyn kann, die hingegen durch ein bürgerliches Gesetz verboten, wie z. E. bey einer Kleiderordnung geschieht. Man lese hier Joh. Samuel Stryckens Dissertation de iure liciti, sed non honesti, nach.

Nothwendigkeit der Sache,

Wir wollen hier erstlich die bey dieser Materie vorkommenden Begriffe erklären, und die unterschiedenen Arten dieser Nothwendigkeit überhaupt bemerken; hernach die Application auf Gott und auf die Creaturen machen; drittens aber die Historie dieser Lehre kürzlich erzehlen, und dabey einige Meynungen anderer beurtheilen.

Was erstlich den Begriff selbst der Nothwendigkeit der Sache betrifft, so verstehen wir dadurch diejenige Beschaffenheit eines Dinges, sofern dasselbige nicht anders seyn kann, als es wirklich ist. Von dieser Nothwendigkeit macht man in den gemeinen metaphysischen Büchern allerhand Abtheilungen, davon wir die vornehmsten anführen wollen, damit man wenigstens die Terminos verstehen lerne. Man theilet sie in necessitatem absolutam und hypotheticam, welches die Haupteintheilung ist. Jene, die absoluta, sey, wenn etwas natürlicher Weise nicht anders seyn könne, welche man wieder theilet in internam, oder in die innerliche, wenn etwas kraft seines Wesens, das es von sich selbst habe, sich nicht anders verhalten könne, als es wirklich ist, welche man auch schlechterdings absolutam, ingleichen independentem nennet, und in externam, oder in die äußerliche, wenn sich etwas so verhalten muß, wie es die göttliche Einrichtung und Ordnung in der Natur mit sich bringt, die auch necessitas dependens und consequentis heißet. Nach dem göttlichen Willen muß etwas erfolgen, entweder übernatürlich; oder natürlich, weswegen man diese Art wieder in eine übernatürliche und natürliche Nothwendigkeit abtheilet, welche letztere die physische und mechanische unter sich fasset. Eben dahin gehören auch die drey Arten des nothwendigen, davon man eines nennet necessarium constitutionis, wenn etwas nothwendiger Weise das Wesen einer Sache ausmache; das andere necessarium consecutionis, wenn etwas aus dem Wesen einer Sache nothwendig fließe, und das dritte das necessarium operationis, da etwas nothwendig eine gewisse Wirkung hervor bringe.

Die necessitas hypothetica wird diejenige Nothwendigkeit genennet, welche sich auf gewisse zufällige Umstände gründet, daß wofern selbige vorhanden, der Erfolg nicht aussen bleiben kann, die auch necessitas consequentiae heißt. Doch man kann diese Lehre etwas ordentlicher und gründlicher abfassen. Es ist die Rede hier von der Nothwendigkeit eines wirklichen Dinges, bey dem man seine Existenz, sein Wesen und seine Wirkungen erwegen, und daher eine dreyfache Nothwendigkeit in Betrachtung ziehen kann: 1) ist necessitas existentiae, wenn etwas nothwendig existiren muß, welches eben so viel, als wenn eine Sache von sich selber, folglich von niemand anders dependiret. Ein solches Wesen muß ewig seyn, indem vermöge seiner Independenz nichts seyn kann, das seine Existenz nur auf einen Augenblick verhindern könnte; weswegen es auch das allervollkommenste seyn muß. Denn die Existenz einer Sache ist allezeit mit dem Wesen verknüpft; wenn aber die Existenz in keine Schranken kann eingeschlossen werden, so geht auch dieses bey dem Wesen nicht an, mithin entsteht daraus die höchste Vollkommenheit, und das Wesen ist eben so nothwendig, wie die Existenz. Dieses kann man eigentlich necessitatem absolutam nennen, auf welche Art auch das necessarium genommen wird, wenn solches dem contingenti entgegen stehet,

stehet, daß nämlich jenes seinen Ursprung oder vielmehr sein Seyn von sich selber; dieses aber von einem andern habe. 2) ist necessitas essentiae, wenn eine Sache dasjenige Wesen haben muß, das sie wirklich hat, welche wir theilen in independentem, die keine Ursache über sich hat, und die folglich das Wesen von sich selber hat, wovon kurz vorher geredet worden, und in dependentem, da eine Sache ein solches nothwendiges Wesen hat, das ihr von einer nothwendigen Ursache bestimmt, und gleichsam vorgeschrieben worden. 3) ist necessitas operationis, wenn der Erfolg und die Beschaffenheit einer Wirkung nicht anders seyn kann, als das Wesen und die andern Umstände einer wirkenden Ursache mit sich bringen, welches man überhaupt necessitatem hypotheticam nennen könnte, da man also schließt: wenn diese oder jene wirkende Ursache da ist, so muß diese oder jene Wirkung erfolgen. Alle Begebenheiten sind entweder natürliche, oder moralische. Jene gründen sich auf die natürliche Beschaffenheit einer Substanz, sowohl physische, als mechanische, daß wenn diese Ursache vorhanden, diese und keine andere Wirkung erfolgen muß. Z. E. ist Feuer im Ofen, so wirds nothwendig warm, gleichwie man auch von einer gewissen Wirkung auf die Nothwendigkeit einer gewissen Ursache schließen kann, daß also diese Nothwendigkeit von der Ursache auf die Wirkung, und von der Wirkung auf die Ursache geht, und alles dasjenige in sich begreift, was nach der von Gott gesetzten Ordnung und bestimmten Gesetzen der Bewegung geschehen muß. Die moralische Begebenheiten dependiren von einer vernünftigen Substanz, welche sich freywillig zu was determiniret, wofern aber die Determination geschehen, so muß nothwendig etwas darauf erfolgen. Diese Nothwendigkeit geht entweder auf die Mittel, die man brauchen muß, wenn man einen Zweck erhalten will, z. E. wer gelehrt werden will, der muß fleißig studiren; oder auf den Zweck selber, welcher wieder entweder erfolgen, oder außen bleiben muß, nach Beschaffenheit der Mittel, die vorhanden und recht gebraucht werden müssen. Die Mittel sind entweder schlechterdings nöthig, welches man necessitatem exigentiae nennet, oder sie machen, daß man leichter und bequemer zu seinem Zwecke kommt, und das heißt man necessitatem expedientiae.

Dieses voraus gesetzt, so wollen wir nun die Application auf Gott, auf die Welt, und in derselben insonderheit auf den Menschen machen, und sehen, wie sich die Nothwendigkeit dabey verhalte.

Was anlangt 1) Gott, so wird er ein ens necessarium, ein nothwendiges Wesen genennet, so von sich selber ist, welches man daher erkennet, daß weil die Welt was Zufälliges ist, so muß ein nothwendiges Ding seyn, welches eben Gott ist; ist er ein nothwendiges Wesen, und daher von sich selbst, so hat er den Grund sein selbst in sich, was sowohl seine Wirklichkeit, oder die Existenz, als sein Wesen betrift, wie schon vorher gezeigt worden. Ein solches nothwendiges Wesen ist das allervollkommenste, und kann überhaupt ein independenter Geist genennet werden, aus welchem Begriffe füglich alle Eigenschaften zu leiten. In solchem Verstande wird Gott allein die Nothwendigkeit beygeleget, daß man sagt, Gott sey ein ens necessarium, die Creaturen aber contingentia. Bey denen Wirkungen Gottes in Ansehung der Nothwendigkeit muß man einen Unterschied unter denjenigen, die ihn selbst betreffen, und denen, die außer ihn auf andere Objecta gehen, machen. Bey jenen muß Gott allezeit so handeln, wie es seiner höchsten Vollkommenheit gemäß ist, und daher kann er nichts wider seine Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit thun, welche Nothwendigkeit aber seiner Vollkommenheit und Freyheit keinen Eintrag thut, indem sich vielmehr dadurch alles dasjenige, was unvollkommen ist, von ihm entfernet. Bey den übrigen Wirkungen, die sich eben nicht auf sein Wesen gründen, handelt er frey, daß er etwas thun oder unterlassen kann, wie aus der Schöpfung zu ersehen, und ob er wohl eine gewisse Ordnung gesetzet, nach der er wirket, so hebt doch dieses seine Freyheit nicht auf. Denn wie er in vollkommener Freyheit eine solche Ordnung gemacht; also ist er auch an dieselbige nicht so gebunden, daß er sie nicht wieder aufheben könnte, wie man dieses aus den Wundern siehet, die er gethan hat. Auf Gott folget 2) die Welt, bey der man auch die Existenz, das Wesen, und die Begebenheiten erwegen muß. In ihrer Existenz ist sie nichts Nothwendiges, indem sie sonst von sich selbst seyn müsse; sondern was Zufälliges, daß sie wie jetzo ist; also hätte sie auch nicht seyn können, welches wir aus ihrer Beschaffenheit erkennen, da wir bey ihr selbst keinen Grund ihrer Wirklichkeit antreffen. Man nennet daher die Welt ein contingens, und schließt von ihrer Contingenz auf die Existenz Gottes. Denn ist sie was Zufälliges, so muß sie ihren Ursprung von einem andern haben, und indem sie ein dependentes Ding ist, so muß ihr Wesen in gewisse Schranken eingeschlossen seyn. Ob aber solches Wesen der natürlichen Dinge nothwendig sey, daß Gott einer jeden Sache dasjenige Wesen habe mittheilen müssen, welches sie wirklich habe, oder was Willkührliches, daß Gott solches nach seinem Gefallen eingerichtet, auch nach seinem Belieben darinnen ändern könne? solches ist eine andere Frage, darüber in den

den neuern Zeiten disputiret worden. Es wäre besser, man betrachtete die Geschöpfe nach ihrem Wesen, das sie wirklich haben, und lernte daraus die Weisheit, Gütigkeit und Allmacht des Schöpfers erkennen, als daß man über eine solche metaphysische Frage subtil philosophiren will, darüber man mehrentheils nur auf Abwege geräth. Denn entweder soll bloß der Verstand, oder der Wille Gottes die Quelle der Wesen der Dinge seyn, die doch, wenn man nach menschlicher Schwachheit die Sache vorstellen soll, beysammen seyn müssen. Nach seinem Verstande hat er von Ewigkeit gewußt, was ein jedes Ding vor ein Wesen haben müßte, und wie diese Vorstellung seiner Weisheit gemäß gewesen, also hat er sich nach seinem Willen dieses und kein anderes Wesen gefallen lassen, und sich zu einer gewissen Art vom Wesen determiniret. Wie aber durch den Unterschied des Wesens die verschiedenen Arten der Dinge entstehen, also ist freylich unmöglich gewesen, eben die Arten der natürlichen Dinge, welche die Welt ausmachen, zu schaffen, und ihnen doch ein anderes Wesen zu geben, als sie wirklich haben, indem dieses contradictorisch wäre, daß z. E. etwas ein Mensch bleiben sollte, wenn es gleich die menschliche Natur nicht hätte, oder daß ein Eisen das Wesen eines Holzes bekäme, und doch ein Eisen seyn sollte. Auf solche Weise läßt sichs wohl sagen, daß das Wesen der Dinge nothwendig, wenn solche Nothwendigkeit auf eine unanstößige Art erkläret wird, daß sich selbige auf den Verstand sowohl als auf den Willen Gottes gründet. Eben daraus ist zu schließen, wie weit die Meynung derer statt hat, welche behaupten, das Wesen der Dinge sey etwas Willkührliches auf Seiten Gottes, davon wir schon oben gehandelt haben, und dabey Buddeus in obseruationibus in elementa philosophiae instrumentalis p. 497. sqq. zu lesen. Die Begebenheiten, die sich in der Welt zutragen, sind entweder willkührliche und freye, welche von den vernünftigen Substanzen herkommen, von denen wir hernach reden wollen, oder nothwendige, welches diejenigen sind, die wegen der Ordnung der Natur und der Gesetze der Bewegungen nicht anders seyn können, z. E. daß ordentlich Tag und Nacht wird, daß die Sonne erwärmet, Licht giebt, u. s. f. welches die physische und mechanische Nothwendigkeit genennet wird. 3) müssen wir noch sehen, was nothwendig ist auf Seiten des Menschen. In Ansehung seiner Existenz und seines Wesens hat alles dasjenige statt, was überhaupt von der Welt, von welcher er ein Theil ist, gesagt worden: was aber die Wirkungen, die sich bey ihm zutragen, betrift, so müssen wir mit Unterschiede davon reden. Er ist eine substantia composita, und hat eine gedoppelte Natur, eine physicalische und moralische. Jene beruhet auf dem natürlich belebten Leibe, deren Wirkungen alle nothwendig sind, z. E. daß ein Mensch wächst, in dem Leibe das Geblüt circuliret, in dem Magen die Speise verdauet, und dergleichen, welche Wirkungen nicht anders kommen können, als wie es die Beschaffenheit des natürlich belebten Leibes mit sich bringt. Die moralische Natur des Menschen aber kommt auf die vernünftige Seele an, dadurch er seine wahre Glückseligkeit erkennen, und selbige willkührlich befördern kann. Nach dieser Natur hat er seine Freyheit, und steht bey ihm, ob er dieses thun, oder jenes unterlassen will, welche durch die Vorhersehung Gottes nicht aufgehoben wird, die zwar eine Gewißheit, aber keine Nothwendigkeit bey sich hat; nun aber folget nicht, daß dasjenige, was gewiß ist, auch nothwendig sey. Die Gewißheit entstehet, wenn etwas determiniret und festgestellet ist, welches freywillig geschehen kann, z. E. es ist gewiß, daß ich morgen verreisen werde, welche Reise ich aber freywillig vorgenommen, daß mich niemand dazu genöthiget. Solche Gewißheit setzet das Vorherwissen Gottes voraus, welches in dem Dinge selbst nicht die geringste Veränderung verursachet, so wenig das Vorherwissen der Mathematicorum, es werde eine Sonnenfinsterniß kommen, etwas zur Sache selbst thut; sondern weil die Menschen freywillig eine Gewißheit gemacht, so kann Gott in seiner Vorhersehung nicht trügen, folglich muß man vielmehr so schließen: Gott siehet dieses vorher, folglich wirds gewiß geschehen.

Es ist ein sehr wichtiger Punct, daß man von der Nothwendigkeit der Dinge recht urtheile, damit man weder der Freyheit Gottes, noch des Menschen zu nahe trete, und wohl gar auf eine Atheisterey verfalle, wenn man sich eine Nothwendigkeit einbildet, da doch keine ist, wie von vielen geschehen und gelehret worden. Wir haben oben gezeigt, daß Gott allein sey ein nothwendiges Ding; indem aber die alten heydnischen Philosophen den Satz: aus nichts kann nichts werden, schlechterdings vor wahr annahmen, so schlossen sie daraus, die Materie sey allezeit gewesen, und gehöre zu derselbigen eine nothwendige Existenz, mithin da sie die Materie vor was Zufälliges halten sollten, so gaben sie selbige vor nothwendig aus. Dieses ist das Principium, worinnen alle dogmatische Atheisterey übereinkommt, obschon eine jede Art ein besonderes Principium zum Grunde hat. Doch wenn wir dieses ausführen wollten, so müßten wir eine Historie der Atheisterey erzehlen, welches sich hieher nicht schickt, daher wir vielmehr bloß bey dem Puncte von der Noth-

Nothwendigkeit der Wirkungen bleiben, daß wir zeigen, wie viele bey den Begebenheiten in der Welt eine absolute Nothwendigkeit statuiret, als geschähe in der Welt alles nothwendig. Einige sind auf ein fatum, oder unvermeidliches Schicksal gefallen, kraft dessen alle Begebenheiten mit einander dermaßen verknüpft wären, daß immer eine auf die andere in unverrückter Ordnung folgen müsse, wie ehemals die Stoici, bey denen diese Lehre eigenthümlich war, daß man auch solche den Stoicismum nennet. Sie hat sich nicht nur unter den Heiden weit ausgebreitet; sondern ist auch unter den Christen bekannt, und von verschiedenen angenommen worden, wie wir oben in dem Artikel von dem Fato umständlich gewiesen. Bey einem solchen Schicksale wird den vernünftigen Substanzen ihre Freyheit gänzlich genommen, und was geschieht, geschieht nothwendig, dergestalt, daß es nicht hat außen bleiben können. Zu unsern Zeiten hat man die Leibnizische und Wolffische Philosophie dieser Lehre beschuldiget, daß man darinnen auch alles zu einer absoluten Nothwendigkeit gemacht. Von dem Herrn von Leibniz sey dieses in seiner theodicée; von dem Herrn Wolff aber in seinen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen geschehen, welche hierinnen einerley System haben, und darinnen überein kommen: 1) indem sich Gott alle mögliche Welten vorgestellet, so habe er die beste daraus erwählen müssen, wovon es bey dem Herrn von Leibniz in der theodicée part. 1. §. 8. nach der deutschen Uebersetzung also heißt: diese höchste Weisheit nun hat nächst einer gleichfalls unendlichen Gütigkeit nichts anders, als das Beste erwählen können. Denn gleichwie ein kleineres Uebel was Gutes ist; so ist auch ein geringeres Gute was Böses, wenn es einem grössern Gute im Wege stehet. Und es würde in den Thaten Gottes etwas zu tadeln seyn, wenn ein Mittel vorhanden wäre, es besser zu machen. Und gleichwie, wenn in der Mathesi (kein maximum noch minimum) kein größtes und kein kleinstes, und endlich gar nichts mehr vorhanden, das könne getheilet werden, alles gleich gehet; oder wenn sich das nicht thun läßt, gar nichts mehr geschieht; eben so kann man auch von einer vollkommenen Weisheit sagen, die so ordentlich und regulirt ist, als die Mathesis, daß wenn unter allen möglichen Welten nicht eine die beste wäre, Gott gar keine producirt haben würde. Der Herr Wolff aber sagt in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 982. hieraus erhellet zugleich, daß die gegenwärtige Welt unter allen die beste ist; denn wir nennen die beste, darinnen die größte Vollkommenheit anzutreffen. Wäre eine bessere, als diese möglich gewesen, so hätte es nicht geschehen können, daß er die unvollkommenere ihr vorgezogen hätte. Denn wo man das Unvollkommenere dem Vollkommeneren vorziehet, geschiehet es aus Unwissenheit, weil sonst kein zureichender Grund vorhanden wäre, warum es geschehe, woferne es mit Wissen geschehen sollte. Da nun Gott alle Welten erkennet, so kann er die geringere den bessern aus Unwissenheit nicht vorziehen: 2) die beste Welt sey, darinnen das Gute mit dem Bösen vermischt; wenn das geringste Uebel, sagt Leibniz part. 1. §. 9. das in dieser Welt geschicht, davon abgienge, so würde es nicht mehr diese Welt seyn, die nach aller möglichen Ueberlegung und Betrachtung von dem Schöpfer, der sie erwählet, vor die beste ist gehalten worden, welchem Wolff §. 1061. beystimmt: man nimmt ohne Grund an, daß Gott den Menschen auf den Erdboden so hätte erschaffen können, daß er ganz ohne Sünde geblieben wäre: 3) in dieser Welt folgten alle Begebenheiten in unverrückter Ordnung auf einander, so daß der Grund der andern in der ersten läge, und wenn die geringste Veränderung in dieser Ordnung geschähe, eine ganz andere Welt entstehen müßte, welches Leibniz part. 1. §. 9. deutlich saget, daß wie Gott vorher alles eingerichtet, also müßte alles so erfolgen, und könnte auch nicht das allergeringste Uebel außenbleiben; §. 52. aber heißt es, die menschliche Seele sey wie ein geistliches automa, welches auch Wolffens Meynung ist. Denn §. 567. sagt er: derowegen, wofern die geringste Begebenheit in der Welt anders seyn sollte, als sie ist, so müßte alles in der Welt vorher anders gewesen seyn, und müßte auch künftig alles anders kommen, als es jetzund kommen wird. Und also müßte eine ganz andere Welt seyn, als jetzund ist, gleichwie in einem ähnlichen Falle eine ganz andere Uhr erfordert wird, die Zeit anders zu zeigen, als von der geschiehet, die wir haben, wenn beyde im Aufziehen auf eine Art gestellet werden, dergleichen Stellen in seiner Metaphysic noch mehr vorkommen, als §. 553. 555. 556. 557. 561. 562. 565. 570. 572. 575. 517. welcher Zusammenhang auch auf die Seele gezogen wird, daß indem sie wirke, so müßten alle Bewegungen in ihr in unverrückter Ordnung nothwendig auf einander folgen, §. 767. 774. 943. Aus diesen und andern Lehrsätzen hat man den Schluß gezogen, es müßte auf solche Weise alles absolut nothwendig geschehen.

Denn

Denn äuserte sich eine Begebenheit auf eine andere Art, als die Ordnung mit sich brächte, so bliebe es nicht mehr die Welt, die sie jetzo sey. Wäre sie nicht mehr diese Welt, so wäre sie nicht die beste, indem die gegenwärtige die beste seyn müste; wäre sie aber nicht die beste, und solte doch von Gott herfürgebracht seyn worden, so wäre dieses etwas contradictorisch und daher unmöglich, weil er allzeit nach seiner Weisheit und Gütigkeit das Beste erwählen müste, als welche Weisheit und Gütigkeit wesentliche Eigenschaften wären. Auf solche Weise müste alles in unverrückter Ordnung auf einander folgen, und könne nicht die geringste Begebenheit geändert werden, wenn es solte die beste Welt bleiben. Denn darinnen kommen Leibnitz und Wolff überein, daß das unmöglich sey, was etwas widersprechendes in sich halte, dergleichen wäre, wenn diese Welt nicht die beste wäre, und doch von Gott herfürgebracht worden; die absolute Nothwendigkeit aber bestünde darinnen, wenn das entgegen gesetzte unmöglich, und das wäre hier, wenn in der Welt etwas anders geschähe, als die einmal gesetzte Ordnung mit sich brächte. Denn geschähe die geringste Veränderung, so wäre sie nicht mehr diese Welt; wäre es nicht diese Welt, so wäre sie schlimmer, eine schlimmere aber erwählen, ist unmöglich, folglich muß darinnen alles nothwendig geschehen. Clarck hat dem Herrn Leibnitz eben dieses vorgeworfen, daß man nach diesem System eine Fatalität einführen müste, wie aus den Schriften, welche sie mit einander gewechselt, und von Henrich Köhlern 1720. herausgegeben worden, pag. 20. erhellet; ausführlicher aber hat dieses Christ. Langhansen in einer 1724. zu Königsberg gehaltenen Disputation de necessitate omnium, quae existunt, absoluta in theodicaea Leibnitii, cui Wolffianum metaphysicae systema superstructum est, asserta gewiesen. Eben dieses ist bey den bisherigen Streitigkeiten an der wolffischen Philosophie ausgesetzet worden, als von dem Herrn Langen in der modesta disquisitione noui philos. systemat. p. 47. sq. und in der bescheidenen und ausführlichen Entdeckung sect. 1. cap. 2. und von D. Buddeo in dem Bedenken über die wolffische Philosophie, wider welche Beschuldigung er sich in seiner commentatione luculenta de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, ingleichen in dem monito ad commentat. luculentam und in den Anmerkungen über das buddeische Bedenken, sowohl als über seine Metaphysik damit zu retten gesuchet, daß er keine necessitatem absolutam; sondern hypotheticam, sofern Gott diese und keine andere Ordnung gemacht, auch alle Begebenheiten vorher gesehen, statuire. Man hat ihm aber unter andern in der bescheidenen Antwort auf seine Anmerkungen über das buddeische Bedenken pag. 28. weiter eingewendet, daß er mit der Distinction allein nicht auskomme. Denn wie er die necessitatem hypotheticam erkläre, so bliebe sie doch in Ansehung der Kreaturen fatal, daß wenn er gleich fürgebe, sie gründe sich auf die göttliche Vorhersehung und Determination, so werde doch dadurch dem Menschen alle Freyheit benommen, und die Schuld müsse alle auf Gott zurück fallen, welches pag. 59. sq. noch weiter dargethan worden. Es ist auch noch Joh. Joach. Langens disputatio metaphysico-mechanica de necessario et contingenti ac libero, Hall. 1724. herauskommen. Für den Herrn Wolff hat hierinnen unter andern Thümmig in melematibus variis et rarioris argumenti pag. 183. eine Vertheidigung geschrieben, welche in dem angezogenen Orte de genuina et completa necessarii et contingentis notione handelt. In dem Artikel von der Freyheit ist auch schon vieles aus der Historie berühret, welches zugleich hieher gehöret. [Vergleiche auch den Artikel: Nexus universalis und Welt.]

Nothwendigkeit der Wahrheit,

Diese nennt man sonst necessarium logicum, necessarium in praedicando, und versteht sie von solchen Sätzen, oder Propositionen, bey denen das Prädicatum mit dem Subjecto nothwendig verknüpft sey, z. E. der Mensch ist vernünftig. Die Aristotelici machen bey ihrer Lehre von der Demonstration drey Grade dieser Nothwendigkeit, die sie mit dem Aristotele griechisch benennen, daß der erste Grad sey κατὰ παντός, wenn das Prädicatum dem Subjecto wahrhaftig und allgemein zukomme; der andere καθ' αὑτό, wenn das Prädicatum sich als eine wesentliche Eigenschaft vom Subjecto verhielte, und der dritte καθ' ὅλου πρῶτον, wenn in einem Satz das Prädicatum dem Subjecto unmittelbar beyzulegen, dergestalt, daß eine Reciprocation dabey statt habe. Man hat eben nicht nöthig, diese Nothwendigkeit so einzuschränken, daß sie bloß auf die Sätze gehet, weil selbige auch den Schlüssen zukommt, und damit beyde darunter mögen begriffen werden, so haben wir sie die Nothwendigkeit der Wahrheit genennet. Selbige ist entweder eine Nothwendigkeit der Sätze; oder der Schlüsse. Jene, die necessitas propositionum, oder auch principiorum ist,

wenn zwischen den beyden Ideen, woraus der Satz bestehet, eine solche wesentliche Verwandschaft ist, daß das entgegen gesetzte etwas widersprechendes in sich hält, und daher unmöglich ist. Solche Verwandschaft erkennen wir entweder durch die unmittelbare Empfindung, z. E. **zwey mal zwey ist vier**, wohin auch die unerweisliche Sätze gehören; oder aus der Natur der beyden Ideen, z. E. **ein Geist kann denken**. Weil hier das Prädicatum eine wesentliche Idee vom Subjecto in sich fasset, so ist natürlich, daß sellige dem Subjecto nothwendig zukomme, und ein solcher Satz allezeit allgemein seyn müsse. Die **Nothwendigkeit eines Schlusses** beruhet auch auf ein solches Verhältniß zweyer Ideen, daß wenn das Principium wahr, auch der Schluß wahr seyn müsse, z. E. **ein Geist kann denken, folglich ist er ein wirkendes Wesen.**

Nothzucht,

Ist diejenige That, da eine Weibsperson, sie sey eine Jungfrau, oder eine Ehefrau, oder eine Wittwe mit Gewalt wider ihren Willen geschändet wird. Der Weibsperson kann dieses nicht zugerechnet werden, weil sie nicht darein gewilliget, und also leidet sie an ihren Rechten keinen Abgang; ob sie aber wider den, der sie anfället, mit dessen Entleibung ihre Ehre retten könne? solches ist in dem Artikel von der **Nothwehr** untersuchet worden. [Verschiedene Gelehrte zweifeln mit Grunde, daß eine einzige Mannsperson ohne Beyhülfe andrer ein Frauenzimmer nothzüchtigen könne, weil sie allemal Bewegungen machen kann, welche die Absicht der Mannsperson vereiteln.]

Nüchternheit,

Ist diejenige Art der Mäßigkeit, da man der bacchischen Wollust, oder der wollüstigen Begierde zum Essen und Trinken gehörige Maße setzet. Ein Bacchisch-Wollüstiger sucht seine Lust an Essen und Trinken, und will durch den Gebrauch derselben sich eine angenehme Empfindung des Geschmacks erregen, wodurch er von der göttlichen Intention abweichet, nach welcher man sich der natürlichen Begierde zum Essen und Trinken, zur Erhaltung des Leibes bedienen solte. Ein vernünftiger, oder tugendhafter Mensch sucht daher dieser verderbten Neigung Widerstand zu thun, und im Genuß der Speise und des Tranks nicht dem Trieb derselben; sondern der gesunden Vernunft, welche ihm die Erhaltung und Gesundheit des Leibes, als das einzige Absehen dabey fürstellet, zu folgen, das ist, er befleißiget sich der Nüchternheit. Einige Bacchisch-Wollüstige haben ihre sonderliche Freude an vielem Essen und Trinken; andere hingegen fragen eben nicht so wohl nach der Vielheit, als vielmehr, daß die Speisen und das Getränk recht schmackhaft; und etliche haben gern beydes viel und gut beysammen. Von beyden Arten ziehet sich ein Vernünftiger vermöge seiner Nüchternheit ab. Nämlich er begnüget sich mit wenigen, und weiß, daß die Natur sich mit wenigem vergnüget; so achtet er auch die allzuschmackhaften Speisen und Getränke nicht, damit er die Bewegung des Geblüts weder hemme, noch allzugeschwind mache, folglich hiemit die von Gott gesetzte Maße, und eben dadurch seine Gesundheit erhalte. Hieraus ist leicht zu urtheilen, wie wenig die Nüchternheit geachtet werde, wenn man den ordentlichen Lauf der Leute ansiehet. Doch wie der Mensch zur Erhaltung seines Leibes verbunden, und die Seele, so mit demselben verknüpfet, folglich auch die Nüchternheit derselben zu statten kommt, daß sie desto ungehinderter wirken kann, versorgen muß; also versündigen sich diejenigen gröblich, welche diese Tugend so aus den Augen setzen. Sonst wird das Wort Nüchternheit in etwas engerm Verstand gebraucht, und nur auf den vernünftigen Gebrauch des Trinkens gezogen. [Man braucht das Wort Nüchternheit auch im moralischen Verstande, und verstehet darunter einen solchen Zustand, da man gehörig auf seine Handlungen aufmerksam ist, ihr wird die moralische Trunkenheit entgegengesetzt, wenn nämlich der Mensch auf die Beschaffenheit seiner Handlungen nicht acht hat. So wird das Wort nüchtern in der heiligen Schrift genommen, wenn gesagt wird: seyd nüchtern und wachet.]

Nützliche,

Bedeutet im weitern Verstand überhaupt das Gute, welches etwas in seiner Dauer und seinem Wesen erhält, es mögen nun in Ansehung des Menschen unmittelbare Güter seyn, die an und vor sich selbst als Güter verlangt werden müssen, als die Gesundheit, die Erkenntniß des Wahren; die Tugend; oder mittelbare, die nur als Mittel, so zur Erlangung der unmittelbaren dienen, anzusehen sind, wie Reichthum, Ehre und viele andere Sachen. Man nimmts aber auch im engern Verstand, da denn bekannt ist, wie man in den Schulen das Gut in das ehrbare, belustigende und nützliche theilet, daß das letztere sey, welches man wegen eines andern verlange, das belustigende aber und das ehrbare wegen sein selbst, dergleichen nutzbares

bares Gut wäre, z. E. das Geld, ein Pferd, u. s. f. wobey aber Thomasius in der Einleitung der Sittenlehre cap. 1. §. 100. unterschiedenes erinnert. Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul pag. 375. Cent. 1. meynet, man solte diejenigen Sachen, die nur zur Erlangung eines Guten, nemlich eines unmittelbaren Guten, so an und vor sich selbst verlangt werden müsse, dienten, lieber nutzbare Dinge als wirkliche Güter nennen, weil sie an sich selbst keine Güter wären.

Nutzung,

Kann auf zweyerley Art genommen werden. Denn entweder steht uns die Sache eigenthümlich zu; oder sie gehört einem andern. Im ersten Fall ist die Nutzung ein Stück der Herrschaft über Haab und Güter, welche eine völlige und freye Disposition derjenigen Sachen begreift, die uns eigenthümlich zugehören, dergestalt, daß man solche nicht nur zu seinem eignen Gebrauch anwenden; sondern auch an andere veräussern, verpfänden, oder verkaufen kann. Gehört die Sache einem nicht eigenthümlich zu, so ist die Nutzung, oder der vsusfructus, der Nutzgebrauch das Recht, eines andern Gut zu nutzen, und den Ertrag davon zu geniessen, doch so, daß dasselbige nicht verringert werde.

Objectum,

Heißt auch sonst materia circa quam, im griechischen bey dem Aristotele ἀντικείμενον, und im deutschen bey einigen der Vorwurf, Gegenstand. Es bedeutet alles dasjenige, damit man umgehet, und dahin man seinen Fleiß und Mühwaltung richtet. Obiicere heißt eigentlich einem etwas vorwerfen, daher man das Wort Objectum von allen Sachen braucht, die uns in der Verrichtung vorgestellet und gleichsam entgegen gesetzet werden. In der gemeinen Metaphysik theilet man solches a) in materiale und formale; das materiale ist die Sache selbst, womit man umgehet; das formale die Geschicklichkeit in der Sache, den Effect, oder den Endzweck zu erhalten, z. E. das Objectum eines Schusters ist Leder; doch hätte das Leder die Natur nicht an sich, daß es zu einem Schuhe könnte gebraucht werden, so würde solches der Schuster nicht vor sein eigentliches, wirkliches und wahrhaftiges, das ist vor sein formales Objectum erkennen, wenn es gleich dem Schneider zu ein paar Hosen, ja dem Riemer, dem Sattler, dem Beutler zu gewissen Sachen dienlich wäre. Es wird daher oft eine Sache von vielen; aber in ungleicher Absicht gebraucht. b) in adaequatum und inadaequatum. Jenes wird dasjenige genennet, welches alles begreift, was zu einer Wirkung und Erhaltung eines Zwecks nöthig ist; dieses aber ist nur ein Stück davon, z. E. wenn ein Tischer zu einem Tisch sechs Breter brauchte, so wären sie das obiectum adaequatum zusammen; eines aber davon in Ansehung seines Zwecks das obiectum inadaequatum: c) in primarium und secundarium, jenes ist, damit man vornemlich beschäftiget ist, wie ein Logikus mit dem rechtmäßigen Gebrauch der Vernunft, mit der Geschicklichkeit das wahre und falsche zu erkennen: das secundarium hingegen heißt, damit man nur zufälliger Weise umgehet, wie die Logik mit den Terminis und Benennungen der Sachen, wohin auch die Eintheilung des obiecti in tale per se und per accidens gehört, z. E. das Gute ist ein obiectum per se des Willens, wie das wahre des Verstandes, hingegen das Böse ist ein obiectum per accidens des Willens, wie das Falsche des Verstandes anderer Eintheilungen, die keinen sonderlichen Nutzen haben, zu geschweigen. Eine Sache kann zugleich in verschiedener Absicht ein Objectum und Subjectum seyn. Denn wenn ich etwas vor mir habe, so heißt es Objectum; wofern ich aber bey dieser vorhabenden Wirkung der Sache was beybringe, so kann es auch Subjectum heißen, z. E. das Leder ist in Ansehung des Schusters das Objectum; in Ansehen der Gestalt, die sich hernach in dem Leder befindet, ist es ein Subjectum, s. Kerkermanns syst. logic. mai. lib. 1. pag. 150. Micrälii lexic. philosoph. pag. 729. Velthems instit. metaphys. pag. 1. cap. 30. §. 9. sqq. Hebenstreits philos. prim. pag. 832. Chauvins lexic. philos. pag. 445. ed. 2.

Obrigkeit,

Bedeutet diejenigen Personen, welche in der Republik Macht haben, andern zu befehlen. Sie sind zweyerley; die hohe Obrigkeit, oder der Regent, so diejenige Person ist, welche die höchste Gewalt in der Republik hat, und die Unterobrigkeit, die ihre Gewalt von der hohen Obrigkeit bekommen hat. Das Recht der hohen Obrigkeit wird die Majestät genennet; die Pflicht aber derselben bestehet darinnen, daß sie die gemeine Wohlfahrt der Republik nach allem Vermögen zu befördern suche. Unterobrigkeiten und Bedienten sind in der Republik nöthig. Denn weil die Regierungsgeschäfte so vielfältig sind, daß ein Regent sie unmöglich allein alle bestreiten kann, so ist es nöthig, daß auch einige von den Unterthanen dazu gezogen werden, und die Regierungslast tragen helfen, die alsdenn gleich-

gleichfalls Obrigkeiten, Befehlshaber, oder Bedienten genennet werden. Das Recht, dergleichen Chargen zu vergeben, hat niemand anders, als der die höchste Gewalt in der Republik hat, weil die Regierungsgeschäfte ein Stück der höchsten Gewalt sind, woben folgende Rechte und Pflichten der hohen Obrigkeit fürkommen: ein Regent ist schuldig, die öffentlichen Aemter mit keinen andern, als mit tüchtigen, das ist verständigen Leuten zu besetzen. Er kann nicht nur diejenigen, die er tüchtig befindet, dazu zwingen; sondern auch, die er untüchtig befindet, wieder absetzen, und ob er wohl gewisse Bedienungen erblich verleihen kann, so kann er doch auch diejenigen, die derselben mißbrauchen, solcher wieder berauben. Sind gleich die Chargen in der Republik dergestalt eingetheilet, daß ein jeder Bedienter seine gewisse Geschäfte zu verrichten hat, so bleibt dennoch dem Regenten unbenommen, dergleichen Bedienten auch außerordentlich andere Sachen aufzutragen. Ja wenn es der Regent vor gut befindet, eine Sache durch Commissarien zu tractiren, so kann er auch wider der Partheyen Willen dergleichen verordnen. Hat ein Regent gleich eine Verordnung von dem Alter, oder Stand der Bedienten gemacht, so ist er dennoch nicht dergestalt daran gebunden, daß er nicht aus erheblichen Ursachen davon abgehen solte, es sey denn, daß die Grundgesetze ein anders erfordern. So kann er wohl jemand eine Expectanz auf eine Charge geben; allein er kann sie auch wiederrufen, es wäre denn, daß jemand Kontractsweise und aus Verdienst dergleichen Expectanz erhalten. Bey der Unterobrigkeit ist zu merken, daß sie alle ihre Macht von der hohen Obrigkeit habe, und deswegen schuldig sey, Rechenschaft zu geben, weil sie nicht in ihrem eigenen Namen; sondern im Namen der hohen Obrigkeit regieret. Ihre Gewalt mag so groß seyn, als sie will, so hat sie doch eine höhere über sich, wobey man sie belangen kann, wofern sie ihrer Pflicht zuwider handelt. Man lese **Grotium** de iure belli et pacis lib. 1. cap. 4. §. 5. 6. **Ziegler** ad h. l. p. 170. sqq. **Vitriarium** pag. 45. **Kulpisium** in coll. Grotian. exercit. 2. pag. 29. **Pufendorf** de iure nat. et gent. lib. 7. cap. 4. §. 6. **Thomasium** in iurisprud. diuin. lib. 3. c. 6. **Boecler** in institut. politic. lib. 2. cap. 6. **Huberum** de iure ciuit. lib. 3. cap. 3. **Hertium** in elem. prud. ciuil. part. 1. sect. 7. **Kemmerich** in der Academie der Wissenschaften dritte Oefnung p. 1798. Zu Paris ist 1701. heraus kommen essais sur l'idée du parfait magistrat, où l'on fait voir une partie des obligations des juges, welche Schrift in den memoires de Trevoux 1701. septembr. und octobr. pag. 241. recensiret wird.

[Observation, siehe Erfahrung.]

[Occupation, siehe Einnehmung.]

Ochlocratie,

Ist eine Benennung einer Regierungsart, so in der Politik bey der Lehre von der Republik vorkommt. Die Regierungsform ist entweder eine ordentliche, oder unordentliche. Jener sind drey Arten, Monarchie, Aristocratie und Democratie. Wenn sich die Regenten der höchsten Gewalt unrechtmäßiger Weise bedienen, und nur auf ihren eignen Nutzen sehen, so werden diese Regierungsarten mit andern Namen benennet, und steht der Monarchie die Tyranney, der Aristocratie die Oligarchie und der Democratie die Ochlocratie entgegen. Die letztere bestehet darinnen, daß ein jeder vom Volk ein Freyherr seyn will, denen Gesetzen der Natur, oder des Staats in der Regierung zuwider handelt, und alles nach seinem Trieb zu seinem eignen Nutzen vornimmt. **Aristoteles** lib. 4. pol. c. 14. nennet diese verderbte Regierungsart δημοκρατίαν in besonderer Bedeutung, s. **Boecler** in instit. polit. lib. 3. cap. 5. **Septalium** de ration. status lib. 7. pag. 386. **Hertium** in elem. prudent. ciuil. part. 1. sect. 12. §. 15. pag. 256. part. 2. sect. 23. §. 20. sqq. [Siehe von Real Staatskunst T. 1. S. 361. f. f.]

Oeconomie,

Ist eine practische Wissenschaft mit allem dem, so zum Haab und Gut gehöret, so umzugehen, daß man dabey seine äußerliche Glückseligkeit befördert, und wie die ganze Lehre von der Klugheit zu leben dahin zielet, daß sie denen Menschen den Weg zur Erlangung der Glückseligkeit zeiget, so siehet man daraus gar leicht, wie die Oeconomie daselbst ihren eigentlichen Sitz habe. Es theilen sie einige in die **Oeconomie der Fürsten**, die auch die **Cameralwissenschaft** heißt, und in einer Klugheit bestehet, nicht allein sein eigen Vermögen zu verwalten; sondern auch der Unterthanen Wohl, Geld und Gut zu vermehren, und in die **Oeconomie der Privatleute**, welche wiederum in die Stadt- und Landwirthschaftskunst eingetheilet wird. Zu jener rechnet man die Kenntniß der Münzen, des Geldverkehres, Handel und Wandels, die Geschicklichkeit alles in einem Hause ordentlich zu halten und anzugeben, die Meublen in den Gemächern nach der Ordnung und nach dem Wohlstand zu ordnen;

ordnen; diese aber bestehet in der Erkenntniß des Ackerbaues, der Viehzucht, Fischeren, Jagden, Wälder, Gärtnerey, Weinberge und dergleichen, und ist weitläuftiger und schwerer, als die erstere. Es kommt die ganze oeconomische Geschicklichkeit auf zwey Stücke an, theils etwas zu erwerben; theils mit dem erworbenen klüglich umzugehen, und dasselbe geschickt zu verwalten. Die Sachen, so die Menschen zu brauchen pflegen, und in das oeconomische Wesen gehören, sind in Ansehung ihres Endzwecks, dazu sie dienen, dreyerley. Einige sind höchst nöthig, die der Mensch in Ansehung seiner Erhaltung nothwendig haben muß, welche wieder dreyerley sind, als Speis und Trank, ohne welche ein Mensch nicht leben kann; dann die Kleidung, die man zur Bedeckung der Blöße so wohl, als zur Verwahrung des Leibes für Hitze, Kälte und Nässe braucht, und die Behausung oder der sichere Aufenthalt für Frost, Sturm, Ungewitter, böse Thiere, feindlichen Anfall und dergleichen. Etliche aber sind bequem und nützlich, durch deren Gebrauch der Mensch zwar einige Kommodität hat; zur Noth aber derselben entbehren könnte, die sich ebenfalls in Ansehung der Speise und Tranks, der Kleidung und Behausung in drey Klassen eintheilen, wenn unter andern jemand sich verschiedene Eßwaaren, Getränke, etliche Kleider zugleich, unterschiedene Meublen anschaffet, die er zwar nothwendig nicht brauchet; aber doch zu seiner Kommodität dienen. Endlich dienen etliche Dinge nur zur eitlen Ergözlichkeit, deren der Mensch am allerleichtesten entbehren könnte, als niedliche Speisen; köstlicher Schmuck an Kleidung, Gold- und Silbergeschirr, und dergleichen, deren Gebrauch aus den verderbten Affecten des Ehegeizes und der Wollust seinen Ursprung genommen hat. Wenn wir aber solche Sachen haben wollen, so wird dreyerley erfordert, a) der Ackerbau, sofern er im weitläuftigen Verstande genommen wird, und den eigentlichen Ackerbau, die Viehzucht und die Bergwerke unter sich begreift, da die zur Nahrung, Nothdurft und Bequemlichkeit des menschlichen Lebens gehörige Dinge in dem großen Naturreich der Welt durch mancherley darzu kommende Hülfe und Arbeit der Menschen hervor gebracht werden: [siehe Landleben.] b) die Handwerkerey, wenn die aus dem Reich der Natur herfürgebrachte Dinge durch mannichfaltige Künste zu desto bequemern Gebrauch zubereitet werden, da denn die Handwerker entweder den Bau, oder die Kleidung, oder die Nahrung: c) die Kaufmannschaft, nachdem das Eigenthum eingeführet worden, wenn die aus dem Naturreich herfürgebrachten, auch durch die Künste zubereiteten Dinge durch die Geschicklichkeit der Kaufleute aller Orten vertheilet, und unter die Leute gebracht werden.

Bey so mannichfaltigem Vorrathe der Sachen, welche vorhanden, und da ein Mensch nicht alles, was er braucht, vor sich haben kann, sondern von andern bekommen muß, äußert sich nun das erste Stück der Oeconomie, nämlich man soll etwas zu erwerben suchen, und weil das Geld den höchsten Werth ausmachet, darum man alles haben kann, so gehet dieses dahin, daß man Geld zu verdienen suchen soll. Es hat ein gewisser Franzose, Namens Palissy, ein Buch geschrieben, welches er moyens pour devenir riche nennet; weiset aber darinnen nur, wie man durch Hülfe des Salpeters und auf andere Art den Getreidsaamen so fruchtbar machen könne, daß er vielfältige Frucht bringe. So hat man auch sonsten Fellwingers explicationem politicam rationis ditescendi, worinnen er aber nur einige Arten nennet, durch welche die Menschen in der Republik etwas zu erwerben pflegen, als Ackerbau, Haushaltung, Kaufmannschaft u. s. f. und gewiß, weil die Arten, etwas zu erwerben so unterschiedlich, so lassen sich davon keine besondern Kautelen geben; sondern man kann überhaupt so viel merken, daß man was gründliches erlernen, sich aber auch zugleich nach dem Geschmacke seiner Zeit richten, und dann seine Sache fleißig abwarten müsse. Die Klugheit mit dem erworbenen geschickt umzugehen, kommt wieder auf zwey Stücke an, daß man theils seine Sache zu erhalten wisse, damit sie nicht verderben, darzu die gute Ordnung sehr vieles thut; theils in den Ausgaben ein solches Mittel treffe, daß man weder verschwenderisch; noch geizig wird. Die Lehre der Oeconomie ist mehrentheils von den Gelehrten sehr gering geachtet worden, und dieses aus verschiedenen Ursachen. Die meisten halten sie vor verächtlich, und denken, daß es ihnen schimpflich sey, wenn sie von den Bauern, Jägern und alten Weibern eines und das andere lernen sollten. Andere bilden sich die Haushaltungskunst sehr leichte ein; noch andere denken, sie hätten keine Gelegenheit dazu, u. s. w. davon der Herr von Rohr in der Haushaltungsbibliothek cap. 1. §. 13. 199. mit mehrern handelt. Inzwischen haben andere diese Verachtung beklaget, ja vor nöthig erachtet, daß man auf Akademien einen besondern Professor der Oekonomie bestellen möge, [neuester Zeit hat man solche Professores auf einigen Akademien,] als Morhof in polyhist. tom. 3. lib. 3. §. 2. Becmann in politic. parall. cap. 10. §. 40. Döhler in der Untersuchung des heut zu Tag überhand nehmenden Geld-

Geld- und Nahrungsmangels, Thomasius in cautelis circa praecogn. iurisprud. cap. 17. §. 1. Anastasius Sincerus im Project der Oekonomie in Form einer Wissenschaft p. 46. Von den Oekonomischen Büchern giebt gedachter Herr von Rohr in der Haushaltungsbibliothek, Leipzig 1716. 8. eine Nachricht. Von des Noel Chomel dictionaire oeconomique, welches zu Lyon 1709. und vermehrter 1718. in zwey volum. in folio herausgekommen, kann man die memoires de Trevoux 1710. mai. p. 906. und journal des scavans 1719. ianuar. p. 64. nachsehen. [Bergius Policey- und Kameralmagazin ist ein vortreffliches und brauchbares Werk, welches in Form eines Lexicons geschrieben ist. Der achte Band ist bereits aus der Presse, und werden noch viele nachfolgen. Daries und Succow Kameralwissenschaften können als Handbücher gebraucht werden. Siehe Kameralwesen, Policey.]

[Oel,]

[Es wird unter diesem Wort ein fetter Saft, der aus Früchten, Gewächsen und andern Körpern gezogen worden, verstanden, und ist überhaupt ein zusammengesetzter Körper, der sich in Wasser ganz und gar nicht oder sehr wenig auflößt und mit einer Flamme, welche mit Rauch und Ruß begleitet wird, verbrennt. Die Bereitung geschiehet durch Pressen, Kochen, Destilliren und durch Aufgießen. Die erstere Art wird bey Hanf, Leinen, Rübsen, Mohn, Mandeln, Nüssen, Muscaten u. s. w. gebraucht. Die zweyte und dritte sind in den Apotheken und bey den Chymisten in Gebrauch. Dergleichen Oele sind vielerley; sie werden in künstliche und natürliche getheilet. Zu den künstlichen gehören die destillirten Oele, welche wiederum in ätherische und empyrevmatische eingetheilt werden; die ausgedruckten; die aufgegossenen oder infundirten Oele; zu welchen auch die gekochten Oele und die in der Sonne bereiteten Oele gehören, endlich auch die durch einen Fluß gemachten Oele. Zu den natürlichen hingegen rechnet man gewisse Säfte, so aus der Erde quellen, als das Steinöl, Petroleum, Naphta u. d. Alle Oele besitzen die Kraft, den Schwefel aufzulösen, ja sie greifen durch Hülfe ihres brennbaren Wesens und ihrer sauren Bestandtheile Bley, Kupfer und Silber an. Wenn mit den Oelen alcalische Salze verbunden werden, so werden sie im Wasser auflösbar, wie alle Arten der Seife beweisen. Succow in seiner Naturlehre S. 326. sagt: „die Oele entstehen aus vielem Brennbaren, in sofern „dasselbe durch eine etwas strengflüßige „Erde gebunden wird, und sie müssen „dieserwegen sehr unterschieden seyn. „Die Verbindungen der Erden unter ein„ander sowohl, als auch ihre Verbindun„gen mit dem Brennbaren oder mit den „Salzen, oder mit beyden zugleich, und „nachdem die Menge dieser Dinge bald „größer, bald kleiner wird, geben die ver„schiedenen Arten der Steine, der Erze „und der Metalle. Wer aber vermag „die Vermischung und die Verhältniß „derjenigen Bestandtheile deutlich zu zei„gen, die den Grund der so ungeheuren „Anzahl der wirklichen Körper ausma„chen?„ Nach George Friedr. Stabels Meynung chym. dogmat. experimental. T. II. c. 1. p. 133. ist das Oel ein flüßiges und schmieriges Wesen, das sich schlüpfrig angreifen läßt, leichtlich brennet, und mit keinem Wasser vermischt werden kann. Es bestehet aus verschiedenen einfachen Theilen, nämlich aus wässerigen, erdigen, geistigen und säuerlichen. Der Unterschied der Oele beruhe 1) auf der unterschiedenen Schwere, Dichtigkeit und Leichtigkeit, 2) auf dem Geruch, 3) auf dem Geschmack, 4) auf der Farbe, 5) auf ihrer Consistenz, 6) auf ihrer Auflösung. Siehe Hofmann Obs. Ph. Chym. p. 43 ff. 7) auf der Vermischung, 8) auf den unterschiedenen Wirkungen und medicinischen Kräften. Was von den Oelen überhaupt nach chemischen Grundsätzen zu bemerken ist, findet man deutlich und beysammen in C. Wilh. Pörners Uebersetzung der allgemeinen Begriffe der Chymie nach alphabetischer Ordnung, im 2ten Theile, Leipzig 1768. 8. p. 365-412. Von würzhaften Oelen und warum sie leicht brennen, siehe das Hamb. Mag. 1 B. S. 296. Von dem Nutzen des Salzes mit Oele bey den Alten 2 B. S. 247. von goldfarbigem Oel in Schnee 13 B. S. 13. und warum Moses den Israeliten befohlen, viel Oel bey ihren Opfern zu brauchen 21 B. S. 306 f.]

Offenherzigkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit des Gemüths, da ein Mensch dem andern etwas gar leicht offenbaret. Sie ist entweder eine vernünftige, oder unvernünftige; jene entdecket einem dasjenige, was er von uns zu erfahren Befugniß hat, und dessen Entdeckung uns nicht nachtheilig ist, daß wir also dadurch eines andern Nutzen ohne unsern Schaden zu befördern suchen, welches ein Stück der Aufrichtigkeit, Redlichkeit und Treuherzigkeit ist. Die unvernünftige Offenherzigkeit ist, da man einem dasjenige offenbaret, was er von uns zu erfahren, eben kein Recht hat, und also in Ansehung seines Nutzens indifferent ist; dessen unbedachtsame Entdeckung aber uns gleichwohl

wohl nachtheilig ist, wodurch man folglich die Regeln der Billigkeit und der Klugheit überschreitet. Woraus zu ersehen, daß es ein Irrthum ist, wenn man schlechterdings die Offenherzigkeit, als eine Tugend ansiehet. Denn die Quelle derselben ist nicht einerley. Einige sind offenherzig aus einem tugendhaften Trieb, ihrem Nechsten wahrhaftig dadurch zu nutzen; und weil sie selbigen nach dem Ausspruche sowohl heiliger Schrift, als der gesunden Vernunft, wie sie ihren Nechsten als sich selbst lieben sollen, folglich die Liebe gegen den Nechsten, ihnen nicht zum Nachtheil gereichen darf, einrichten, so ist auch eine solche tugendhafte Offenherzigkeit ihnen niemals schädlich. Andere hingegen sind offenherzig aus Antrieb ihrer verderbten Neigungen, sonderlich der Wollust dabey sie denn ihr Absehen nicht auf den Nutzen anderer richten, für welche Leute man sich sonderlich zu hüten hat, daß man ihnen nichts anvertraue, das verschwiegen bleiben soll.

Ohngefehr,

Wird von einer solchen Begebenheit gesaget, welche ohne Absicht einer vernünftigen wirkenden Ursach entstehet. Nach dieser Beschreibung kann man nicht sagen, daß auf Seiten Gottes etwas von ohngefähr geschehe. Es zeiget dieses allezeit eine Unvollkommenheit an, und weil selbige wohl bey den Kreaturen sich ereignen kann, so kann sich auch da wohl etwas von ohngefähr zutragen. Man lese nach Zimmermanns natürliche Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen, §. 167. pag. 140.

[Ohnmacht,]

[Dieses Wort wird überhaupt gebraucht, einen Mangel der Kraft zu bezeichnen. Insbesondere aber zeigt es einen besondern Zustand des Menschen an, welcher deliquium animi, subitus animi casus, defectio, defectio virium, languor virium, imbecillitas, debilitas, eclysis, lypothymia (welches von λείπω, mangeln, und θυμὸς die Seele herkommt) lipopsychia, apopsychia, asphyxia genennt wird. In Ansehung der Seele bestehet die Ohnmacht in dem Mangel der äußern Empfindungen und des Bewußtseyns, wobey die Lebensbewegungen im Körper merklich nachlassen. Diese Ohnmacht hat mit dem Tode und mit dem Schlafe eine Aehnlichkeit. Denn in allen diesen Zuständen ist ein Mangel der äußern Empfindungen und des Bewußtseyns. Doch mit dem Unterscheide, daß im Schlafe die Lebensbewegungen, der Pulsschlag, Athemholen, die Transspiration regulär bleiben; in der Ohnmacht aber eine merkliche Veränderung erdulden, und im Tode ganz und gar aufhören. Es pflegt bey der Ohnmacht ein Uebelseyn, Schwindel, Schwachheit des Haupts, Verlust der natürlichen Farbe, kalter Schweiß, Erkältung der Glieder u. s. w. verbunden zu seyn. Der höchste Grad der Ohnmacht heißt Syncope, (von συγκόπτω, ich falle über den Haufen.) Man nennt es auch starke Ohnmacht und das Hinbrüten, welches oft bey Frauenspersonen in heftigen Mutterbeschwerungen oder nach einer schweren Geburt bemerket wird. Dergleichen Zufälle entstehen von dem plötzlich verhinderten Einflusse der Lebensgeister in die zur Empfindung und Bewegung gehörigen Werkzeuge. Zu den Ohnmachten geben alle Umstände Gelegenheit, welche die Lebensgeister entweder schwächen und verzehren, oder den Einfluß derselben in die Werkzeuge verhindern und zurück halten. Wohin man rechnet 1) das Aderlassen. 2) Die Bewegungen und Unruhen des Gemüths. 3) Die Wechsel- und die hitzigen giftigen Fieber. 4) Das Fasten. 5) Der allzustarke Schweiß. 6) Den Geruch. 7) Das Schwangergehen. 8) Die schmerzhaften Kranheiten z. E. Colic, Zahnweh u. s. w. Die Schlafsucht, der Schlag, die fallende Sucht, der Schwindel, die Lähmung haben mit den Ohnmachten eine Aehnlichkeit. Wovon man in medicinischen Schriften weiter Nachricht suchen muß.]

Ohr,

Ist derjenige Theil des Haupts, vermittelst dessen die Empfindung des Gehörs geschiehet, und weil dazu von beyden Seiten des Menschen kann Anlaß gegeben werden, so hat die Natur einem jeden Thier derselben zwey gegeben. Es bestehet solches aus zweyerley Theilen. Der äußerliche ist die Ohrmuschel mit dem unten welken herabhangenden Theil, den man eigentlich das Ohrläpplein nennet, da denn in der Mitte die Höhle, oder Schnecke, oder Ohrloch ist. Zu den inwendigen Theilen gehört der Gehörgang, welcher von der Schnecke krumm hinein gehet, und durch ein dünnes, trockenes und durchsichtiges Häutlein zugeschlossen wird, welches etliche die Trommel; andere aber besser das Trommelhäutlein nennen. Nahe hinter diesem Häutlein ist wiederum eine andere ziemlich große Höhle, die von etlichen der inwendige Gehörgang; von einigen die inwendige Schnecke; von andern die Trommel, oder die Höhle der Trommel genennet wird. In dieser Höhle werden vier Beinchen gefunden, die nach ihrer Gestalt der Hammer, der Ambos, der Steigbügel und

und das runde Beinlein heißen, welche also liegen, daß der Stiel des Hammers mit dem Trommelhäutlein verbunden, der Kopf auf den Ambos trifft, und dieser vermittelst des runden Beinleins auf den Wirbel des Steigbügels ruhet. Es folgen hierauf noch andere Höhlen und der Gehörnerve, der sich in viele subtile Fäsergen zertheilet und in die Häutchen der übrigen Theile ausbreitet. Das Amt des auswendigen Ohrs ist, die durch den Schall bewegte Luft auf- und zusammen zu fassen und in das Ohr zu schicken: die vier Beinlein helfen durch ihre Bewegung zu mehrer, oder weniger Ausspannung des Trommelhäutleins; nach welcher auch die Zäsergen der Gehörnerven mehr oder weniger bewegt werden, und in gleicher maßen die Empfindung des Gehörs wirken. Anno 1683. ist zu Paris des du Verney Tr. de auditus organo in Französischer Sprache herausgekommen; 1705. aber hat **Antonius Maria Valsalva** auch ein besonderes Werk de aure humana lateinisch in 4. ediret, und **Schelhammer** beschreibt in seiner Schrift de auditu, die 1684. zum Vorschein gekommen, auch das Ohr. Außer diesen hat auch **Raimond Vieussens** traité nouveau de la structure de l'oreille 1714. ans Licht gestellet, welche Schrift recensiret wird in dem journal des scavans 1716. febr. pag. 238. und in **Bernards** nouvelles de la republique des lettres 1716. nou. und decembr. pag. 743. **Cicero** sagt de nat. deor. lib. 2. cap. 56. **die Ohren, weil sie den Schall vernehmen sollen, welcher von Natur in die Höhe gehet, sind gar recht in den obern Theilen des Leibes gesetzet worden.** Aus der Structur des Ohres hat in einer Disputation **Joh. Andreas Schmidt** die Existenz Gottes bewiesen, deren Titel ist: auris Θεόδεικτος, Jen. 1694. [Den oben angeführten und andern anatomischen Schriften verdienet noch **Joh. Friedr. Cassebohms** tractatus 6. de aure humana, Halae, 1734. 1735. 4. beygefügt zu werden. Siehe **Gehör.**]

Oligarchie,

Ist eine griechische Benennung einer Regimentsform, die in der Politic, auch nach einiger Lehrart in dem natürlichen Recht fürkommt. Man braucht dieses Wort einmal im weiten Verstand, da man die Republiken theilet in μοναρχίας und πολυαρχίας, und diese wieder in ὀλιγαρχίας und δημοκρατίας; hernach im besondern und engern Verstand, so fern solche der Aristocratie, als einer verderbten Form, entgegen gesetzet wird. In der Lehre von den Republiken macht man von der ordentlichen Regierungsart drey Formen, die Monarchie, Aristocratie und Democratie. Wenn die Regenten die höchste Gewalt unrechtmäßiger Weise besitzen, und nicht zu der Republik Nutzen ausüben, so bekommen diese Regierungsarten andere Namen, und wird der Monarchie die Tyranney, der Aristocratie die Oligarchie, und der Democratie die Ochlocratie entgegen gesetzet. Also ist die Oligarchie eine solche Regierungsart, da die Vornehmsten, so die höchste Gewalt haben, nicht auf den Nutzen des gemeinen Wesens denken; sondern dahin trachten, wie sie sich und ihre Familie bereichern mögen. Und weil es auf solche Weise nicht kann Aristocratie genennet werden, indem die Versammlung nicht aus tugendhaften, guten und lobenswürdigen Personen bestehet, so wird sie Oligarchie genennet, das ist ein solcher Staat, da die höchste Versammlung in Vergleichung der andern Unterthanen aus wenig Personen zu bestehen pfleget, s. **Boecler** in institut. politic. lib. 3. cap. 4. 5. **Hertium** in elem. prud. ciuil. part. 1. sect. 6. §. 15. und sect. 10. §. 13. part. 2. sect. 23. **Septalium** de ratione stat. lib. 6. pag. 339. sqq. **Müllers** instit. politic. part. 1. cap. 13. und **Conring** in disputat. de morbis ac mutationibus oligarchiarum earumque remediis, Helmst. 1661. [Siehe **von Real Staatskunst** T. I. S. 361 f.]

[Onanitische Sünde,]

[Diese Benennung kommt aus der heiligen Schrift her, weil **Onan** solche Sünde begieng, und seinen Saamen auf die Erde fallen ließ. Es bestehet sonach diese Sünde in einer Verschwendung des Saamens, da man selbigen nicht zu der von Gott gesetzten Absicht gebrauchet, sondern selbigen bloß aus Wollust und Geilheit ohne Beyschlaf mit einer Frauensperson vergießet. Ob nun gleich die Frauenspersonen keinen eigentlichen Saamen haben (siehe den Artikel: **Saame**) so können sie doch eine ähnliche sündhafte Handlung begehen. Man muß diese onanitische Sünde als eine Art der Sodomiterey betrachten, (Siehe **Sodomiterey**) wenn sie schon selten oder gar nicht im bürgerlichen Staat bestrafet wird, indem sie gewöhnlicher maßen heimlich geschiehet, und eben daher auch die stumme Sünde (peccatum mutum) pfleget genennet zu werden. Denn alle heimliche Sünden wider das sechste Gebot heißen **stumme Sünden.** Eine solche Verschwendung des Saamens, oder bey Weibspersonen des Saamen ähnlichen, hat nicht allein in Ansehung der Gesundheit der Menschen die allerschädlichsten Erfolge, wie hiervon sehr genau **Tissot** in seiner Abhandlung von der Onanie gehandelt hat; sondern wird auch in den Augen Gottes als höchst

verab-

verabscheuungswürdig angesehen. Diese Sünde, wenn ich sie mit der gewöhnlichen Hurerey in Vergleichung setzen will, übertrifft die leztere gar sehr in der Schädlichkeit. Denn obschon ein Hurer seinen Saamen auch nicht nach Gottes Absicht gebraucht, indem er nie die Zeugung der Kinder zu seinem Zwecke macht, so kann es doch zufälliger Weise geschehen, daß durch seinen regellosen Beyschlaf ein Kind gezeugt wird, welches aber bey der Onanie gar nicht möglich ist.]

Ontologie,

Bedeutet die Lehre vom Ente, und ist eine Benennung, womit einige neuere Philosophen die Metaphysic beleget, und darunter diejenige Wissenschaft, die von Ente überhaupt und dessen Eigenschaften handelt, verstanden, s. Clercs praefat. ontolog. Theophrastus, oder Andronicus Rhodius, wie man insgemein dafür hält, brachte den Namen Metaphysic bey Gelegenheit der vierzehn Aristotelischen Bücher τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ auf, s. Dreier disp. 3. in pr. philos. §. 1. und wie Aristoteles insonderheit darin die Lehre von Gott und den Geistern vorgetragen hatte, auch die Erklärung der allgemeinsten Terminorum eingestreuet, so blieben die scholastischen Philosophen insonderheit bey dem leztern und machten aus der Metaphysic ein philosophisches Wörterbuch. Zu den neuern Zeiten bliebe man zwar dabey, und die Lehre von den Geistern wurde in eine neue Disciplin verwiesen, und bekam den Namen der Pneumatic; doch wollte einigen der Titel Ontologie besser, als Metaphysic anstehen, die sie ἐπιστήμην περὶ τοῦ ὄντος, eine Wissenschaft vom Ente nennen, wiewohl andere lieber Ontosophie sagen, d. i. σοφία ὄντος, die Weisheit, oder Wissenschaft des Entis, s. Chauvins lexic. philosoph, pag. 459. edit. 2. Der bekannte Cartesianer Joh. Clauberg hat eine ontosophiam geschrieben, so sich p. 277. seiner oper. philos. befindet. [Siehe Metaphysic.]

Opfer,

Die Materie von den Opfern gehöret zwar eigentlich nicht in die Philosophie; weil aber einige den Ursprung derselben aus der Natur herleiten wollen, und also das Opfer als ein Stück des natürlichen Gottesdiensts angesehen, so pflegt man bey der Lehre von der natürlichen Religion diesen Punkt zu untersuchen. Außer den Juden, einigen von den Papisten, Arminianern und Socinianern haben den natürlichen Ursprung der Opfer Spencer de legibus hebraeorum ritualibus, Marsham in canone chronico, Chauvin de religione naturali part. 2. cap. 4. behauptet, welche billig Outramus de sacrificiis, Witsius in aegyptiacis, Cloppenburg in schola sacrificiorum, Natalis Alexander in histor. eccles. veter. testam. aetat. 4. diss. 3. artic. 2. Franzius in schola sacrificior. Lundius in den Jüdischen Heiligthümern lib. 3. cap. 33. §. 10. Buddeus in historia ecclesiastica veter. testam. tom. I. p. 143. sqq. Deyling obseruat. sacrar. part. 2. obseruat. 4. pag. 54. sqq. nebst mehrern widerleget haben. Denn wenn die Opfer dahin zielen sollen, daß der erzürnte Gott wieder versöhnet werde, und die Vernunft betrachtet die Beschaffenheit des Opfers, so findet sie darinnen nicht das geringste, das zu diesem Endzweck entweder nöthig, oder dienlich seyn könnte. Sie kann nicht begreifen, wie Gott einen Gefallen an dem Tod eines unvernünftigen Viehes haben und selbigen als eine Genugthuung vor seine Gerechtigkeit annehmen könne. Sie begreift auch wohl, daß dasjenige, was man opfere, schon Gott gehöre, wie er selbst Psalm 50. v. 10. saget: alle Thiere im Wald sind mein, und Viehe auf den Bergen, da sie bey tausend gehen. Wäre das Opfern ein natürliches Stück des Gottesdiensts; so müßte selbiges nothwendig und unveränderlich seyn; nun aber wissen wir aus vielen Stellen heiliger Schrift, wie Gott das Opfern an sich verworfen. In der Epistel an die Hebräer cap. 10. v. 4. heißt es: es sey ohnmöglich durch Ochsen- und Bocksblut die Sünde wegnehmen: und beym Esai. cap. 1. v. 11. verlangt Gott die Menge der Opfer nicht, und spricht, er habe keine Lust zum Blut der Farren, Lämmer und Böcke. So haben auch die Heyden zum theil erkannt, daß man durch die Aufopferung der Thiere den Göttern keinen angenehmen Dienst erwiese. Aus diesem können wir schliessen, daß wenn die Heyden geopfert, sie solches nicht aus einem natürlichen Trieb gethan; sondern sie haben dieses von den Hebräern gelernet, welche von Gott dazu Befehl bekommen, bey denen aber die Opfer eine höhere Absicht haben und Vorbilder auf Christum seyn sollten.

Opponens,

Ist diejenige Person bey einer Disputationshandlung, welche die gesetzte Sachen und Sätze des andern, oder des Präsidis und Respondenten, so zwar vor eine Person stehen müssen, untersuchet, hiewider, wo es nöthig ist, Einwürfe machet, und durch geschehene Gegeneinanderhaltung der beyderseitigen Meynungen die Wahrheit prüfet, welches der eigentliche Endzweck des Disputirens ist. Von den Eigenschaften

schaften einer solchen Person ist in der Lehre von der Disputirkunst geredet worden.

Opposita,

Entgegen gesetzte Dinge, werden von den Scholasticis nach Anleitung des **Aristoteles** in categor. cap. 10. sqq. in der Lehre von den Postprädicamenten und den locis topicis in zwey Klassen getheilet, indem einige Sachen zwar so beschaffen, daß eine jede für sich ein besonderes Wesen habe, und also der andern entgegen stehe, doch so, daß das eine Wesen das andere nicht aufhebe, als wenn man sage: **Der Löwe und das Pferd sind Opposita**, und diese heißen sie disparata; etliche aber streiten dermaßen mit einander, daß sie zugleich nicht können beysammen stehen, welche man opposita im eigentlichen Verstande, auch pugnantia pflegt zu nennen. Diese werden wieder in vier Arten eingetheilet, als da sind a) contraria, wenn zwey Dinge einander schnurstracks und in ihrem eigentlichen Wesen entgegen sind, daß eins das andre aufhebt, und nicht beysammen stehen können, wie die **Tugend und das Laster, die Wärme und die Kälte**: b) priuatiua, wenn an einem subiecto ein gewisses Accidens, welches da seyn sollte, fehlet, z. E. ein **Mensch sollte sehen, und ist gleichwohl blind; er sollte hören, und ist gleichwohl taub**; c) relatiua, wenn zwey Sachen, die eine Relation gegen einander haben, in sofern angesehen werden, daß sie niemals zugleich in einem subiecto anzutreffen sind, z. E. **Braut und Bräutigam, Mann und Weib, Vater und Sohn**: d) contradictoria, wenn eine Bejahung und Verneinung einander entgegen gesetzet werden, z. E. **gelehrt, nicht gelehrt**, doch soll hier die Zweydeutigkeit vermieden werden, s. **Scheibler** in opere logic. p. 2. c. 21. sqq. **Keckermann** in system. logic. mai. l. 1. sect. 2. cap. 6. **Lange** in nucleo logic. Weissian. cap. 5. §. 20. **Chauvin** in lexic. philos. p. 460. edit. 2.

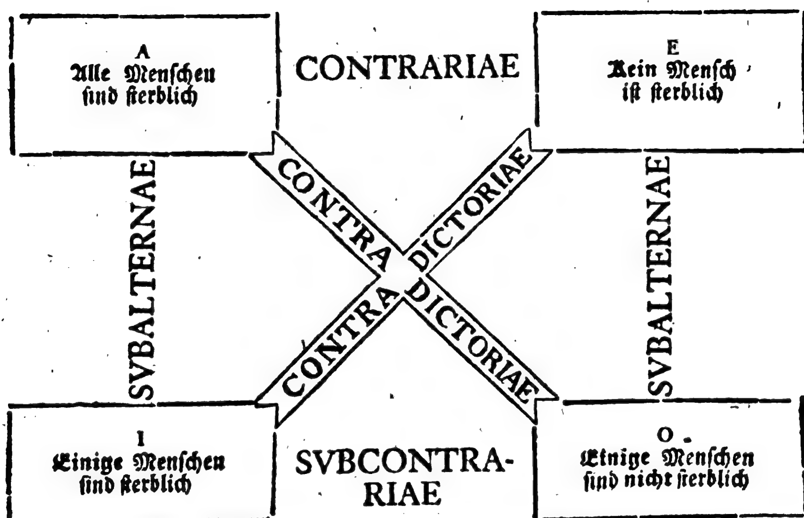
Es ist diese Aristotelische Lehre auf keinen richtigen Grund gesetzet, da man die wesentliche und außerwesentliche Umstände der Dinge, so ferne sie einander entgegen gesetzet werden, hätte zu allererst in Betrachtung nehmen, und dabey einen Unterschied unter der **wirklichen** und unter der **logischen Opposition** machen sollen. Die **wirkliche Opposition**, so wirklich und in der That bey den Objectis angetroffen wird, ist entweder eine **wesentliche**, oder **außerwesentliche**. Jene ist, wenn zwey Dinge dem Wesen nach von einander unterschieden sind, und zwar entweder gänzlich, oder in gewissen Stücken. Zum ganzen und völligen Wesen einer Sache gehört der Concept des Generis, was sie mit einer andern, die ihr sonst entgegen gesetzet ist, gemein hat; und der Differenz, was ihr ganz eigen zukommt, da man denn das nächste, und nicht das entfernte Genus nimmt. Auf solche Weise sind die gänzlich wesentliche Opposita, wenn sie von einander so wohl in Ansehung des nächsten Generis, als der Differenz unterschieden, z. E. ein **Stein und ein Mensch**. Die Opposition aber, so nur in gewissen Stücken des Wesens statt hat, ist, da gewisse Sachen zwar unter einem Genere stehen; aber der Differenz nach von einander unterschieden sind, z. E. ein **unvernünftiges Thier und ein Mensch**, welche dieses mit einander gemein haben, daß sie lebendige Geschöpfe sind. Weil aber auch die Differenz unterschieden nach der Logic, Physic und Moral, so kann man wieder besondere Arten von den Oppositis in Ansehung der Differenz machen. Die **außerwesentliche Opposition** ist, wenn zwey Sachen in zufälligen und nicht zum Wesen gehörigen Eigenschaften von einander unterschieden, z. E. daß **dieser Mensch lang; jener kurz**; daß dieser gelehrt; jener ungelehrt u. s. w. Die **logische Opposition** aber hat bey den Wirkungen des Verstands statt.

Opposition der Sätze,

Heißt diejenige Beschaffenheit zweyer Sätze, so fern dieselben einander entgegen stehen entweder in der Qualität, was die Bejahung und Verneinung anlangt; oder in der Quantität, so fern ein Satz entweder ein allgemeiner; oder ein besonderer ist. Einige machen derselben zwey Arten als oppositionem contrariam und contradictoriam; andere drey, als contrariam, contradictoriam, subcontrariam; andere vier contrariam, contradictoriam, subcontrariam und subalternam. **Ramus** nennet lib. 1. c. 4. dialect. eine jede Opposition contradictionem; theilt sie aber in eine allgemeine und besondere, und verstehet durch jene die oppositionem contrariam, durch diese die eigentliche contradictionem. **Aristoteles, Averroes** und andere sind in ihrer Anzahl selbst nicht einig, s. **August. Niphi** comment. in lib. de interpr. c. 7. Sonst werden bey einer Opposition folgende Eigenschaften erfodert: es müssen zwey Sätze da seyn: in beyden muß man einerley Subjectum und Prädicatum behalten, auch eine gleiche Anzahl und gleiche Ordnung beobachten; und die Wörter, oder Termini dürfen nicht zweydeutig seyn. **Aristoteles** erfordert zur Contradiction de elench. soph. c. 5. und zu jeder Opposition libr. de interpr. c. 6. daß dieselbe geschehe erstlich ὡσαύτως, eodem modo, und wäre demnach die Opposition nicht richtig, wenn man sagen wollte: **alle Franzosen**

zosen sind Menschen, einige Franzosen sind keine Menschen; hernach κατὰ τὸ αὐτὸ. secundum idem, wider welche Eigenschaft folgende Opposition liefe: ein Mohr ist weiß; ein Mohr ist nicht weiß; drittens πρὸς τὸ αὐτὸ, eodem respectu, dawider man anstößt, wenn man sagte: der Mond ist groß; der Mond ist nicht groß; und viertens ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, eodem tempore, als wenn es hieße: die Römische Republik ist eine Monarchie gewesen; die Römische Republik ist keine Monarchie gewesen: conf. Syrbium in philos. rational. elect. part. 2. cap. 2. §. 16. p. 322. Die Sätze werden aber auch der gewöhnlichen Lehre der Aristotelicorum in Ansehung ihrer Form einander entgegen gesetzt, entweder nach der Qualität allein, was die Bejahung und Verneinung anlangt, wie die oppositiones contrariae und subcontrariae sind; oder nach der Quantität allein, was nämlich die Ausdehnung und Einschränkung des Subjecti bey einem Satz betrifft, wie die subalternae, oder nach der Qualität und Quantität zugleich, wie die contradictoriae primariae geschehen, die wir nun insonderheit erläutern wollen.

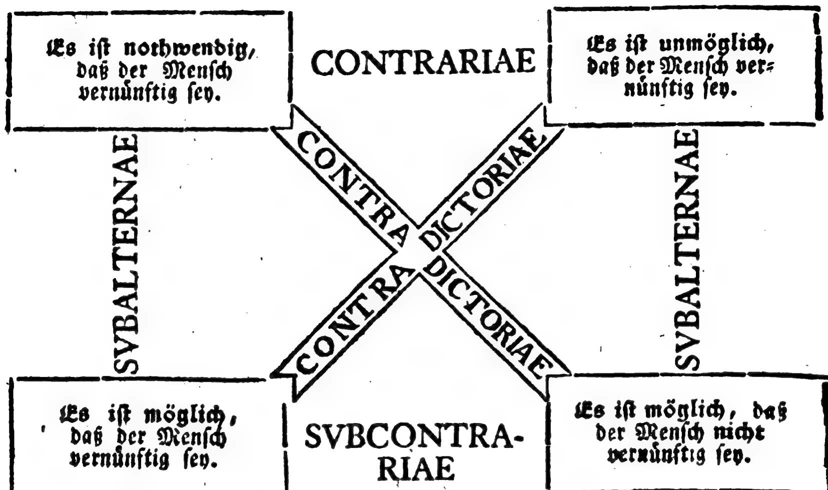
Erstlich ist oppositio contraria, wenn zwey allgemeine Sätze gegen einander stehen, z. E. alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist sterblich. Dergleichen Sätze sind bisweilen alle beyde falsch; niemals aber alle beyde wahr, ob schon bisweilen der eine wahr, der andere falsch seyn kann, weswegen man zu sehen hat, was zwischen dem Subjecto und Prädicato vor eine Relation sey. Die andere ist oppositio subcontraria, wenn zwey particulär Sätze einander entgegen stehen, daß der eine verneinet, was der andere bejahet, z. E. einige Menschen sind fromm, einige Menschen sind nicht fromm. Sie heißt subcontraria, weil sie unter der oppositione contraria als etwas besonders unter dem Allgemeinen begriffen wird; so nennet man sie auch indefinitarum oppositionem, weil einige die propositiones indefinitas dahin ziehen, z. E. die Bäume blühen, die Bäume blühen nicht. Eigentlich sind sie einander nicht zuwider, weil man die Subjecta nicht vor einerley halten darf, dahero bisweilen beyde wahr sind, z. E. einige Menschen sind arm; einige Menschen sind nicht arm; bisweilen ist nur eine wahr, die andere aber falsch; niemals aber können beyde falsch seyn. Sind beyde Sätze wahr, so muß man sehen, was durch die Subjecta zu verstehen sey: z. E. einige Menschen (die Gläubigen) werden selig, einige Menschen (die Ungläubigen) werden nicht selig. Die dritte ist oppositio contradictoria, welche entweder principalis ist, wenn der Gegensatz so wohl die Quantität, als Qualität der Sätze betrifft, oder wenn ein allgemeiner und besonderer Satz einander entgegen stehen, und darinnen eine Bejahung und Verneinung fürkommt, z. E. kein Gelehrter verachtet das Geld, etliche Gelehrten verachten das Geld, welches die wichtigste Opposition ist; oder minus principalis, wenn zwey ganz besondere Sätze in der Bejahung und Verneinung mit einander streiten, z. E. Terentius ist ein Comicus gewesen; Terentius ist kein Comicus gewesen. Von solchen Sätzen muß allezeit einer wahr, und einer falsch seyn, zugleich aber können sie weder wahr, noch falsch seyn. Einige sagen, daß auch in allgemeinen Propositionen die Contradictio statt habe, wie in der oppositio contraria; doch scheinet dieses nur ein Wortstreit zu seyn. Die vierte ist oppositio subalterna, wenn zwey Propositionen nur in der Quantität oder in dem Umfange des Subjecti von einander unterschieden sind, da nämlich die eine besonders, die andere allgemein ist, und diese jene unter sich fasset, z. E. alle Menschen leben im Stande der Freyheit; Einige Menschen leben im Stande der Freyheit. Beyde können bisweilen falsch, bisweilen wahr seyn, z. E. alle Menschen sind ewig, einige Menschen sind von Ewigkeit, welche beyde falsch sind. Wenn ich aber sage: alle Menschen sind sterblich, einige Menschen sind sterblich, so sind beyde wahr. Ist der Satz allgemein wahr, so ist auch der besondere wahr z. E. kann ich sagen: alle Pferde sind weiß, so folgt, daß auch einige weiß sind, aber wechselsweise geht dieses nicht an. Denn wenn ich sage: einige Pferde sind weiß, so kann ich nicht sagen; alle Pferde sind weiß, und wenn der besondere Satz falsch ist, so ist auch der allgemeine falsch, daß wenn ich nicht sagen kann: einige Pferde sind weiß, noch viel weniger zu sagen ist: alle Pferde sind weiß; doch gehet dieses nicht wechselsweise an. Wäre dieser Satz: Alle Pferde sind weiß, falsch; so folgte nicht, daß auch dieser: einige Pferde sind weiß, unrichtig seyn müßte. Die propositio particularis wird hier sonst subalternata, und die vniuersalis subalternans genennet. Diese Art ist eigentlich keine Opposition, mit welcher man die Subalternation vermischet. Vielleicht läßt sich die ganze Sache auf folgende Art deutlicher fürstellen;



wobey zu merken, daß man sich der vier Buchstaben A. E. I. O. zur Anzeige der Quantität und Qualität eines Satzes bedienet. A bedeutet die Bejahung und E die Verneinung und zwar beyde in Universalpropositionen, I die Bejahung und O die Verneinung, beyderseits aber in Particularsätzen, nach den bekannten lateinischen Versen:

Asserit A, negat E, sed vniuersaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Bey der Opposition der sogenannten Modalpropositionen, da die Bejahung und Verneinung mit einer gewissen Art und Waise geschiehet, verhält sich die Sache eben so, wie bey der erstern, und pflegt man die Sache auf folgende Art fürzustellen:



s. mit mehrerm Jac. Thomasii erotem. logic. c. 33. Scheiblers opus logic. p. 3. c. 11. Bechmanns institut. logic. lib. 2. c. 8. Clerici logic. p. 2. c. 3. Titii artem cogit. c. 7. §. 43. sqq. der unterschiedene gemeine Fehler angemerket, Chauvins lexic. philos. p. 460. sqq. nebst den andern Scribenten der Logic. Es hat D. Rüdiger de sensu veri et falsi l. 2. c. 5. und in philos. synthetic. p. 110. ed. 3. angemerket, daß die Oppo-

Oppo-

Opposition eigentlich eine Art des Vernunftschlusses, welcher auf die Natur der Ideen beruhet, sey, folglich könne sie nach dem Sinn der Aristotelicorum für keine Eigenschaft der Sätze gehalten werden, wie sich denn auch die Sache in der That also verhält. Denn es wird hier, wie es bey allen Vernunftschlüssen geschiehet, ein Satz als eine Conclusion aus dem andern gezogen, so daß einerley Termini behalten werden, folglich ein Vernunftschluß von zweyen Terminis wird; die Qualität aber verändert sich in der Conclusion, wobey noch zu merken, daß die oppositio contraria und contradictoria eigentlich hieher gehöret, wie wir schon erinnert haben. Dahero ist der Schluß der compositionis contrariae ganz richtig, wenn man z. E. sagt: alle Menschen sind sterblich, E. ist kein Mensch unsterblich, welches auch bey der contradictoriae angehet, nur muß man zusehen, weil so wohl bey der contraria, als contradictoria beyde Sätze zugleich nicht wahr seyn können, wie der Schluß geschehen muß. Nämlich was die contradictoriam betrift, so siehet man, ob der Hauptsatz wahr, und schließet alsdenn auf die Falschheit, so daß nicht nur die Qualität allein; sondern auch Quantität und Qualität zugleich verändert wird, z. E. ists wahr daß alle Menschen Lügner so ists falsch, daß kein Mensch kein Lügner, oder daß einige Menschen keine Lügner sind. Denn die allgemeine Wahrheit begreift die besondere Wahrheit, folglich kann sie weder das allgemeine, noch das besondere falsche leiden; hingegen wenn der allgemeine Hauptsatz falsch, so kann man die Wahrheit eines contradictorischen Schlusses folgern, z. E. ists falsch, daß alle Affecten bös sind, so folgt, daß einige Affecten gut seyn. Eben so verhält sichs auch bey den particular-Hauptsätzen, daß wenn solcher wahr, so ist der contradictorische Schluß falsch, z. E. ists wahr, daß einige Menschen gottlos sind, so ists falsch, daß kein Mensch fromm sey; ist er aber falsch, so ist der contradictorische Schluß wahr, z. E. ists falsch, daß einige Menschen nur vernünftig, so ists hingegen wahr, daß alle Menschen vernünftig sind.

Oratorie,

Bedeutet die Kunst, die Wissenschaft, wohl und manierlich zu reden, wie davon unter einem besondern Artikel ausführlich gehandelt worden. Wir bemerken hier nur, daß schon ehemals unter dem Wort Oratorie und Rhetoric ein Unterschied gewesen, den man aber nicht jederzeit in acht genommen. Heut zu Tag sind Rhetoric und Oratorie gemeiniglich gleichgültige Wörter; worunter man die Lehre von der Beredsamkeit, oder Kunst, seine Gedanken auf eine angenehme, manierliche und geschickte Art an Tag zu geben, verstehet.

Ordnung,

Ist dasjenige Verhältniß verschiedener Dinge da sie auf solche Art neben einander sind, oder auf einander folgen, daß sie in einer Gleichheit, oder Aehnlichkeit zusammen stimmen. [Wenn mehrere Gegenstände also verbunden werden, daß einerley oder ähnlicher Grund ihrer Verbindung vorhanden ist, welcher aus der Beschaffenheit der Objecte selbst genommen wird. (Eadem ratio objectiua in conjunctione plurium.)] Es werden zu der Ordnung drey Stücke erfordert. Erstlich müssen verschiedene und mannigfaltige Sachen da seyn. Denn die Ordnung begreift allezeit ein Verhältniß eines Dinges, und daher muß noch etwas anders da seyn, auf welches sich solches beziehet; die Dinge aber, unter denen eine Ordnung ist, können entweder einander gleich, oder ungleich seyn, z. E. wir sehen zwey Proceßionen von Leuten, von denen man sagt, sie gehen ordentlich, da denn bey der einen lauter Leute seyn können, die einander gleich, daß niemand vor den andern eigentlich einen Vorzug hat; doch gehen sie paarweise und folgt immer ein Paar auf das andere; bey der andern aber ist eine Ungleichheit, daß einige vornehmer, andere geringer, und wenn unter andern jene voran; diese hinten nach gehen, so sagt man auch, sie gehen ordentlich. Vors andere müssen bey der Ordnung diese verschiedene Dinge neben einander seyn; oder auf einander folgen, und das ist die Lage, oder die Stellung, was die wirklich außer den Verstand existirende Dinge betrift, z. E. wenn ich in einem Garten bin, und sehe, daß die Bäume ordentlich gesetzet, so muß nicht nur mehr, als ein Baum da seyn; sondern die Bäume müssen auch neben einander existiren, und indem ein jeder seine Existenz hat, so hat er seinen Ort; die Lage aber, so fern er mit andern zugleich existiret. Doch hat auch eine Ordnung bey den verschiedenen Dingen in unserm Verstand, als bey den Gedanken, statt, denen wir eigentlich keine Lage zuschreiben können, sondern müssen nur sagen, daß sie auf einander folgen, man wolte denn solches Wort in weiterm Verstand nehmen. Drittens ist bey der Ordnung nöthig, daß die verschiedene Dinge in einer Gleichheit und Aehnlichkeit zusammen stimmen, welches so zu reden das Formale bey der Ordnung ist, wie die beyden erstern Stücke dabey nur zum Grund liegen

liegen müssen, z. E. wenn man sagt, das Buch ist ordentlich geschrieben, so bestehet diese Ordnung darinnen, daß die verschiedene Materien, die darinnen fürkommen, so auf einander folgen, daß die andere mit der ersten, die dritte mit der andern u. s. w. eine Aehnlichkeit haben. Wer also von der Ordnung urtheilen will, der muß die Aehnlichkeit verstehen. Der Grund derselbigen liegt entweder in der Sache selbst, welches man die natürliche Ordnung nennet; oder sie dependiret zwar eigentlich von menschlicher Willkühr, die aber doch auch ihre Ursachen hat, und wie überall die Kunst ein Affe der Natur ist; also kann man auch sagen, daß man in künstlichen Dingen den Grund der Ordnung von der Ordnung der natürlichen Dinge mit hergenommen. Alles, was vollkommen, ist zwar ordentlich; [Wenn unter der Vollkommenheit eine Uebereinstimmung mehrere Dinge zu einer Absicht verstanden wird, das ist, eine Vollkommenheit eines zusammengesetzten Gegenstandes. Nehme ich aber die Vollkommenheit eines einfachen Objects, welche man oft eine Realität zu nennen pflegt, so ist keine Verknüpfung mehrerer Dinge vorhanden, folglich ist es keine Ordnung;] aber nicht alles ordentliche ist zugleich vollkommen.

Ordnung der Welt,

In dem grossen Weltgebäude treffen wir die schönste Ordnung an. Denn was die Kreaturen betrift, so sind deren viel und mancherley, welche so neben einander existiren, daß sie unter sich in einem zusammen stimmen, indem sie unter sich verwandt sind und eins dem andern treflichen Nutzen und Vortheil schaffet. Dergleichen schöne Ordnung nehmen wir auch in den natürlichen Begebenheiten wahr, die in Ansehung der Zeit und des Raums dermaßen auf einander folgen, daß sie zur Erhaltung des von Gott intendirten Zwecks auch zusammen stimmen. Man beweist billig aus dieser Ordnung die Existenz Gottes, daß weil selbige zufällig und mit höchster Weisheit und Macht eingerichtet, so schliesset man auf eine caussam ordinantem. **Wolff** hat in ratione praelect. §. 41. pag. 155. wider dieses Argument erinnert, daß die praemissa: vbi datur ordo, ibi datur ordinans, falsch sey, weil dieser Satz nicht schlechterdings wahr und nur secundum quid, von der zufälligen Ordnung zu verstehen sey, worauf man aber geantwortet, daß man auch darinnen die Ordnung, als was zufälliges ansähe, so daß der Beweis doch seine Gültigkeit behalten konnte. Man lese **Langens** bescheidene und ausführliche Entdeckung pag. 264. sqq. und die bescheidene Antwort auf **Wolffens** Anmerkungen über das buddeische Bedenken pag. 13. Man erzählt, daß dem Alphonso, König in Castilien dieses ganze Weltgebäude so verwirrt vorgekommen sey, daß er dafür gehalten, es hätte viel ordentlicher und besser eingerichtet werden können, wenn Gott nur ihn bey Erschaffung der Welt zu rath gezogen hätte, welches nicht nur eine gottlose; sondern auch närrische Rede war, s. **Buddeum** in thesibus de atheismo et superstit. cap. 5. §. 4. [Vergleiche den Artikel: **Nexus universalis.**]

Original,

Bedeutet die Beschaffenheit einer Sache, sofern von derselbigen etwas anders hergenommen, daß unter beyden eine Aehnlichkeit seyn soll. Die Aehnlichkeit kann ihre Grade haben, daß sie entweder mehr; oder weniger vorhanden. Dasjenige, was von einer Sache hergenommen und mit derselbigen eine Gleichheit hat, wird der Abdruck genennet.

Ort,

Man pflegt den Ort in einen äußerlichen und innerlichen einzutheilen; was er aber in beyden Absichten sey, und wie man sich denselben vorzustellen und zu beschreiben, darinnen ist man nicht einig. Von dem äußerlichen macht **Aristoteles** physic. libr. 4. cap. 4. eine dunkle Erklärung, daß auch darüber unter seinen Anhängern, sonderlich den Scholasticis ein Streit entstanden, was der Ort eigentlich sey. Die meisten nehmen sie in den Verstand an, daß der Ort eine superficies prima et immobilis corporis ambientis wäre, und merken dabey an, daß wenn die superficies genennet werde prima, so werde diejenige darunter verstanden, die am nächsten und unmittelbar dasjenige, so sich an einem Ort befände, umgäbe; immobilis aber müßte sie seyn, weil dasjenige, was bewegt werde, nothwendig durch die Bewegung aus seinem Ort kommen müsse, welches nicht geschehen könnte, wenn der Ort zugleich bewegt würde. Weil aber andere eingewendet, wie aus dieser Meynung die ungereimte Folgerung kommen müßte, daß ein wahrhaftig ruhender Körper unablässlich seinen Ort verändere, z. E. ein Fels in dem Meer, indem das Wasser, so ihn umgäbe bewegt werde und vorbey fließe; so haben die Aristotelici sich große Mühe gegeben, das unbewegliche Wesen des äußerlichen Orts zu behaupten, und ob sie wohl hierüber unter sich selbst ungleiche Meynungen gefasset, so kommen sie doch darinnen überein, daß der Ort, wenn er formaliter angesehen werde, unbeweglich sey. Die

Neuern, **als die Cartesianer**, sehen den äuserlichen **Ort an**, als das Verhalten oder den **Stand eines** Körpers in Ansehung **anderer**, die um ihn sind und als ruhend **oder** stillstehend angenommen **werden, wie davon Cartesius** in princip. phil. part. 2. art. 13. **Rohault** in tract. physic. part. 1. cap. 8. §. 4. **Regis** in phil. natur. lib. 1. cap. 2. zu lesen sind. Man pflegt **hieraus** zu folgern erstlich, daß ein **Körper den Ort** verändern könne, auch wenn er **selbst** ruhet, wofern die Körper, die um ihn sind, von ihrem Ort bewegt **werden**; vors andere, daß ein Körper an **zweyen** gleichmäßigen Orten so wenig als zwey Körper in einem und demselben gleichmäßigen Ort auf einmal und zu einer **Zeit** seyn können, und drittens daß ein **Körper** den Ort eines andern einnehmen **könne**, ob er schon nicht von gleicher Gröse sey. **Wolff** in den **Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen** §. 47. saget, der Ort eines **Dinges** sey, wenn es mit andern zugleich sey, so daß keines unter den übrigen auf eben die Art mit den andern zugleich sey. Durch den innerlichen Ort verstehet man eben das, was man sonst einen Raum nennet, von dem in einem besondern Artikel gehandelt worden. **Jacobus Martini**, ehemaliger Professor zu Wittenberg, hat ein besonders Buch de loco geschrieben, so 1620. daselbst gedruckt worden, dergleichen wir auch von dem **Bartholomäo Kerkermann** haben; anno 1685. ist von **Joh. Paschio** eine weitläuftige Disputation de loco heraus kommen, darinnen man alles, was die aristotelische Schule davon saget, beysammen antrift. Es ist besser, daß man betrachtet, wie sich die Körper in Ansehung des Orts gegen einander verhalten, wie weit eins von dem andern entfernet, warum Gott unter andern bey dem menschlichen Leibe einem Glied diese und keine andere Stelle angewiesen, z. E. warum das Herz vielmehr in der Brust, als in dem Haupt eines Thieres lieget; als daß man auf eine subtile Art speculiret, was der Ort sey, und sich mit einer Abstraction so viel zu thun machet. Es haben auch die Disputen, die hierüber gewesen, nichts auf sich, welche blos daher entstanden, daß man das Wort **Ort** auf verschiedene Art genommen hat. Man nenne das eine den Ort, das andere den Raum, so braucht man nicht den Ort in einen innerlichen und äuserlichen einzutheilen. Betrachtet man den **Ort**, wie er vom Raum unterschieden, so darf man ihn mit der Lage eines Dings nicht vermischen, welche wir nach den Dingen, die neben einer Sache zugleich existiren, beurtheilen müssen: der **Ort aber** an sich, wie er einem Dinge **zukommt**, ist nichts anders, als der äusere Umfang eines Dinges selbst. [Der **Ort** kann am besten in einen absoluten und relativen oder beziehenden abgetheilt werden. Jener ist das Wo, in welchem eine Sache ist. Dieser aber ist die Art und Weise, wie eine Sache mit den übrigen zugleich vorhandenen Dingen existiret. Wenn ich z. E. das Wo betrachte, in welchem ich jetzo sitze, so ist es mein absoluter Ort. Daß ich aber so und so weit von dem andern, dritten, vierten Ding u. s. w. existire, dies giebt meinen beziehenden Ort. Eine wahre Bewegung erfordert eine Veränderung des absoluten Orts. Doch verstehen die mehresten Neuern unter dem Orte, blos den relativen. Weil nun dieser relative Ort oder das Verhältniß gegen die coexsistirende Dinge immer verändert wird, indem das Fließen der Wassertheile im Flusse, das Fliegen der Vögel, die Veränderung der Lufttheile u. s. w. allen Dingen, alle Augenblicke ein ander Beysammenseyn und Verhältniß geben, so behauptet man den Satz, daß alle Dinge in der Welt in beständiger Bewegung seyn. So werde ich bewegt, wenn ich gleich noch so stille, und ruhig sitze, weil ich doch durch das Fliegen eines Vogels in der Luft ein ander Verhältniß gegen selbigen bekomme, indem der Vogel sich mir bald nähert, bald von mir entfernt. Man sollte dieses aber keine Bewegung nennen. (Siehe **Bewegung.**) Den Ort pflegt man vom Raume zu unterscheiden, weil dieser eine Beziehung ist, nach welcher man sich mehrere zugleich vorhandene Objecte gedenkt, oder doch gedenken kann. (Siehe **Raum, leerer Raum.**) Die **Lage** ist das Verhältniß einer Sache gegen die um ihr herum liegende Gegenstände.]

Es bilden sich einige Leute ein, daß gewisse Oerter den Menschen fatal wären. **Thuanus** histor. lib. 4. pag. 115. wenn er von dem Ort Mühlberg, wo Churfürst Johann Friedrich vom Kayser Karl dem fünften gefangen worden, redet, so spricht er: **Der Name dieses Orts sey fürstlichen Personen allezeit sehr ominös gewesen, wie curieuse und in den deutschen Affairen bewanderte Männer angemerket hätten**; dergleichen Exempel noch mehr in **Becmanns** lineis doctr. mor. cap. 8. §. 5. pag. 195. und in **Donndorffs Disput.** de fatalitate locorum. Leipzig 1688. angeführet worden. Es urtheilet aber davon **Buddeus** in thesibus de atheismo et superstit. cap. 9. §. 6. sehr wohl, wenn er spricht: **es kann wohl geschehen, daß an eben demselben Ort ein Unglück zu etlichen malen gewisse Personen betreffe. Weil aber dieses entweder gar zufälliger Weise paßiren, oder aus andern auch verborgenen Ursachen herkommen kann,**

kann, so legen sie durch eine Zusammenfügung der Ideen dem Ort diesen Effect bey, als wenn er Ursache davon wäre, der doch dazu die geringste Kraft und Fähigkeit nicht hat. Doch nimmt die Einbildungskraft die zur Leichtgläubigkeit geneigt ist, daher Gelegenheit, sich eine Fatalität gewisser Oerter zu erdichten. Und wenn auch gleich die Erfahrung selbige bekräftigte, so ist doch gewiß, daß dieser Effect nicht den Oertern oder deren Fatalität, sondern andern Ursachen zuzuschreiben sey. Unterdessen geschichts, daß abergläubische Leute die Fatalität der Zeiten und der Oerter mehr, als den Zorn Gottes fürchten; ja sich durch solche abergläubische Furcht von dem Vertrauen, das sie auf Gott setzen solten, abwendig machen lassen.

[Oscillation, siehe Pendel.]

Ostension,

Wird bey den Philosophen der Beweis derjenigen gewissen Wahrheit genennet, welche sich unmittelbar auf die Empfindung gründet. Sie geht entweder die äußerliche Empfindung an, wenn ich einen nach Beschaffenheit der Sachen auf die nach den fünf äußerlichen Sinnen anzustellende Empfindung führe; oder die innerliche, wenn wir solche Dinge, die nicht äußerlich in die Sinne fallen, unmittelbar begreifen, wie die Wirkungen unserer Seele. Soll aber der Beweis durch die äußerliche Empfindung recht angestellet werden, so sind alle Eigenschaften, so dabey nöthig, wohl zu beobachten, daß nämlich unter andern das Objectum in gehöriger Distanz, die Empfindungswerkzeuge in gehöriger Disposition sich befinden, daß die Luft nicht zu dick, u. s. w. Einen fernern Beweis darüber anzustellen, wäre ungereimt, weil sich alle unsere Erkenntniß auf die Empfindung gründet, und wo dieselbe soll bewiesen werden, so ist solches der nächste Weg zum Scepticismo; und man unternehme gewiß eine ganz vergebene Sache.

Auf die Unbetrüglichkeit der Sinnen, wo wir gewisse Gränzen setzen, haben wir uns zu verlassen, daß also desfalls keine Unwahrheit eigentlich zu finden, und alle Menschen einerley Empfindung haben müssen. Denn daß mancher z. E. sagt, die Austern sind gut; ein anderer hingegen behauptet das Gegentheil; oder es nennt einer was schön, so der andere vor garstig hält, und man wolte daraus schließen, es gäbe auch in den sinnlichen Sachen und deren wahren Beschaffenheit keine gleiche Aussage; solcher Unterschied betrift nicht so wohl die natürliche Eigenschaften, die unmittelbar in die Sinne fallen, als vielmehr die moralischen, so sich der Mensch nach seinem Gutdünken davon gemacht, da man denn auch die Ostension nicht brauchen kann. Man lese Thomasius in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 7. §. 23. sqq. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. I. cap. I. §. 13. sqq. [Es verdient Musschenbrök in introd. ad philos. nat. T. I. p. 68. gelesen zu werden.]

[Ostracismus,]

[Unter diesem Wort wird ein Gesetz verstanden, nach welchem diejenigen des Landes verwiesen oder getödtet werden, welche sich durch ihre großen Verdienste, Macht und Ansehen im Staat furchtbar machen, daß man befürchtet, sie möchten sich zu viel in Staat anmaßen. Ein solcher Ostracismus fand zu Athen und Ephesus statt. Denn daselbst blieb derjenige nicht leicht ungestraft, welcher sich einen großen Namen und Ruhm erworben hatte. Die Dienste des Miltiades, des Themistocles, des Pericles, des Phocions, wurden mit dem Tode oder der Landesverweisung belohnt. Doch wurde endlich der Ostracismus mehr eingeschränkt, da man einsahe, daß es eine himmelschreyende Sünde sey, die Tugend mit eben solchen Folgen, als das Laster zu belegen, deswegen wurden die Güter der Religirten oder Geächteten nicht eingezogen, u. s. w. Man siehet leicht, daß ein solches Verfahren die größten und besten Männer dem Staate entziehe, daher der Ostracismus der Vernunft entgegen ist. Siehe von Real Staatskunst [illegible] 1. S. 278. f. Der Petalismus war von einerley Beschaffenheit mit dem Ostracismus, siehe ebend. S. 282.]

Pacht,

Wird im weitern und engern, oder eigentlichen Verstand gebraucht. Denn nach jenem versteht man dadurch eine jede Vermiethung, da die Nutzung einer Sache einem andern gegen eine gewisse Abstattung überlassen wird. Eigentlich aber und im engerm Sinn heißt der Pacht diejenige Art des Miethcontracts, da man einem ein Landgut zum Gebrauch und Nutzen gegen Bezahlung überlässet; so auch die Verpachtung, gleichwie dasjenige, so davor gezahlet wird, auch die Pacht pflegt zu heißen. Das natürliche Recht weiset an, was hier von beyden Theilen zu beobachten, und was ihnen vor Rechte zukommen, welches überhaupt in dem natürlichen Gebot, daß man ein Ver-

sprechen halten müsse, begriffen ist. Denn da eine solche Verpachtung ein Vergleich, so müssen überhaupt beyde Theile halten, was sie einander versprochen; insonderheit aber bringt die Natur dieses Vergleichs mit sich, daß der Eigenthumsherr dem Pachter das Gut in solchem Stand liefere und erhalte, wie er zu seinem Gebrauch nöthig hat, weil er sonst seinen Zweck nicht erhalten würde. Ist man eins worden, daß der Pachter das Guth im Stande erhalten soll, so muß ihm dieses an seinem Pachtgelde zu gut gehen, was er an Unkosten darauf gewendet hat. Wofern das Guth durch die Schuld des Pachters Schaden leidet, so ist vernünftig, daß er vor den Schaden stehen muß. Denn der andere hat ihm solches zu seinem Gebrauche überlassen, folglich weiter nichts eingestanden, als was zur Erhaltung des Gebrauchs nöthig ist. Trägt sichs zu, daß die Sache durch einen Unglücksfall, da der Pachter aus aller Schuld ist, entweder verderbt, oder verschlimmert würde, so fällt der Schade blos auf den Eigenthumsherrn, und kann der Pachter zur Ersetzung desselbigen nicht angehalten werden. Denn da der Eigenthumsherr den Nutzen hat, so muß er auch den Schaden tragen, und allezeit gewärtig seyn, daß Unglücksfälle seine Güter betreffen, wenn er sie auch nicht verpachtet. Es wäre denn, daß man sich desfalls vorher verglichen, dabey man zugleich auf die verschiedenen Arten der Unglücksfälle mit zu sehen hat. [Wenn die Einkünfte des Staats an Generalpächter verpachtet werden, wie in Frankreich zu geschehen pfleget, so wird solches dem Staate allemal schädlich seyn. Siehe Ahasv. Fritsch Quaestor peccans, Norib. 1684. 12. Idées d'un Citoim sur l'administration des Finances du Roi. a Amsterd. 1769. 8.]

Pachtgeld,

Dasjenige, was man vor den Nutzen und Gebrauch eines Landguths dem Eigenthumsherrn zahlet, pflegt man die Pacht zu nennen, welches entweder im baaren Gelde, oder in Korn, Vieh und andern Früchten zu bestehen pflegt, woraus leicht zu erkennen, was das Pachtgeld sey.

Pactum,

Ein Vertrag, oder Vergleich, wird sonderlich in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit betrachtet, davon wir eine theoretische und practische Betrachtung anstellen, und nach jener zeigen wollen, was und wie vielerley die Pacta sind, nach dieser aber, wie man sich dabey aufzuführen hat.

Bey der theoretischen Betrachtung haben wir zu sehen erstlich, was ein Pactum sey, und worinnen dessen Wesen bestehe? Einige nennen solches einen Vergleich, Kraft dessen ihrer zwey dergestalt einig würden, daß einer dem andern ein gewisses Recht abtrete, und sich zu etwas Gewisses verbindlich mache; bey welcher Erklärung andere erinnern, daß man zwey Dinge vermenge, die Wirkung der Verträge, oder was sie zuwege brächten, und denn die Verträge selbst, wie Buddeus in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 3. §. 10. anmerket. Andere beschreiben daher das Pactum durch eine Einwilligung zweyer Personen in einerley Abrede, etwas zu geben, oder zu thun. s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 7. §. 10. oder noch kürzer, durch eine Einwilligung zweyer oder mehr Personen in eine allerseits beliebte Sache. [Ein Pactum ist ein ernstliches Versprechen, dem andern etwas zu leisten, welches von dem andern ernstlich angenommen wird. Man muß hierbey den Unterschied von einer Sage und einem Versprechen vor Augen haben. Denn eine Sage, Dictum, heißt nur die Bekanntmachung des Willens, was geschehen soll. Wenn mehrere z. E. ihren Willen kund thun, daß sie beyde heurathen wollen, so ist dies nur eine Sage, aber kein Versprechen, so sie sich leisten. Cajus sagt, ich will heyrathen, und zwar Mäviam. Titius spricht, ich will auch heurathen, und zwar die Semproniam. Hier ist eine Einwilligung mehrerer zu einerley Sache, aber nur eine Sage, und kein Versprechen, daher ist dies kein Pactum.] Aus diesem können wir sehen, wie ein Bündniß und Contract von einem Pacto unterschieden ist. Ein Bündniß nennet man einen Vertrag, welchen ganze Völker, oder deren Oberhäupter, über Staatssachen, die Land und Leute betreffen, mit einander schließen, folglich ist der Unterschied nicht wesentlich. Gleiche Bewandniß hats auch mit dem Unterschiede zwischen einem Contracte und Pacto. Denn ein Contract ist eigentlich eine Art von einem Pacto, wenn man sich über gewisse Dinge vergleicht, die zum Handel und Wandel gehören. [Verschiedene erklären mit Daries einen Contract durch ein Pactum, welches bürgerlich, ciuiliter, gerecht ist, es mag auf Handel und Wandel gehen oder nicht.] Das Hauptwerk bey einem Vergleiche kommt auf die Einwilligung beyder Partheyen an dabey wir insbesondere drey Umstände, die Stücke, die dazu gehören, die Beschaffenheit selbst und das Objectum erwägen müssen. Was anlangt 1) die Stücke, die zu einem Pacto gehören, so sind selbige das Versprechen auf

auf der einen, und die Annehmung auf der andern Seite. Das Versprechen ist zweyerley, ein vollkommenes und unvollkommenes: jenes ist, wenn man dergestalt etwas verspricht, daß man dem andern zugleich die Macht giebt, solches mit Recht als eine Schuldigkeit zu fordern; welches aber bey dem Unvollkommenen wegfällt, so zuweilen aus Liebe, oder Höflichkeit zu geschehen pflegt, wovon Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 3. cap. 5. §. 6. 7. zu lesen. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 11. §. 2. 3. 4. macht drey Grade des Versprechens. Der erste ist assertio simplex, eine bloße Bejahung, da man sich über etwas heraus läßt; der andere pollicitatio, eine unvollkommene Verheißung, dadurch der andere noch kein Recht gewinnet, und der dritte perfecta promissio, die vollkommene Verheißung, die dem andern ein Recht ertheilet. Die Annehmung ist gleichfalls zweyerley: entweder eine vorhergehende, wenn man jemanden ersucht oder fraget, ob er uns dieses oder jenes erweisen wolle, indem darunter die Annehmung schon zum Voraus verstanden wird; nur muß das Versprechen mit dem Begehren genau übereinstimmen, und weder mehr noch weniger in sich halten; oder eine nachfolgende, wenn die Annehmung auf das vorhergehende Versprechen oder Anbietung erfolget. Beydes ist zur Vollkommenheit eines Pacti nothwendig, sowohl das Versprechen, weil keiner dem andern, dem er nichts zu befehlen hat, wider seinen Willen seine Freyheit einschränken, und ihn wozu verbinden kann; als auch die Annehmung, indem niemand dem andern wider Willen seine Dienste, oder Sachen wird aufdringen wollen. Das Versprechen geschiehet ferner erstlich in Ansehung der Art und Weise, entweder schlechtweg, oder auf eine gewisse Zeit, oder mit Bedingung. Das erste giebt einem alsbald ein vollkommenes Recht; das andere nur ein halbes Recht, bis die Zeit kommt, und das dritte, ehe die Bedingung vorhanden ist, auch nicht einmal ein halbes Recht, sondern nur eine Hoffnung einer Schuldforderung, so ihm nur dazu dient, daß der Versprecher vor der Zeit, ehe sich die Bedingung findet, nicht wieder zurück kann. Eine gewisse Zeit ist von einer Bedingung folgender Gestalt unterschieden, daß eine gewisse Zeit eine zukünftige Zeit ist, welche gewiß ist, daß und wenn sie kommen werde; bey einer Bedingung aber weiß man beydes nicht, ob sie jemals und wenn sie sich begeben werde, oder zum wenigsten kann man nicht wissen, ob sie sich zutragen dürfte, wie Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 7. §. 98. sqq. weiset. Vors andere ist solches in Ansehung der Versprechenden unterschieden. Entweder versprechen wir etwas selbst, oder durch andere, welche wir als Dollmetscher unsers Willens brauchen. Diese nun, wenn sie treulich gehandelt, und die offenbaren Grenzen unsers Befehls nicht überschritten haben, machen, daß wir denen, mit welchen sie in unserm Namen accordiret haben, verbunden seyn: 2) ist die Beschaffenheit der Einwilligung zu erwägen. Es muß dieselbige deutlich und wahrhaftig geschehen. Was die Deutlichkeit anlangt, so kann man seinen Willen dem andern zu verstehen geben entweder gegenwärtig oder abwesend. Gegenwärtig geschieht solches bald mit ausdrücklichen Worten, bald stillschweigend durch solche Geberden oder Werke, daraus ein jeder abnehmen kann, daß man damit dieses oder jenes habe anzeigen wollen; abwesend aber kann man seinen Willen entweder durch ein Schreiben, oder durch einen Bevollmächtigen erklären. Zu der Wahrheit der Einwilligung wird erfordert sowohl eine gnugsame Wissenschaft, weil niemand etwas bewilligen kann, der nicht weiß, was er bewilligen soll, und ob es ihm nützlich oder schädlich sey; als auch ein freyer Wille, indem dasjenige, was man wider seinen Willen thun muß, vor keine Einwilligung kann gehalten werden. Die Wissenschaft wird verhindert durch den Mangel des Verstandes, durch den Irrthum und durch den Betrug. Den Mangel des Verstandes, wenn man nicht überlegen kann, was gut oder schädlich ist, haben die Kinder, welche, so lange diese Unvollkommenheit währet, kein Pactum machen können. Die Zeit aber, wenn sich der Gebrauch des Verstandes äußere, kann so eigentlich nicht bestimmt werden, indem es bey dem einen bald, bey dem andern langsam geschiehet, nach dem Unterschiede des Naturells, der Auferziehung und anderer Ursachen. Die bürgerlichen Gesetze bestimmen hierinnen eine gewisse Zeit; sie sehen aber nur darauf, was insgemein bey diesem oder jenem Volke zu geschehen pfleget, wobey Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 11. §. 5. n. 2. und Pufendorf in iure natur. et gentium lib. 3. cap. 6. §. 5. zu lesen. Es fehlt auch solcher Verstand bey den Rasenden und Wahnsinnigen, welche keinen Vergleich treffen können, so lange ihre Krankheit währet; wenn aber solche Leute gute Stunden haben, daß sie zuweilen zum Gebrauche ihrer Vernunft wieder gelangen, so bleibt ein Vergleich, den sie bey solcher Abwechslung getroffen, allerdings gültig. Nicht weniger steht hier die Trunkenheit im Wege, daß wenn selbige so groß ist, daß ein Mensch dadurch den Gebrauch seiner Vernunft verliert, so kann er auch keinen Vergleich machen. Außer dem Mangel des Verstandes wird die

Wissen-

Wissenschaft auch durch den Irrthum gehindert, der aber nicht ordentlicher Weise, sondern nur in gewissen Fällen das Pactum ungültig macht. Denn weil diejenigen, die einen Vergleich treffen wollen, einander ihre Meynung deutlich sagen müssen, so hat ein jeder sich die Schuld selbst beyzumessen, wenn er sich nicht deutlich genug erkläret, oder genauer nachgefragt hat, und daher schadet ordentlich der Irrthum dem Irrenden. Wofern aber der andere zu einem Irrthum Anlaß gegeben, so muß er den Schaden ersetzen, und wenn der Umstand, darinnen man geirret hat, ausdrücklich ausbedungen worden, so geht der Vergleich auch zurück, s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 7. §. 38. sqq. Wegen des Betrugs muß man einen Unterschied machen, ob derjenige, mit welchem wir ein Pactum gemacht, einen Betrug gebraucht, oder der dritte Mann. Im letzten Falle bleibt der Handel kräftig; aber der dritte Mann, welcher mit Betrug umgegangen, muß uns das Interesse erstatten. Im ersten Falle steht es bey dem Betrogenen, ob er den Vergleich umstoßen, oder in seinem Werthe lassen wolle, so daß er sich sonst seines Schadens erhole. Auf gleiche Weise kann auch die Freyheit des Willens gehindert werden, und zwar durch die Gewalt und durch die Furcht. Niemand kann durch äuserliche Gewalt gezwungen werden, daß er etwas verspreche, und wenn er dazu gezwungen würde, so ist er doch daran nicht gebunden. Denn es lehret ja die gesunde Vernunft, daß wenn ein Pactum eine Einwilligung seyn soll, solches mit freyem Willen geschehen müsse. Von der Gewalt ist die Furcht unterschieden. Versteht man dadurch einen Argwohn, oder eine Besorgniß, man möchte von dem andern betrogen werden, so hat man solchen Verdacht entweder schon vor dem getroffenen Vergleiche gehabt, und da hat man thöricht gehandelt, daß man sich eingelassen; der Vergleich aber bleibt in seiner Richtigkeit; oder der Verdacht entsteht erst nach dem getroffenen Vergleiche, und da ist man nicht schuldig, ehe etwas zu leisten, bis man wegen des besorgten Betrugs gnugsame Sicherheit hat. Ist die Furcht so beschaffen, daß sie in einem Schrecken bestehet, und mit grosser Unruhe des Gemüths verknüpft ist, auch mit einer gegenwärtigen Gefahr des Lebens, oder eines andern Unglücks entstanden, so fragt sichs: ob man ein solches Versprechen zu halten schuldig, welches in dergleichen Furcht und Schrecken gethan worden? man muß sehen, wer einem die Furcht eingejaget hat: ob der, mit dem man im Handel begriffen ist, oder der dritte Mann es gethan? ist das letztere, so bleibt der Vertrag zwar gültig; der dritte Mann aber muß den zugefügten Schaden ersetzen. Ist das erstere, so hat man wieder zu sehen, ob derjenige, der einem die Furcht eingejaget, einem als ein Oberherr zu gebieten, und also rechtmäßige Ursache zu zwingen hat? auf welchen Fall das Versprechen, wenn sonst kein Hauptmangel dabey, gültig; hat er aber einem nichts zu befehlen, so hat die Zusage keine Kraft. Denn derjenige, der einen auf eine so unrechtmäßige Weise gezwungen, hat ihn durch solchen Zwang beleidiget, der vielmehr berechtigt ist, von ihm Satisfaction zu fordern. Doch erfordert man noch diese Umstände, daß die Gefahr augenscheinlich gewesen, und das Versprechen nach der Gefahr nicht wiederholet worden. Man lese Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 3. cap. 6. §. 10. sqq. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 7. §. 56. sqq. Buddeum in instit. theolog. mor. part. 2. cap. 3. sect. 4. §. 13. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 11. §. 7. cap. 17. §. 17. meynet, es entstünde daraus doch eine Schuldigkeit, weil die Furcht nicht eben alle Einwilligung aufhebe; derjenige aber, der einem die Furcht unrechtmäßiger Weise eingejaget, sey schuldig, die Sache wieder herzugeben, welches weit hergeholt zu seyn scheint. [Der geheimde Rath Daries in Frankfurt an der Oder hat vor kurzem eine Dissertation von dem Pacto, das durch Furcht erzwungen worden, gehalten, worinne er verschiedene neue lesenswürdige Gedanken geäußert hat. Er untersucht darinne theils den Unterschied eines durch Furcht erzwungenen Versprechens und Vertrags, theils die Verbindlichkeit, einen solchen Vertrag zu halten. I) Was den Unterschied anlangt, so ist a) der erzwungene Vertrag dadurch von einem freywilligen unterschieden, daß bey jenem ein Versprechen ist, welches man ungern thut (promissio inuita.) Das ist, der Versprechende will nicht eigentlich dasjenige, was er verspricht, sondern er handelt ohne Willen. b) Das erzwungene Pactum hat eine andere Absicht, als der freywillige Vertrag. Denn in dem freywilligen Versprechen und Vertrage will der Versprechende dem andern etwas zu seinem Vortheile und zu seiner Bequemlichkeit leisten, in dem durch Furcht erzwungenen Pacto aber legen wir nur wider unsern Willen an Tag, etwas zu thun, um Uebel zu vermeiden, zu unserm eigenen Besten. Z. E. Wenn wir im Kriege gedrungen sind, Contributiones zu versprechen, Brandschatzungen, u. s. w. so unternehmen wir solche Handlungen zu unserm eigenen Wohl, um größere Uebel von uns zu entfernen. II) Was die Haltung und Verbindlichkeit eines durch Furcht errichteten Vertrags betrift, so sind wir alsdenn verpflichtet, dergleichen Pactum zu halten, wenn wir dadurch unser

ser eigenes und unsers Nächsten Wohl befördern können. Wollten wir wegen der eingejagten Furcht solchem Vertrage nicht nachleben, so würden wir gar oft nur noch ärgere Uebel zu erwarten haben, und unser Nächster, unsere Nachbaren selbst hätten die gefährlichsten Folgen zu befürchten. Z. E. Wenn wir im Kriege einen Regenten, als einem Feinde unsers Landes, eine Summe Geldes als Brandschazung versprochen hätten, wir hielten aber unser Versprechen nicht, so könnte es seyn, daß a) dieser und andere Landesherren uns auf ein andermal nicht traueten, wenn sie wieder mit uns Krieg führten; versprächen wir alsdenn gleich binnen einer gewissen Zeit eine Summe Geldes zu zahlen, so glaubten sie doch unsern Worten nicht, weil wir ehemals unser Versprechen nicht gehalten hätten. Daher würde der Feind plündern, und die allerärgsten Uebel unserm Staate zufügen. Darum sind wir um unsers eignen Wohls willen verpflichtet, unsern Vertrag, wenn er gleich durch Furcht errichtet worden, zu halten. b) Auch andere Länder, die dem Kriegsglücke und Kriegsunglücke unterworfen sind, würden durch unser Verfahren Schaden leiden. Denn gäben wir dem Feinde ein Beyspiel, daß er sich auf ein im Kriege gethanes Versprechen nicht verlassen könne, so würde auch ein Feind, der mit einem andern Volke Krieg führet, diesem Volke nicht trauen, wenn es zu Abwendung gewisser Uebel ein Versprechen thäte. Also würde der Feind diesem Volke mit der größten Strenge begegnen, und den größten Schaden zufügen. Ich thue hinzu, c) dächten wir gleich, unsere Macht wäre anjezo so groß, daß wir uns nicht mehr vor unsern ehemaligen, noch vor andern Feinden fürchten dürften, und also hätten wir nicht nöthig das Pactum, welches durch Furcht erzwungen worden, zu halten, so ist doch zu erwegen, aa) daß ein Feind uns überrumpeln, und dadurch alle unsere Macht vereiteln könne. bb) Kann unser Feind sich mächtige Allianzen und Hülfe verschaffen, wodurch er über uns ein Uebergewicht erhält, wie würde er in solchem Falle uns wegen unsers gebrochenen Vertrags begegnen? cc) Wenn ich auch hierauf keine Rücksicht nehmen wollte, so müssen wir doch in Furcht stehen, daß auch andere Regenten und Länder unserm Versprechen nicht trauen werden. dd) Wären wir aber auch für unsere Personen und Länder sicher, so bewirken wir doch durch unsere Untreue, daß man andern Ländern bey Kriegszeiten nicht trauet, und gründen demnach eine Menge von Unvollkommenheiten in unserer Willkühr, das ist, wir handeln wider das Naturrecht. Auf solche Art erhellet die Pflicht, ein aus Furcht eingegangenes Pactum zu halten, wir mögen durch gerechte oder ungerechte Furcht dazu bestimmt worden seyn. Jedoch alsdenn bin ich nicht verbunden, mein gethanes und durch Furcht erzwungenes Versprechen zu halten, wenn ich weiß, daß ich 1) alle zu befürchtende Uebel von mir abwenden kann. 2) Wenn ich durch Haltung meines Versprechens den andern nur in seiner Bosheit verstärken und verursachen würde, daß er viele andere Menschen zu unrechtmäßigen Versprechen nöthigte. Hieher rechne ich den Fall vom Straßenräuber, der mich mit geladenem Gewehr nöthiget, ihm zu versprechen, eine Summe Geldes binnen einer bestimmten Frist mit aller Verschwiegenheit an einen vorgeschriebenen Ort zu senden. Denn erstlich kann ich durch Hülfe der Obrigkeit mir Sicherheit, wider zukünftige Anfälle von einem solchen Bösewichte, verschaffen. Zweytens würde ich einen solchen Straßenräuber nur noch mehr in seinem boshaften Willen stärken, u. s. w.] Wir erwägen 3) die Sachen, über welche man einen Vergleich treffen kann. Es darf nichts gebotenes, noch verbotenes, nichts unmögliches, noch etwas fremdes seyn. Nichts gebotenes soll es seyn, weil dasjenige, was der andere vermöge des ausdrücklichen Gesetzes schon zu leisten verbunden ist, nicht braucht durch einen Vergleich ausgemacht zu werden, und wäre was Wunderliches, wenn ihrer zween sich mit einander vergleichen wollten, daß keiner den andern beleidigen wollte. Die Sache, darüber man einen Vergleich treffen will, muß vor dem Vergleiche in der freyen Willkühr auf beyden Seiten gestanden haben, die nachgehends, wenn der Vergleich hinzugekommen, vermöge des natürlichen Gesetzes, daß man die Verträge zu halten schuldig sey, nothwendig wird. Nichts verbotenes darf es seyn, weil sich niemand dazu verbinden kann, worüber er keine Macht hat. Nun aber hat ein Mensch keine Macht über etwas Unzuläßiges, weil er kraft des Gesetzes davon abstehen muß, mithin kann er sich auch zu verbotenen Dingen nicht anheischig machen. Gesetzt, es hat jemand eine böse That vollbracht, so ist doch der andere an sein Versprechen nicht gehalten, und darf den versprochenen Lohn nicht zahlen, welches wider Grotium zu merken, der de iure belli et pacis lib. 2. cap. 11. §. 9. lehret, wenn der Vertrag um eine schändliche Sache einer Seits erfüllet worden, so habe das Versprechen allerdings seine gehörige Verbindlichkeit, welchem Bodinus in differt. de conditione turpi impleta beyfällt; das Gegentheil aber haben gewiesen Pufendorf in iure naturae et gent. lib. 3. cap. 7. §. 8. Ziegler, Osiander, Kulpis über den angeführten Ort des Grotii, Huberus de iure ciuit. lib.

lib. 2. sect. 6. cap. 3. §. 14. Vitriarius instit. iur. natur. et gent. lib. 2. nebst andern. In der heiligen Schrift haben wir Genes. cap. 38. das Exempel des Juda, welcher der Thamar einen Ziegenbock zum Hurenlohn versprach, ihr selbigen auch nach vollbrachter That sendete, ob sie wohl nicht mehr anzutreffen war. Der Vergleich, den sie mit einander hier aufgerichtet, war an sich ohnkräftig, und deswegen wäre Judas an sich nicht verbunden gewesen, den Ziegenbock zu schicken; wiewohl auf Seiten der Thamar auch ein Betrug mit vorgieng, und es ihr nicht sowohl um den Gewinnst, als vielmehr um einen Erben war, wovon man weiter Seldenum in iure natur. et gent. iuxta disciplinam ebraeor. lib. 5. cap. 4. lesen kann. Es muß ferner die Sache, darüber man sich vergleicht, nichts unmögliches seyn. Denn es ist von beyden Theilen eine Einfalt, wenn man unmögliche Dinge verspricht oder annimmt. Wenn aber demjenigen, dem man etwas versprochen, nicht bekannt gewesen, daß es dem versprechenden Theile unmöglich sey; dieser hingegen hat es gewußt, so muß er sehen, wie er die Sache möglich mache, oder doch den, der sich darauf verlassen, ausser Schaden setze. Ist eine Sache zur Zeit des getroffenen Vergleichs möglich, und wird nachgehends erst unmöglich, so muß man sehen, ob der versprechende Theil an solcher Unmöglichkeit schuld sey, oder nicht. Denn ist er schuld, so muß er sorgen, daß Rath zur Erfüllung, oder Ersetzung des Schadens geschafft werde; geschicht aber dieses ohne seine Schuld durch einen Zufall, so ist zu merken: wenn das Pactum noch nicht erfüllet ist, so wird es dadurch aufgehoben; hat es aber der eine schon auf seiner Seite erfüllet, so muß ihm das Seinige wieder werden, und wenn auch dieses nicht möglich, so muß der andere allen Fleiß anwenden, damit jener keinen Schaden leide. Endlich muß die Sache nichts fremdes seyn, weil wir selbige nicht in unserer Gewalt haben, und daher uns in Ansehung derselben nicht anheischig machen können. Doch ist dieses nur von solchen Versprechen zu verstehen, da man fremde Sachen jemanden geben soll, indem man sonst wohl einen Vergleich darüber machen kann, wenn es nämlich blos um derselben Verwaltung, Vermehrung, Gebrauch und dergleichen zu thun ist. Gleiche Bewandniß hat es mit fremden Verrichtungen, welche unserer Regierung nicht unterworfen sind, da ich weiter zu nichts verbunden bin, als allen möglichen Fleiß anzuwenden, damit das Versprechen möge gehalten werden; habe ich aber versprochen, es wirklich dahin zu bringen, daß der andere einem etwas leisten soll, so muß ich demselben doch vor allen Schaden gut seyn, wofern der andere das Versprochene nicht leisten sollte. So können wir auch über Dinge und Verrichtungen, darüber ein anderer schon ein Recht erlangt hat, keinen beständigen Vertrag mit jemanden aufrichten. Denn solche Dinge sind nicht mehr in unserer Gewalt; es begäbe sich denn ein Fall, daß des andern Recht erloschen wäre, nur daß es nicht auf Seiten des Versprechers schändlich sey, einen solchen Fall zu wünschen, s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 7. §. 89. sqq. Glafey widerlegt bey diesem Puncte von dem Objecto eines Pacti den Rüdiger, daß er gemeynet, eine indifferente Sache könne kein Object eines Pacti seyn, indem kein Recht könne erlangt werden, weil der natürliche Grund der Obligation auf den Nutzen der Menschen beruhe. Er erinnert, daß diese Regel, wo nicht unmöglich, doch impracticabel wäre; die angeführte Ursache aber schmecke nach des Carneadis Philosophie, in seinem Vernunft- und Völkerrechte p. 415. sqq. Es scheint, daß dieser Dispüt auf die Beschaffenheit der indifferenten Dinge beruhe, was man darunter zu verstehen habe. Vors andere müssen wir auch sehen: wie vielerley die Pacta sind? In dem römischen Rechte findet man vielerley Eintheilungen, darinnen man pacta nuda und non nuda, contractus nominatos und innominatos, reales, verbales, litterales, consensuales, bonae fidei et stricti iuris hat, die aber bey dem Natur- und Völkerrechte keinen Nutzen haben, s. Brenneisens diss. de inutilibus pactorum diuisionibus. Wir theilen sie vielmehr erstlich in gratuita und mutua. Ein pactum gratuitum, oder vnilaterale, μονόπλευρον ist der einseitige Vergleich, in welchem sich nur ein Theil etwas zu thun, oder zu geben verbindet; das pactum mutuum, oder bilaterale, διπλευρον, der zweyseitige Vergleich hingegen ist, in welchem alle beyde Theile etwas zu thun, oder zu geben sich verbinden. Ferner sind sie entweder expressa, oder tacita. Ein pactum expressum, ein ausdrücklicher Vergleich ist, da man mit ausdrücklichen Worten, welche entweder schriftlich, oder mündlich vorgebracht werden, seinen Willen erkläret. Ein pactum tacitum aber, oder ein stillschweigender Vergleich ist, da ich meinen Willen durch solche Geberden oder Werke an den Tag gebe, daraus ein jeder abnehmen kann, daß ich dadurch habe dieses, oder jenes anzeigen wollen, z. E. wenn ich die Handschrift wiedergebe, wenn ich im Wirthshause zu essen fordere, durch welches letztere ich zu verstehen gebe, daß ichs bezahlen will. Mit dem stillschweigenden darf man den sogenannten consensum praesumtum, oder die vermuthete Einwilligung nicht vermengen,

gen, welche eigentlich keine Einwilligung ist, wie Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 7. §. 19. zeiget. Drittens sind sie entweder mediata, oder immediata. Ein pactum mediatum ist, wenn der Vergleich in unsern Namen, oder auf unsern Befehl durch unsern Gevollmächtigten, oder Bothen geschieht, worinnen alles auf die gegebene Instruction, oder Ordre ankömmt. Hat der Gevollmächtigte eine Generalinstruction mit der freyen Macht, nach seinem Gutbefinden zu handeln; so bin ich schuldig, alles zu halten, was von demselben in meinem Namen geschlossen worden; hat er aber gemessenen Befehl, so darf er die Grenzen desselben nicht überschreiten. Denn wo dieses geschieht, so bin ich an dem getroffenen Vergleich nicht gebunden; der Gevollmächtigte hingegen ist schuldig, den Schaden zu ersetzen, welcher dem Gegentheile durch seine Handlung etwa zugewachsen. Ein pactum immediatum heist derjenige Vergleich, den wir selbst aufrichten.

Wir kommen zu dem practischen Theile dieser Materie, nach welchem wir zu sehen: wie man sich bey den Verträgen aufzuführen habe? Zum Grunde müssen wir die Nothwendigkeit der Vergleiche setzen. Daß es nothwendig gewesen, unter denen Menschen Verträge aufzurichten, erhellet daraus, weil die Pflichten der Gefälligkeit und derselben Erweisung nicht zu allen Dingen, die der Mensch zu seiner Erhaltung gleichwohl brauchet, hinlänglich sind. Mit Gewalt können wir sie nicht fordern, und ist daher kein ander Mittel, als daß man sich darüber vergleichet. Es kömmt auch noch der Umstand hinzu, daß wenn einmal in dem verderbten Stande unter den Menschen Krieg entstanden, solcher nicht anders, als durch einen Vergleich kann gehoben und der Friede wieder hergestellet werden, wie dieses bereits Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 3. cap. 4. §. 1. Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 7. §. 2. Proeleus in den Anmerkungen über den Pufendorf p. 197. Hochstetter in colleg. Pufend. exercit. 7. §. 1. nebst andern angemerket haben. Ist dieses richtig, so setzen wir das natürliche Geboth pacta sunt seruanda, welches so so viel heisset, man muß dasjenige, was man dem andern versprochen, treulich halten, und also sein Versprechen erfüllen, wenn es nämlich mit dem Pacto selbst seine Richtigkeit hat, welches für sich verstanden wird. Doch wir müssen bey diesem Gebothe insbesondere drey Umstände erwägen, als den Grund, die Aufhebung, und den Umfang der daraus entstehenden Obligation. Was den Grund betrifft, warum wir unsere Pacta halten müssen, so fliesset die Obligation nicht aus dem Vergleiche selbst, indem die Personen, die über einer Sache eins werden, einander nicht verbinden können; [Das Gegentheil wird von verschiedenen neuern Lehrern des Naturrechts bewiesen. Denn verspreche ich dem andern etwas ernstlich, und der andere williget auch im Ernste ein, oder acceptirt das Versprechen, so kann und will der Acceptans das versprochene als seines ansehen, folglich kann er auch den Versprecher zwingen, ihn die versprochene Sache zu geben und zu lassen. Er hat sonach ein Recht, den Versprecher zu Haltung des Versprechens zu obligiren, ohne Rücksicht auf Gottes Willen zu nehmen;] sondern aus dem göttlichen Gesetze, man soll die Pacta halten, welches seinen natürlichen Grund hat. Denn will Gott, daß man in der Gesellschaft die äußerliche Ruhe erhalten soll; so will er auch, daß man sein Versprechen halte, indem wenn dieses nicht geschähe, daraus große Verwirrung und Unruhe entstehen würde, folglich so sehr ich verbunden bin, gesellig zu leben, so sehr bin ich verpflichtet, meiner Zusage nachzuleben. Will man den Grund noch näher herleiten, so darf man nur dazu das natürliche Verbot nehmen, daß man niemanden beleidigen soll. Denn wenn ich mit jemandem einen Vergleich aufrichte, so gebe ich ihm ein Recht in die Hände, woran ich ihn beleidigen würde, wenn ich dasselbige nicht halten wollte. Es hat Proeleus seinen Grundsätzen des Rechts der Natur, die 1709. edirt worden, einen Beweis beygefüget, daß die Pacta nicht des Interesse, sondern ihrer Natur und Eigenschaften wegen zu halten. Diese Obligation wird durch verschiedene Arten aufgehoben, als a) durch die Erfüllung dessen, was man versprochen, welche wieder ihre besondere Arten hat. Denn dahin gehöret die unmittelbare und richtige Bezahlung, wenn man selber demjenigen, dem man schuldig ist, oder den dieser dazu benennet hat, und zwar in gehöriger Quantität und Qualität die Schuld abträget; ingleichen die Anweisung, wenn ein anderer, der mir schuldig ist, dieselbige zu bezahlen über sich nimmt, und der Creditor damit zufrieden ist; wie auch die Compensation, wenn eine Obligation gegen die andere aufgehoben wird. Doch müssen beyderseitige Forderungen ausgemacht und gleich seyn: b) durch beyderseitigen contrairen Consens, wenn beyde Theile anders Sinnes werden, und also darinnen überein kommen, daß das vorhin gemachte Pactum und die daraus entstandene Verbindlichkeit soll aufgehoben seyn: c) durch die Erlassung, welche geschieht entweder mit ausdrücklichen Worten, es sey nun mündlich, oder schriftlich; oder stillschweigend, wenn

wenn man die Zahlung selbst hindert; oder die schriftliche Obligation wieder giebet; oder zerreisset, da sich denn von sich selbst verstehet, daß niemand die Schuld erlassen könne, als der sie zu fordern hat: d) durch die Untreue des einen Theils, daß wenn derselbige nicht hält, was er versprochen, so ist der andere auch nicht weiter verbunden, ja wenn er Schaden gehabt, kann er dazu noch Satisfaction fordern: e) durch den Tod, so viel die Person der Verstorbenen betrifft; welches aber dem Rechte des andern nicht schaden darf, der sich an den hinterlassenen Gütern erholet. Man lese hier Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 5. cap. 11. Der Umfang der Obligation erstreckt sich so weit, daß man allen und jeden, mit denen man sich in einen Vergleich eingelassen, Treue und Glauben halten muß, wenn es auch Ungläubige und Ketzer sind. Denn man macht mit ihnen Pacta, so fern sie Menschen sind, ohne Absicht auf die Religion, und daher die Rechte ebenfalls haben, die einem jeden Menschen von Natur zukommen. Die römische Kirche hat das Principium: haereticis non est seruanda fides, welches nicht nur von Jacob Simancha, Conrad Bruno, Jacob Menochio und andern vertheidiget worden; sondern man practicirte es auch auf dem Costnitzischen Concilio, da man zwar den Johann Huß ein sicheres Geleite gab; nachgehends aber aus diesem Grundsatze ihn gefangen nahm, und auf den Scheiterhaufen setzte. Es ist dieses aber dem Naturrechte entgegen. Denn man bedenke, wenn man keinem Ketzer Treue und Glauben halten soll, so ist auch der Ketzer nicht verbunden, uns Glauben zu halten; was will aber daraus werden? Muß auf solche Art nicht immer Krieg entstehen, und die gemeine Ruhe gestört werden? Es ist dieses eines von den Principiis, die dem Staate höchst nachtheilig sind, wie dieses mit mehrern Buddeus de concordia religionis christianae statusque ciuilis cap. 4. §. 8. sqq. gewiesen. Wenn über die Worte, worinnen ein Vertrag abgefasset worden, ein Zweifel entstehet, so muß er durch eine rechtmäßige Auslegung gehoben werden, wovon die schon angeführten Scribenten des natürlichen Rechts, Grotius, Pufendorf, Thomasius und andere gehandelt haben. Von den Pactis der Regenten und Völker werden in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 244. die besondern Scribenten angeführet. Zu Danzig ist 1709. Grodecks disput. de pactis conuentis, und zu Halle 1723. Schneiders disput. de fide pactis seruanda gehalten worden. [Es kann von Real Staatskunst T. I. S. 57. §. 150. gelesen werden. Auch sind folgende Schriftsteller bey diesem Artikel zu brauchen: L. G. Sinceri praefatio de simplicitate iuris naturae in materia contractuum a germanis seruata, ad P. Cirsii manuale exceptionum forensium. Gryphiswald. 1742. Just. Henn. Böhmer diss. de suspectis conuentionum formulis. Hal. 1737. Nik. Hier. Gundling von der Schwürigkeit des Irrthums bey Verträgen. In den Gundlingianis Vol. III. n. 4. Gebh. Christ. Bastineller diss. de actione ex quocunque pacto moribus data. Witt. 1718. Aug. Leyser diss. de interpretatione pactorum dubiorum. Helmst. 1715. Henr. Ern. Kästner de naeuis quibusdam circa materiam de pactis. Rint. 1707. Jo. Phil. Slevogt de contractibus, quantum sunt philosophicae considerationis. Ienae 1687. Casp. Calvoer decas quaestionum decernentium contractus et promissa, ventilatarum secundum principia philosophiae moralis. Helmst. 1675.]

Pädanterey,

Man hat dieses Wort bisher den Gelehrten nur allein zum Spotte nachgesaget, und viele in die Classe der Pädanten gesetzet, welche so schlechterdings dahin nicht gehören. Die Verächter der guten Künste und gelehrten Wissenschaften nennen insgemein alle Gelehrte Pädanten, und halten dafür, es würden dergleichen Leute durch die Studien ungeschickt, der Republik sowohl zu Kriegs- als Friedenszeiten mit Nutzen vorzustehen. Insonderheit aber hält mans für eine Pädanterey, wenn fürstliche und andere Standespersonen studieren, und nicht weniger bekommen oft ohne Unterschied die Doctores, die Lehrer auf hohen und niedrigen Schulen, ingleichen die Philosophen den Titel eines Pädanten. Dieses ist ein Mißbrauch des Worts, da man wegen ein und andern Exempels eines wahrhaften Pädanten unter den Gelehrten, und wegen Verachtung der gelehrten Künste die Gelehrten überhaupt, oder doch einen ganzen Orden derselben zu Pedanten macht. Man muß die Pedanterey in ihrer eigentlichen Gestalt, und bey ihrer natürlichen Farbe ansehen. Huber in seiner Oration de paedantismo, welche in seinen auspiciis domesticis in der Ordnung die zehente ist, auch der philosophiae aulicae des Thomasii angedruckt worden, ist der Meynung, daß das Wort paedantismus aus dem Worte paedagogismus herkomme, und daß man diejenigen zuerst Pädanten genennet habe, welche den Lastern und Mängeln nachgehangen, denen die Schul- und Lehrmeister gemeiniglich unterworfen sind, dergleichen die angemaßte Hoheit und Regiersucht, die Geilheit, Trunkenheit, der Geiz, die Verachtung Gottes und andere Laster wären. Diesem

sem widerspricht Heumann in poecil. tom. 2. lib. 1. p. 80. sqq. und merket an, daß das Wort Pädant seinen Ursprung von Pedano, einem berühmten Grammatico in Italien, habe, der denjenigen Fehler an sich gehabt, welchen man Pedanterey zu unsern Zeiten heiße. Daher auch anfangs die Franzosen einen solchen Menschen un pedan, und nicht un pedant genennet, welches letztere nachgehends gewöhnlich worden; daraus aber wieder die Wörter Pedanten, Pedantismus entsprungen. Also könnte man sagen, daß die Pädanterey eine wegen Hochmuth, wegen Heucheley und wegen albernen und närrischer Vernunftschlüsse verderbte und verkehrte Lehrart sey. Bishero hat man die Pädanterey nur unter den Gelehrten gesucht; vielleicht aber ist solche auch bey denen, die mit den sogenannten unfreyen Künsten und Handwerken beschäfftiget sind, zu finden. In Ansehung dessen könnte man sagen, die Pädanterey sey überhaupt diejenige Thorheit der Menschen, da man bey nichtswürdigen und unnützen Dingen sich eine große Weisheit und Geschicklichkeit einbildet, und durch solche eingebildete elende Weisheit und Geschicklichkeit aufgeblasen wird; durch solche thörichte Aufgeblasenheit aber sich selbst an der Erkenntniß nützlicher Dinge hindert, folglich seine Zeit übel anwendet. Diese Pädanterey könnte man eintheilen in eine gelehrte, die unter den Gelehrten, oder doch wenigstens gelehrt seyn wollenden herrschet, und in eine ungelehrte, womit diejenigen, die mit unfreyen Künsten umgehen, behaftet sind.

Anfangs gehen Pädanten mit nichtswürdigen und unnützen Dingen um, welche weder zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, noch zur bessern und bequemern Erlernung einer andern höhern Wissenschaft etwas beytragen, und zwar so, daß sie darinn eine große Geschicklichkeit und Gelehrsamkeit suchen. So wäre es eine Pädanterey der Gelehrten, wenn man mit großer Mühe untersuchen wollte: ob man Vergilius, oder Virgilius lesen oder schreiben sollte? ob es besser wäre haeres oder heres; inlumino oder illumino zu schreiben, davon man in den Historien von den grammatischen Federkriegen mehr Exempel findet. Dieses ist denn eine Schwachheit des Verstandes, und zwar der Urtheilskraft, da dergleichen Leute den Werth einer Sache nicht recht einsehen, und sich solche wichtiger einbilden, als sie in der That ist. Man findet aber zweyerley Arten von Pädanten. Einige sind weiter nichts als Pädanten, und gehen sonst mit nichts anders, als mit unnützen Kleinigkeiten um; etliche aber sind nur in gewissen Stücken Pädanten, die sich bey ihren andern nützlichen Wissenschaften zugleich auf unbrauchbare Kleinigkeiten legen. Von den Charletans oder Marktschreyern sind Pädanten darinnen unterschieden, daß jene nichts wissen, und dabey so arglistig sind, daß sie andern blaue Dünste vor die Augen zu machen, und ihnen eine gute Meynung von ihrer Geschicklichkeit beyzubringen suchen. Pädanten hingegen wissen wohl etwas, aber als Pädanten unnütze Sachen, und dabey sind sie nicht sonderlich arglistig, daß sie kluge Mittel zur Ausführung unredlicher Absichten aussinnen sollten. Hernach sagen wir, daß dergleichen Leute bey ihrer eingebildeten Weisheit und Geschicklichkeit aufgeblasen wären. Dieses ist das andere Kennzeichen eines Pädanten. Ihren abgeschmackten Hochmuth lassen sie in gar vielen Stücken sehen. Sie bilden sich ein, die Weisheit wäre mit ihnen geboren, und würde auch mit ihnen sterben. Diejenigen, die einer widrigen Meynung mit ihnen sind, können sie gar nicht um sich leiden. Denn was nach ihrer pädantischen und schulfüchsischen Weisheit nicht abgemessen, das verachten sie, nehmen gelehrter Leute ansehnliche und berühmte Schriften für, mutzen aus denselben die Kleinigkeiten, so mit ihrer Grammatic nicht schnur gleich übereinkommen, auf das ärgste, als ein halsbrechendes Versehen auf. Pädanten schätzen sich in ihren Gedanken für grosse Orakel der Weisheit, und werden ihre Unwissenheit und Einfalt, so ihnen doch ganz klar vor Augen geleget wird, niemals erkennen. Werden sie um etwas gefraget, so antwortet sie mit einer ganz besondern Gravität, und wo der Ausspruch nicht ehrerbietig, als wäre er von den Musen selbst geschehen, angenommen wird, machen sie eine verdrüßliche und runzliche Stirne, und halten ihre Gegner für einfältige Creaturen. Drittens wenden die Pädanten ihre Zeit übel an, welches aus dem vorhergehenden leicht zu schließen. Aber eben deswegen, weil sie bey ihrer Pädanterey die Zeit verderben, so streitet solches wider das natürliche Gesetz, weil ein Mensch, vermöge desselben die Kräfte seiner Seelen so anwenden soll, daß er andern damit wirklich Nutzen schaffen, und folglich bequemer in einer Gesellschaft leben mag. Außer der angeführten Rede des Hubers, kann man hier noch den Clericum in Parrhasian. tom. 1. p. 250. Lilienthal de Machiauellismo litterario p. 80. sqq. Stadelii epistol. de circumforan. litterator. vanit. so an Herrn Menckens declamationib. de charlatan. eruditor. p. 201. edit. 3. sich befindet, nebst mehrern lesen, die Pfaff in introd. in hist. litter. theolog. tom. 1. p. 5. angeführet.

Palin

[Palingenesie,]

[Dieses Wort zeigt überhaupt eine Wiederherstellung an. Man kann es demnach bey allen chymischen Verwandlungen und Wiederherstellungen gebrauchen. Das Auge findet die größte Belustigung bey den sogenannten chymischen Vegetationen. Solche sind keine wirkliche Wachsungen, sondern Präcipitationen. Aber sie zeigen einen gewissen Theil des Wachsens. Wenn man etwas Silber in Scheidewasser auflöst, und dazu etwas Quecksilber, viel Wasser, und etwas Essig schüttet, und alles in einem offenen Glase, damit einige Theile des Flüssigen abdampfen können, kan einem ruhigen Orte etliche Tage erhält, so geschiehet bey der natürlichen Auflösung des Quecksilbers, theils eine Präcipitation, der im Flüssigen befindlichen Theile, theils fällt das aufgelöste Quecksilber nieder, und weil diese Präcipitation nach und nach geschiehet, so legen sich die Theile in einer gewissen und bestimmten Ordnung an. Bald machen sie einen Baum, welcher arbor Dianae, oder der philosophische Baum genennet wird, bald Gesträuche, bald einen Grund von Edelgesteinen, auf welchen Moos befindlich ist, bald erfolgen andere Erscheinungen. Wenn man ferner eine Unze Salmiac in etliche Unzen Burgunderwein auflöset, und diese Solution in der Sonne etwas abdampfen läßt, so senken sich oft solche Theile, die alle Aehnlichkeit mit den Weintrauben haben. Hieraus folgert man, daß eine Palingenesie oder Wiederherstellung eines Körpers, aus welchen der vorige entstund, möglich seyn müsse. Der Wein entstund aus den Weintrauben, und die Weintrauben werden wieder aus dem Weine hergestellet. Jedoch diese Versuche sind noch keine völligen Beweise, daß aus einem Körper der andere vollkommen und nach der wahren Beschaffenheit wieder hergestellet werden könne. Inzwischen kann man doch aus diesen ähnlichen Erscheinungen einiger maßen auf eine Palingenesie schließen. Auch bey Pflanzen die zu Asche verbrannt worden, glaubt man die Pflanze, wenigstens der Gestalt nach, wieder herstellen zu können. Unmöglich ist die Sache nicht. Siehe Pflanze und Präcipitation.]

Pantheismus,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, und bedeutet denjenigen Irrthum, da man τὸ πᾶν, das Ganze, oder die Welt für Gott hält, Gott und die Natur, oder die Welt für eins ansiehet. Diese Art des dogmatischen Atheismi pflegt man auch das Eleatische Systema zu nennen, indem in der Eleatischen Schule Xenophanes gelehret, daß alles eins wäre, oder daß nur eine einzige Substanz sey, und weil zu den neuern Zeiten Benedictus Spinoza diese Lehre wieder aufgewärmet, so hat man sie den Spinozismum genennet, davon unten in einem besondern Artikel gehandelt worden.

[Pantomimen,]

[Hierunter verstehet man eine stumme Sprache, da die Menschen durch bloße Mienen und Gebehrden einander ihre Gedanken zu erkennen geben. Diese Kunst soll bey den Alten auf einen so hohen Grad gebracht worden seyn, daß die Kunstverständigen beredter geschienen, als diejenigen, welche wirklich redeten und declamirten. Caßiodorus legt diesen Comödianten oder Pantomimenspielern die beredtesten Hände, Finger, und ein sehr viel ausdrückendes Stillschweigen bey. Herodotus erzehlet, als ein König seine Tochter verheyrathen wollte, machten verschiedene Prinzen einander die Eroberung streitig. Einer befand sich darunter, der in der Kunst pantomimischer Vorstellungen sehr geschickt war. Um nun hier sein Talent recht zu zeigen, übertraf er sich selbst. Denn nachdem er verschiedene Dinge mit den Händen vorgestellt hatte, stellte er sich auf den Kopf, hielt die Füße in die Höhe, und drückte durch die Bewegung mit den Beinen eben so viel aus, als er zuvor mit den Händen gethan hatte, u. s. w. wiewohl ich diese Erzehlung auf ihren Werth oder Unwerth beruhen lasse. Pilades und Bathyll brachten bey den Römern die Kunst der Pantomimen zu einem hohen Grade der Vollkommenheit. Sehr geschickte Pantomimenspieler könnten vielleicht zu bessern und reellern Absichten gebraucht werden, wenn vornehme Reisende sie als Dollmetscher mit sich führten, da sie in den verschiedenen Ländern, wo so mancherley Sprachen geredet werden, die Gedanken vor jedem Volke pantomimisch ausdrücken könnten. Sonst haben die pantomimischen Vorstellungen auch den Nutzen, dem Menschen zu zeigen, wie seine äußerliche Stellungen seinen Gesinnungen der Seele gemäß einzurichten sind, welches im politischen Leben großen Nutzen haben kann. Vergleiche den Artikel Schauspiele. Man sehe Plut. sympos. l. 7. Athenaus l. 1. 11. Zosimus l. 6. Suidas, Lucian, de saltat. Salmas. ad Vopisci Carinum. Ferrar. de Pantomimis et Mimis.]

[Papinianische Maschine,]

[Ist eine solche Maschine, in welcher die härtesten Knochen in kurzer Zeit mürbe

be gemacht, und in eine flüßige Materie verwandelt werden. Die ganze Maschine bestehet aus einem starken messingenen Cylinder, welcher oben mit einer messingenen Platte zugeschraubt ist, dergestalt, daß gar keine Luft herauskommen kann. Wenn man in diesen Cylinder Knochen hinein thut, und ihn mit Wasser anfüllet, doch so, daß noch Luft über dem Wasser verbleibt, und ihm, nachdem man alles wohl verwahrt, auf das Feuer setzt, so wird man finden, daß das Wasser in kurzer Zeit die Knochen zermalme. Die Ursache hiervon ist leicht einzusehen, weil das Wasser, besonders wenn es warm worden ist, in die Zwischenräumchen der Knochen dringt, und die Luft, deren Elasticität durch die Wärme und aufsteigende Dünste stark vermehret worden, vermöge ihres gewaltsamen Drucks auf das Wasser auch vieles zur Zermalmung beytragen muß. Hieraus läßt sich die Verdauung der Speisen auf ähnliche Art erklären. Denn es findet sich in dem Magen Wärme, Feuchtigkeit, Dünste, und eine eingeschlossene Luft, wenn gleich diese Ursachen nebst der Wirkung von denen in der papinianischen Maschine dem Grade nach sehr unterschieden sind. Hingegen besitzet der Magen auch vieles, was die erwehnte Maschine nicht hat, nämlich eine Bewegung, welche von seiner zusammenziehenden Kraft herrühret. Durch diese Bewegung werden demnach die Theile, daraus die Speisen bestehen, völlig von einander getrennt, flüßig gemacht und vermischt.]

Paradoxa,

Mit diesem Namen belegten die Stoici gewisse Sätze, welche ihrer Einbildung nach seltsam und aller andern Leute Meynung entgegen wären, z. E. alle gute und böse Handlungen wären einander gleich; ein weiser Mann könne allein schön und reich seyn, allein König genennet, und Gott gleich geachtet werden, deren Inhalt Horatius lib. 1. epist. 1. v. 106. vorgestellet. Unter den Alten hat sie Cicero in paradox. und unter den neuern Lipsius in manuduct. ad philos. Stoic. lib. 3. Scioppius in element. philos. Stoic. cap. 125. und Stanley in histor. philos. p. 617. erkläret. Wie überhaupt in der stoischen Philosophie viele hochmüthige Thorheiten fürkommen; also mag man auch darunter ihre seltsame Sprüche zählen, die nur dahin abzielen sollten, daß sie ihre Weisheit zu einem Wunder, und ihre Weltweisen zu philosophischen Abgöttern machen wollten. Man verwirft sie nicht, so fern sie παράδοξα sind, und einem seltsam scheinen; sondern weil sie παράλογα, oder unvernünftige Dinge in sich fassen, wie Buddeus in analect. histor. philos. p. 130. wohl davon urtheilet. Es sind auch einige gewesen, die paradoxa christiana zusammen gelesen, als Aurelius Brandolinus Lippus in septem paradox. christianis und Joh. Fabricius in dissertat. de paradoxis theologicis p. 371. amoenitat. theol.

Parallelismus,

Ist eine Gegeneinanderhaltung unterschiedener Stellen eines Autoris, damit eine dunkele Stelle aus andern deutlicher möge erkläret und verstanden werden, welches als ein nöthiges Mittel in der Auslegungskunst, wovon auch in der Philosophie gehandelt wird, anzusehen ist. Gleichwie man aber bey Erklärung eines Textes sowohl auf die Worte und Redensarten; als auf die Sache selbst, so darunter vorgestellet wird, zu sehen, indem auf beyden Seiten ein Dunkelheit sich finden kann, also kann man auch in beyden Fällen den Parallelismum brauchen, folglich läßt er sich in zwey Arten abtheilen. Die erste Art ist der Parallelismus der Wörter, wenn man deren so wohl Haupt- als Nebenbedeutungen, zu welchen letztern die Emphasis gehöret, aus andern Stellen erforschet, welcher Art in Ansehung der Schrift sonderlich der selige Geier in comment. in psalm. prouerb. Daniel. mit großem Nutzen gefolget; die andere aber ist der Parallelismus der Sachen, da wir entweder historische Umstände aus andern Stellen ergänzen, oder eine gewisse Meynung und Lehre, die in unserm vorhabenden Texte nicht so deutlich ist, auf solche Weise deutlicher machen, mithin theilet sich diese andere Art wieder in zwey Species, davon die eine der historische Parallelismus ist, da oft in einem Hauptorte, wo eine Historie erzehlet wird, ein wichtiger Umstand ausgelassen ist, der hingegen an einem andern zufälliger Weise erzehlet wird, z. E. wenn Moses Exod. 7. von den egyptischen Plagen handelt, so gedenkt er der Zauberer; gedenket aber nicht, was es für Leute gewesen, welchen Umstand wir hingegen 2 Tim. 3. v. 8. wahrnehmen, daß die vornehmsten unter ihnen Jannes und Jambres gewesen wären; die andere aber ist der dogmatische Parallelismus, als wenn Genes. 32. v. 24. der Kampf, welchen Jacob mit dem Engel gehabt, angeführet wird, so geben zwar die Umstände dieses Textes deutlich zu verstehen, daß es kein erschaffener Engel gewesen; man kann aber dieses auch aus dem Hosea 12. v. 4. deutlich erkennen; und daß Jes. 53. v. 4. 5. die Rede von dem Meßia sey, nehmen wir aus Matth. 8. v. 17. Marc. 9. v. 12. 1 Petr. 2. v. 24. auf das deutlichste

ſe ab, wovon **Pfeiffers** hermeneutica sacra cap. 11. **Dornmeyers** philol. bibl. c. 14. **Franckens** praelect. hermeneut. p. 94. sqq. zu leſen. Doch iſt hier in Anſehung der heiligen Schrift und der Profanſcribenten dieſer Unterſchied zu machen, daß dorten gar kein Widerſpruch ſtatt hat, mithin kann der Parallelismus ſchlechterdings angenommen werden; der aber von der Harmonie, wenn man die verſchiedenen Stellen, welche einander entgegen zu ſeyn ſcheinen, vereiniget, zu unterſcheiden. Profanſcribenten hingegen, die als bloße Menſchen reden und ſchreiben, können ſich gar leicht ändern, und da muß man ſehen, ob ſolches aus Unachtſamkeit, oder aus Vorſatz geſchehen. Im erſten Falle bleibt man bey der vorigen Meynung; im andern aber ergreift man die leztere. Es pfleget aber überdies der Parallelismus angeſtellet zu werden, entweder aus einem einzigen Autore, als wenn ich Paulum aus dem Paulo, Ciceronem aus dem Cicerone erkläre; oder aus verſchiedenen Scribenten zugleich, die eine Gleichheit unter einander haben, und mit einander übereinſtimmen, entweder in den Sachen, als wenn ich zwiſchen den Büchern neuen und alten Teſtaments einen Parallelismum zeige, und weiſe, wie die Lehren neuen Teſtaments auch in dem alten Teſtamente vorkommen; ingleichen, wenn man einen Philoſophen aus dem andern, der gleiche Principia mit ihm hat, erkläret; oder in den Worten, welches wieder ſo wohl in der heiligen Schrift, als in den Profanbüchern angehet. In der Bibel erkläre ich entweder das alte Teſtament aus dem alten Teſtamente, und das neue aus dem neuen, oder ich mache einen Parallelismum zwiſchen den Scribenten neuen Teſtaments und den Profanſcribenten in Anſehung der griechiſchen Sprache, welche Methode, wenn ſie in gehöriger Maße mit Verſtande gebraucht wird, ſehr nützlich iſt, wovon **Raphelius** in annot. philol. in nou. teſt. ex Xenophonte, ingleichen ex Polybio, et Ariano, **Clericus**, **Grotius**, **Lambertus Bos**, **Gottfr. Olearius**, **Elsner**, **Wolff** und andere, in ihren Auslegungen viel ſchöne Proben gegeben haben; wiewohl einige dabey nicht in Schranken blieben, welches man ſonderlich an **Grotio** und **Pricäo** ausgeſetzet hat. In den Profanſcribenten geht dergleichen ebenfalls an, daß man einen lateiniſchen Autorem aus dem andern, einen griechiſchen aus dem andern erkläret, dabey vornehmlich auf die Umſtände der Zeit, da ſie gelebet, und des Orts, wo ſie ſich aufgehalten, zu ſehen iſt. Ueberdies befindet ſich unter den Parallelſtellen noch dieſer Unterſchied, daß etliche Stellen ſo beſchaffen, daß man aus offenbaren Kennzeichen ſiehet, wie ſie gleichgültig ſeyn; einige aber haben dergleichen Umſtände nicht an ſich, und muß aus der Uebereinſtimmung der Sache ſelbſt, wovon gehandelt wird, dergleichen geſchloſſen werden. Das erſte nennet man parallelismum primi ordinis; das andere parallelismum secundi ordinis: alſo wenn Eſ. 53. v. 4. 5. gefragt wird: von welchem Subjecte der Prophet redet? ſo kann man zwar aus dem Contexte leicht erweiſen, daß dieſer Ort von dem Meſſia zu verſtehen; allein man kann ſolches auch aus den Stellen des neuen Teſtaments, wo von der Genugthuung, und von dem Erlöſungswerke Chriſti gehandelt wird, als 1 Joh. 2. v. 2. darthun.

Paralogiſmus,

Wird ein falſcher Vernunftſchluß genennet, er mag entweder offenbar oder einiger maßen verdeckt falſch ſeyn, welcher leztere auch ein **Sophiſma** heiſſet. [Verſchiedene verſtehen auch unter Paralogismus einen falſchen Schluß in materia, und ſetzen den falſchen Schluß in forma oder Sophisma entgegen.]

Paronyma,

Nennte Ariſtoteles 1. categor. cap. 1. ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοὔνομα προσηγορίαν ἔχει, dasjenige, welches von dem andern, ſo in der Endung unterſchieden iſt, ſeine Benennung habe, wie z. E. iuſtus und iuſte dergleichen wären, weil ſie von dem Worte iuſtitia herkämen. Deutlich zu ſagen, ſo ſind ſie gewiſſe Wörter, die der Etymologie mit einander verwandt ſind. **Lange** in nucleo logic. Weiſian. c. 3. p. 38. nennet den terminum paronymum, den bey-benennenden, der ſeine Benennung entweder von einem andern empfahe; oder einem andern mittheile. Es können dabey ſo wohl die Sachen, welche die Wörter anzeigen, als auch die Wörter, ſo die Sache ausdrücken, betrachtet werden, ſ. **Chauvin** in lexic. philoſ. p. 469. ed. 2. Im lateiniſchen heißen ſie bey den Scholaſticis agnominata, welche davon in der Logic bey der Lehre von den Antepräd icamenten handeln.

[Paßportbriefe,]

[Die Paßportbriefe pflegen von Beglaubigungsbriefen unterſchieden zu werden. Die leztern enthalten den Beweis und das Zeugniß in ſich, daß einer als ein Geſandter geſendet werde, wovon in einem beſondern Artikel gehandelt worden, im lateiniſchen heißen ſie litterae credentiales. Die erſtern aber, welche litterae liberi commeatus genannt werden, geben den

den Gesandten die Privilegia, und bestimmen seine Rechte, Sicherheit, Freyheit, besonders die Ununterwürfigkeit in Ansehung desjenigen Regenten, zu welchem er gesendet wird. Daher unterscheidet man auch die Reception von der Admission eines Gesandten. Die Admission bestehet nur in einer bloßen Zulassung eines Gesandten, ohne ihm diese und jene Privilegia zu verwilligen. Die Reception aber ist eine solche Annehmung des Gesandten, wobey demselben alle Vorrechte, die einem Gesandten sonst eigen zu seyn pflegen, verwilliget werden.]

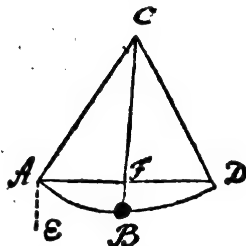
[Pasquill,
vergleiche den Artikel Satyre.]

Patronen,

Wir nehmen hier das Wort **Patron** in derjenigen Bedeutung, da man dadurch eine solche Person verstehet, welche im Stande ist, einem andern zu helfen, sich auch desselbigen annimmt, und sein Bestes zu befördern suchet. Derjenige, der sich in den Schutz eines Patrons begiebet, pflegt ein Client genennet zu werden, davon wir oben schon gehandelt haben. Was hier kann gesagt werden, kömmt darauf an, wie sich ein Patron gegen den Clienten so wohl nach den Regeln der Gerechtigkeit, als der Klugheit zu verhalten habe. Die Pflicht, die ein Patron gegen seinen Clienten auf sich hat, ist nur eine Pflicht der Gefälligkeit, die sich darauf gründet, daß weil Gott aller Menschen Glückseligkeit intendiret, so ist billig, daß ein Mächtiger und Reicher dem Schwächern und Armen beystehet; indem es aber eine Pflicht der Gefälligkeit, so hat sie nur eine unvollkommene Verbindlichkeit, welche, dem Clienten kein Recht in die Hände giebt, den Patron zu etwas zu zwingen. Solche Gefälligkeiten können sonderlich auf zweyerley Arten erwiesen werden, als durch **Dienstfertigkeit** und durch **Wohlthaten**. Jene geschiehet, wenn man seine Dienste zu des andern Nutzen ohne Entgeld anwendet, indem wir ihm etwa guten Rath ertheilen, oder mit einer Recommendation an die Hand gehen; wofern wir ihm aber etwas von unserm Vermögen schenken, so heißt dieses eine **Wohlthat**. Ein Patron muß nicht nur können; sondern auch wollen dem andern helfen. Das Vermögen ist entweder ein äußerliches; oder ein innerliches. Das äußerliche bestehet in dem Ansehen und in der Macht, die man hat, zu des andern seinem Vergnügen etwas auszurichten; das innerliche hingegen sind gewisse Geschicklichkeiten des Verstandes, wenn man vermittelst einer ingenieusen Lebhaftigkeit allerhand Anschläge geschwind ausdenken; vermöge der Scharfsinnigkeit aber die Suiten der Folgerungen übersehen, und eine Sache behutsam tractiren kann. Auf Seiten des Willens muß ein vernünftiger Affect der Liebe hinzu kommen, daß man es mit dem Clienten und seinem Interesse zwar ehrlich meyne; der Pflicht aber, die man gegen andere auf sich hat, dadurch nicht zu nahe trete, welches geschieht, wenn man zum Torte und Schaden eines andern, ja gar mit Hintansetzung des gemeinen Nutzen, den Clienten zu befördern suchet. Aus diesen Principiis können gar leicht specielle Regeln von den besondern Pflichten der Patronen gefolgert werden. Nach der Klugheit hat ein Patron dahin zu sehen, daß er nicht alle und jede ohne Unterschied, die sich bey ihm melden, in seinen Schutz nehme, indem vielmals ungeschickte und undankbare Leute mit unterlaufen, von denen man beym Ausgange nichts, als Verdruß hat, weswegen man sich vorher um die Umstände eines solchen Menschen genau zu bekümmern hat. Er soll sich auch zu mehr nicht anheischig machen, als er wirklich zu erweisen im Stande ist; ja es ist rathsamer, daß man weniger verspricht, als man nachgehends in der That leistet. Denn wie man auf solche Art den Clienten mehrere Freude machet; also setzet man sich bey ihm in größere Hochachtung. Die verschiedenen Mittel, einem zu helfen, muß man behutsam anzuwenden wissen. Das sicherste ist die Wohlthat; das gefährlichste aber die Recommendation, weil man dabey mit andern Leuten und ihrem Interesse zu thun hat.

[Pendel,]

[Wenn man einen Körper an einen Faden hängt, und ihm eine Schwungbewegung giebt, so entstehet ein **Pendel**. Z. E.



Wenn der schwere Körper B an dem Faden CB, welcher in C befestiget ist, hänget, und er wird mit Beybehaltung des ausgespannten Fadens bis A erhoben, so treibt ihn die Schwere nach E. Aber der in C befestigte

befestigte Faden läßt nicht zu, daß der Körper B nach E falle, sondern macht, daß er den Bogen AB beschreibt. In B hat der Körper nun die Geschwindigkeit, die der Fall durch den Raum FB giebt, erhalten, und mit dieser Geschwindigkeit muß er auf der andern Seite wieder eben so hoch bis D steigen. Von da fällt er wieder bis B, und steigt bis A, und so immer fort. Der Faden CB mit sammt dem Gewichte oder Körper B heißt ein Pendel (Pendulum); Seine Bewegung in dem Bogen AD die Schwungbewegung (motus oscillatorius). Die Bewegung von A nach D, und von D wieder nach A zurück heißt ein Schwung (oscillatio, vibratio). C heißt der Mittelpunct des Schwungs (centrum oscillationis). Die Ursachen, welche verhindern, daß ein Körper, der in Bewegung ist, die Bewegung nicht fortsetzet, wie doch geschehen sollte, sind auch Ursachen, daß ein Pendel immer kleinere Schwingungen macht, und endlich gar aufhört sich zu bewegen. Z. E. der Widerstand der Luft, das Reiben in C, u. s. w. Der Pendel ist ein solches Werkzeug, welches geschickt ist, die kleinern Zeittheile genau abzumessen und anzugeben, besonders wenn man ihn an einem Uhrwerke anbringt. Und durch diese Hugenianische Erfindung haben unsere Uhren einen großen Vorzug vor den Uhren der Alten erhalten. Siehe Christ. Hugenii horologium oscillatorium. Paris 1653. fol. J. Christian Kriegers Nachricht von einer Pendeluhr nur mit drey Rädern und einer gleichen Bewegung des Penduls bey jeder Beschaffenheit der Luft, findet man im Hamb. Mag. 3 B. S. 567. Wie vermittelst eines Pendels ein Schiff zu bewegen, stehet im 7 B. S. 314-316. Von dem einfachen und zusammengesetzten Pendel kann Musschenbrök introductio ad philosophiam naturae. §. 641. f. f. gelesen werden.]

Peripatetici,

Mit diesem Namen wurden vor dem die Schüler und Anhänger des Aristoteles benennet. Ueber den Ursprung und Grund dieser Benennung ist man unter den Gelehrten nicht einig; ob gleich alle darinn überein kommen, daß sie von dem Worte περιπάτος oder περιπατεῖν herzuleiten sey. Einige sagen, daß sie von dem Orte oder ambulacro, welches das griechische Wort bedeutet, und woselbst Aristoteles gelehret, entstanden; andere, weil er seine Lectiones im Spaziergehen verrichtet; und noch andere, weil die Aristotelici im auf- und abgehen zu disputiren gewohnt gewesen. Sonsten ward auch der Urheber der Cynischen Secte Antisthenes Peripateticus zugenamet. Suidas in Ἀντισθένης. Laertius l. 5. Cicero academ. quaest. l. 1. *Acta philos.* part. 12. n. 2. [Siehe Bruckers hist. crit. philos.]

[Perpetuum Mobile,]

[Hierunter verstehet man in der Mechanik eine Maschine, welche vermittelst ihrer Structur die Bewegung ewig fortsetzet, wenn sie nur einmal zur Bewegung gebracht worden, und ihrer Materie und Structur kein Schade zugefügt wird. Schon die Alten gaben sich vergebliche Mühe, eine solche immerwährende Bewegung zu erfinden. Caspar Schottus hat in seiner Technica curiosa L. X. P. I. p. 732. f. f. verschiedene und wunderliche Einfälle erzehlet, worauf man gefallen ist. Vorzüglich aber kann Francisc. Tertius de Lanis in seinem Magisterio naturae et artis T. I. L. VIII. c. 2 und 3. gelesen werden. Einige spotten gar sehr über solche Bemühungen der Menschen. Siehe Bonajutus Lorini vom Festungsbaue L. V. c. 19. und L. C. Sturm in Mathesi P. II. p. 366. Freylich scheinet die Bemühung, eine solche Maschine hervorzubringen, schon durch das Reiben der Theile, wodurch endlich die Maschine in ihrer Kraft geschwächt wird, vereitelt zu werden. Es wurde im Jahre 1713. dem Hrn. Schlüter, einem berühmten Ingenieur, von dem russischen Kayser 30000 Rubeln versprochen, wenn er ein perpetuum mobile erfinden würde, er starb aber darüber, und sein Sohn richtete eben so wenig aus. Herr Orffyrey, ein Mathematicus und Mechanicus in Sachsen, machte ein großes Aufsehen, da er nach zehnjährigem Fleiße 1712. zu Gera im Voigtlande vorgab, er habe die immerwährende Bewegung erfunden. Er zeigte seine Maschine der gräflichen Herrschaft und andern, welche 2 und eine halbe leipziger Elle im Diameter und 4 Zoll in der Dicke hatte, auch einige Pfund heben konnte. Zu Draschwitz, einem weißenfelsischen Dorfe, verfertigte er 1713. eine größere Maschine, beynahe 5 Ellen hoch, und 6 Zoll dicke, welche sich binnen einer Minute über 50 mal herum drehte, und eine Last von etlichen 40 Pfunden einige Klaftern hoch heben konnte. Zu Merseburg machte er wieder eine neue Maschine, 6 leipziger Ellen hoch, und einen Schuh dicke, welche weder vom Winde, Wasser, Triebfedern, Zimbeln, Mercurio, noch mit einem erborgten motu temporario, dessen sich die Uhrmacher, Müller, Schmiede, Fuhrleute u. s. w. bedienen, in Bewegung gebracht wurde. Er stellte 1715. den 31. October, vor Commissarien und Zeugen eine öffentliche Probe an, Julius Bern-

Bernhard von Rohr war dabey Commissarius, außerdem waren als Zuschauer gegenwärtig der berühmte Wolf aus Halle, Professor Hoffmann, D. Menke aus Leipzig, und viele andere. Sie gaben alle dem Inventor das schriftliche Zeugniß, worinne sie bekannten, daß die Maschine zu verschiedenen malen, und so oft es die Commissarien und Zuschauer verlangt hätten, rechts und links herum gelaufen, so, daß auf erhaltene ganz geringe Hülfe, mit zwey Fingern, ohne die geringste Force, sobald nur ein einziges von denen im Kunstrade verborgenen Gewichten zu fallen angefangen habe, die Maschine nach und nach in eine starke egale Bewegung gekommen, auch einen Kasten mit 6 Mauerziegeln, zusammen 70 Pfund schwer, durch einen 8 Ellen hoch von dem perpendiculärischen, zum Fenster hinaus bis ans Dach, und von da etliche Klaftern hinunter in den Hof gehenden Zug, so oft mans verlangte, bis ans Dach hinauf gezogen worden, und mit großer Force in diesem Motu aufgehalten werden müssen. Der Inventor habe auch die Maschine ausgehoben, und alles besichtigen lassen, um zu zeigen, daß an keinem Orte der geringste Betrug zu bemerken sey. Es kam hiervon folgende Schrift heraus: Gründlicher Bericht von dem durch Hrn. Orffyreum glücklich inventirten perpetuo ac per se mobili, nebst dessen accurater Abbildung. Leipzig 1715. 4. Doch bekam dieser Künstler den Andreas Gärtner, Modellmeister in Dresden, wie auch Christian Wagner, einen Mathematicum in Leipzig, ferner J. G. Borlach, einen Mechanicum in Dresden, zu Gegnern. Wobey verschiedene Wetten angestellet wurden. Der letztere schrieb zu Leipzig 1716. einen gründlichen Gegenbericht von dem Perpetuo oder Per se Mobili, und gab seine Gründe an, daß dergleichen nicht möglich sey. Auch bekam Orffyreus einen Competenten zu dieser neuen Erfindung an Jacob Andreas Mahn, Küchenmeistern in Meinungen, der seiner Profession nach ein Kleinuhrmacher war. Dieser wollte binnen einem Vierteljahre auch eine solche Maschine liefern. Jedoch das Lermen legte sich, und Orffyreus wurde Commercienrath zu Cassel, legte eine neue verbesserte Maschine von seinem perpetuo mobili zu Weißenstein bey Cassel an, und publicirte die Schrift: „Neue „Nachricht von der curieusen und wohl„bestellten Laufprobe des Orffyreischen auf „dem Schlosse Weißenstein bey Cassel von „neuem erbaueten perpetui mobilis, wel„che es seit dem 2. November 1717. bis je„tziges 1718. Jahr, acht Wochen lang, in „einem von Ihro Hochfürstl. Durchl. dem „Herrn Landgrafen von Hessencassel, dem „Hrn. Orffyreo darzu eingeräumten, auch, „sobald das perpetuum mobile zu laufen „angefangen, verschlossenen und versie„gelten, sodann mit Wachen von außen „besetzten Gemache, mit großem Vergnü„gen des Herrn Landgrafen und aller „Kunstliebenden vortreflich gemacht, also, „daß nunmehro denjenigen, welche aus „Zweifel der Gerechtigkeit des perpetui „mobilis eine Wette von 1000 Thalern „zu verschiedenen malen ziemlich höhnisch „ausgeboten, eine Wette von 10000 Tha„lern gegen 10000 Thalern angeboten „wird. Leipzig 1718. 4." Es wurde auch dem Künstler auf sein Gesuch vom Herrn Landgrafen Carl, unter dem 27. May 1718. ein Attestat ausgefertiget, daß gedachtes Mobile weder von einer äußerlichen Gewalt und Hülfe, noch weniger von einigen innerlichen aufziehenden Uhr-Feder- oder Räderwerken abhange, sondern ein solches selbstlaufendes Rad sey, welches von seiner innerlichen, eigenen, künstlichen Bewegunskraft so lange laufen könne, als an dessen Structur nichts ruinirt werde. Man sehe Breßlauer Natur- und Medicingeschichte IV Vers. p. 1122. f. f. Unter diesem Streite bekam obengenannter Gärtner von dem Könige in Pohlen Befehl, einige sich selbst bewegende Maschinen zu verfertigen, bey welchen man die Ursache der Bewegung nicht entdecken könnte. Hierauf verfertigte dieser Künstler 1) eine Maschine, woran eine Kugel zu sehen war, welche herum lief, und dadurch ein Rad, so etwas heben konnte, herum trieb, hierauf wieder, wie zuvor, in einen beweglichen Waagebalken fiel, und sich damit in die Höhe schwenkte, u. s. w. Man durfte alles, was an der Maschine beweglich war, abheben, die Kugel und den Waagebalken konnte man genau besehen, dennoch aber war es unmöglich, hinter den wahren Grund der Bewegung zu kommen. 2) Eine Maschine von 17 Kugeln, welche herum liefen, und durch eine Schnecke sichtbarlich in die Höhe stiegen, alsdenn aber auf ein überschlächtig mit der Schnecke herum gehendes Rad fielen, welches allerley in die Höhe hobe, u. s. f. 3) Eine Maschine in Form eines Mühlen- oder ordentlichen umlaufenden Schleifsteins, der so hart war, daß man Feuer darauf schlagen konnte. Solcher Stein stunde auf einem freyen Gestelle, daß man ihn ausheben, und wo man wollte, nach Gefallen fortsetzen konnte. Er lief nicht allein vermöge der inwendig angebrachten Kunst, links und rechts, laut und stille, geschwinde und langsam, in seinem Gestelle herum, sondern man konnte ihn auch von einem Orte zum andern tragen, da er in währendem Tragen dennoch fortlief, man mochte ihn vor oder hinterwärts hängen, wenn er nur nicht durch eine größere Gewalt aufgehalten wurde. Es brachte auch Gärtner durch diese Maschine noch andere

re Maschinen, welche weit davon in andern Zimmern stunden, in Bewegung. Siehe Breßlauer Natur- und Medicingeschichte IV Vers. p. 1260. ff. Von andern angegebenen perpetuis mobilibus kann ebend. VII Vers. p. 118. VIII Vers. p. 749 f. XXIII Vers. p. 582. f. XXVI Vers. p. 453. XXXIII Vers. p. 11 f. XXXVIII Vers. p. 496. und 594 f. gelesen werden. Diesem allen ohngeachtet blieb Gärtner dabey, daß kein Perpetuum mobile jemals von Menschenhänden wäre gemacht worden. Daß inzwischen an und für sich eine immerwährende und ewige Bewegung möglich sey, und wenigstens Gott ein perpetuum Mobile machen könne, erhellet daher, weil eine ewige Welt nach dem bloßen Lichte der Vernunft nicht widersprechend ist, wie ich in den Artikel Welt gezeigt habe. Vergleiche auch Progressus rationum. Herr James Ferguson zu London hat in diesem Jahre 1774. in verschiedenen öffentlichen Blättern bekannt machen lassen, daß unter einer Menge von großen und vortreflichen Werken, welche in des Herrn Cox Museum zu sehen sind, sich auch ein außerordentlich großes Barometer befinde, dessen Structur so besonders ist, daß das lange gesuchte Perpetuum Mobile durch selbiges entdeckt zu seyn scheint. Die beständige Bewegung der Räder in verticalen, horizontalen und andern Richtungen wird nicht allein physisch hervorgebracht, sondern auch die Zeitanzeige durch Vereinigung physicalischer und mechanischer Gründe bewirket. Auf dem Zifferblatte ist nebst den Stunden- und Minutenweiser noch ein dritter Zeiger angebracht, der jede Minute in 60 gleiche Theile theilet. Alle diese Zeiger sind ohne Bewegung, bis sie durch die Hauptwirkung des Barometers in Gang gebracht worden, so, daß die Bewegung der Zeitanzeige einzig und allein durch eine philosophische das Werk treibende Grundursache entstehet, unterhalten und vollkommen gemacht wird. Diese Maschine hat man dem Herrn Cox zu verdanken. Viele große Mathematiker und Philosophen in England haben dieses Werk mit aller Aufmerksamkeit untersucht, und sind der Meynung, daß es sowohl in der Philosophie, als Mechanic, zu großen Verbesserungen Anleitung geben werde. Ich habe, sagt zuletzt Hr. Ferguson, dieses eben beschriebene Uhrwerk, welches lediglich durch das Steigen und Fallen des Quecksilbers beständig im Gange erhalten wird, selbst gesehen, und aufmerksam untersucht. Es ist nicht zu besorgen, daß es jemals zu gehen aufhöre; denn es sind hier so eine Menge bewegende Kräfte zusammengehäuft, welche die Uhr ein ganzes Jahr im Gange erhalten würden, wenn man ihr auch den Barometer wegnähme. Ueberhaupt setzt er hinzu, muß ich nach genauer Untersuchung des innern Baues dieses wunderbaren Werks mit Wahrheit bekennen, daß von allem, was ich in meinem ganzen Leben gesehen habe, dieses das sinnreichste und künstlichste mechanische Stück ist. Man lese hierbey auch die Rubric Avtomaton.]

Person,

Heißet in der Metaphysic eine besondere vollkommene und vernünftige Substanz, welche ihr Wesen und ihre Subsistenz für sich hat. Das Abstractum davon, oder die Subsistenz eines solchen Wesens ist Personalitas genennet worden. Aus diesem folget, daß die Thiere keine Personen zu nennen. Denn obwohl ein jedes Thier ein selbstständiges Wesen, so wird doch noch zu einer Person erfordert, daß sie auch vernünftig sey. Sonst bedeutet dieses Wort auch die Beschaffenheit, den Zustand einer Sache oder eines Amts, welche Zweydeutigkeit zu dem Streite zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, da jene den Vater, Sohn und Heiligen Geist drey Personen; diese aber drey ὑποςάσεις nennte, Gelegenheit gab, s. Hebenstreits metaphysic. pag. 256. Donati metaph. vsual. pag. 243. Veltheims instit. metaphys. p. 1769. Chauvins lexic. philos. pag. 485. edit. 2. Clericum in ontol. c. 8. [In den Rechten bedeutet Persona einen solchen Menschen, der einen sittlichen Zustand, das ist Rechte und Befugnisse, besitzet. Daher die Römer die Sclaven nicht Personen, sondern Sachen nennten, weil die Sclaven keine Rechte besaßen.]

Petitio Principii,

Ist eine Art der Sophisterey, da man dasjenige, was zu beweisen ist, zum Beweise selbsten anführet, als wenn man z. E. den Satz: Cicero sey selig worden, daher beweisen wollte, weil ihm Gott nicht werde verdammet haben. Aristoteles nennet es sophisma τῦ λαμβανομένυ ἐν ἀρχῇ und wird sonsten auch circulus genennet. Die Scholastici haben unterschiedene Arten, wie man sich dieses Fehlers theilhaftig machen könne, bemerket, s. Scheibler in oper. logic. part. 4. cap. 17. art. 9. pag. 745. darum sich aber ein rechtschaffener Philosoph, folglich ein Liebhaber der Wahrheit nicht bekümmert, weil er sich seines Orts allen Betrugs enthält, und vielmehr die Erkenntniß wahrer Grundsätze zu beurtheilen suchet; in Ansehung anderer hingegen, die entweder aus Schwachheit des Verstandes, oder aus Trieb eines verderbten Willens sich in dergleichen

dergleichen Sophistereyen einlassen, durch seine erlangte wahre logische Wissenschaft sich gar leicht zu helfen weiß, s. Titii artem cogit. cap. 13. §. 30. Clericum in logic. part. 4. cap. 8 §. 3. und Joh. Jacob Müllers disput. de peritione eius, quod in principio, Jen. 1682.

Pfandschaft,

Ist ein Nebencontract, welcher bey allerhand Contracten kann angehänget werden, und bestehet darinnen, daß der Schuldner zur Versicherung seiner Schuld dem Gläubiger eine Sache oder ein Guth übergiebt oder anweiset, welche er ihm nach Abtrag der Schuld wieder zurück geben muß, davon der Hauptzweck die Sicherheit des Creditoris ist. Wenn das Pfand rechtschaffen seyn soll, so ist nöthig, daß solches dem Gläubiger in Besitz gegeben werde, zumal wenn es ein bewegliches Guth ist, und sodann heißt es eigentlich und schlechterdings ein Pfand, oder pignus. Ist es aber ein unbewegliches, so muß es wenigstens demselben dergestalt angewiesen und versichert werden, daß er es gar leicht durch richterliche Hülfe in Besitz bekommen könne, und dieses heißt eine Hypothec. So muß auch das Pfand mehr werth seyn, als die Schuld austrägt; dabey aber nach dem gegenwärtigen, und nicht nach dem vormaligen noch zukünftigen Werthe geschätzt werden, so daß man siehet, wie hoch es insgemein zu verkaufen, und der Werth selbst muß dauerhaft seyn. Die Ursache von allen diesen ist der Zweck der Pfandschaft, nämlich die Sicherheit des Gläubigers. Unter den Sachen, welche verpfändet werden, ist dieser Unterschied, daß einige Früchte tragen können entweder von Natur, oder durch menschlichen Fleiß; oder durch Vermiethung und Verpachtung; einige aber tragen keine Früchte. Im ersten Falle ist es die Billigkeit, daß der Gläubiger die Früchte des Unterpfands anstatt der Zinsen in gehöriger Gleichheit genieße, es sey denn, daß deswegen ein besonderer Vergleich getroffen worden. Denn obwohl der Gläubiger durch den bloßen Besitz des Unterpfandes sicher genug ist, so leidet es doch die Beschaffenheit des Unterpfandes und der Nutzen des Schuldners nicht anders, als daß dem Gläubiger auch die Früchte überlassen werden. Es müssen auf die Genießung der Früchte insgemein nicht nur Unkosten; sondern auch Fleiß und Arbeit gewandt werden, und fragt sich daher: ob solches entweder der Gläubiger, oder der Schuldner zu übernehmen habe? Dem Gläubiger kann man nicht zumuthen, eines andern Güther zu bauen und Rechnung davon zu thun, ohne daß er etwas davon zu genießen habe, weil er sich sonst ohne Noth eine Last auf den Hals laden würde. Von dem Schuldner kann es eben nicht wohl geschehen, ohne dem Besitz des Gläubigers Eintrag zu thun. Sollte aber das Guth ungebaut und ungebessert liegen bleiben, so würde solches dem Schuldner mehr schaden als nutzen. Doch kann auch desfalls ein besonderer Vergleich dergestalt aufgerichtet werden, daß der Schuldmann ausdrücklich zulässet, daß das brauchbare Pfand möge so hoch genutzet werden, als es gebraucht werden könne, da hingegen der Schuldner nach Belieben das Geld ohne Zinsen gebrauchen möge, und dieses heißt man pactum antichreticum, der Gegengebrauch. Nach dem Rechte der Natur ist solches zwar zugelassen; allein es erfordert eben dieses Recht in solchen Pactis eine rechtmäßige Gleichheit. Im andern Fall, wenn das Pfand keine Früchte tragen kann, hat weiter kein Recht statt, als daß der Gläubiger selbiges im Besitz habe, und allenfalls sich daran erholen könne, weil er hiedurch seiner Forderung wegen schon gnugsam versichert ist. Es kann auch geschehen, daß der Gläubiger das Recht bekommt, das Pfand allenfalls zu verkaufen, wiewohl die Fälle dabey wohl zu unterscheiden sind. Entweder ist eine gewisse Zeit gesetzt, da das Pfand wieder soll eingelöset werden, oder es ist keine gesetzet. Im ersten Fall ist es wieder entweder gleichsam stillschweigend verglichen, daß wenn das Pfand auf die bestimmte Zeit nicht eingelöset würde, solches verfallen seyn sollte, dergestalt, daß der Gläubiger das völlige Eigenthum davon bekomme; oder ausdrücklich, daß das Pfand, im Fall es nicht zur bestimmten Zeit eingelöset würde, solle verfallen seyn, welches lex commissoria genennet wird. Ist nun solchergestalt der Gläubiger Eigenthumsherr der verpfändeten Sache worden, so folget ferner, daß er auch Macht habe, solche nach Gefallen wieder zu verkaufen; er muß aber nach der natürlichen Billigkeit den Ueberschuß dem Schuldmann herausgeben. Ist keine gewisse Zeit zur Einlösung bestimmt, so kann der Schuldner sein Pfand einlösen, wenn er will, und der Gläubiger kann ihn zur Einlösung antreiben, wenn er will. Uebrigens muß der Gläubiger in so weit vor die Gefahr des Pfands stehen, daß wenn er solches nicht eben in der Güte, als ers bekommen hat, wieder liefern kann, er auch die Schuld nicht fordern könne. Auch diejenigen Unkosten, welche auf die Erhaltung einer fruchttragenden Sache gewandt sind, muß ohne Zweifel der Gläubiger tragen, wenn er die Früchte zu genießen hat. Man lese von dieser Materie Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 5. c. 10. §. 13. sqq. mit Barbeyracs Noten p. 100. tom.

tom. 2. **Hochstetter** in coll. Pufend. exercit. 8. §. 44. p. 365. **Procleum** in den **Anmerkungen über Pufendorf** pag. 746. **Grotium** de iure belli et pacis an unterschiedenen **Orten**, nebst seinen Auslegern. **Kemmerichs Akademie der Wissenschaften in der dritten Oeffnung** pag. 1730. sqq. Nach dem Völkerrecht, wie auch den deutschen Rechten und Gewohnheiten hat die Materie von den Verpfändungen untersuchet. **Joachim Potgiesser** in tract. de pignore quoad ius gentium et Germaniae, Marpurg 1722. [Ein Regent hat darauf zu sehen, daß er nicht leicht von Staatsgütern etwas verpfände, besonders nicht an mächtigere, vielweniger mit einer clausula commissoria, weil er auf alle Art und Weise seine Güter zu erweitern suchen muß, an statt sich in die Gefahr zu setzen, etwas zu verlieren. Man sehe **Nic. Hier. Gundling** diss. de iure oppignorati territorii secundum ius gentium et teutonicum. Hal. 1706. **Jo. Reinh. Hedinger** de iure circa oppignorationem ciuitatum. Giess. 1699. **Jo. Strauch** de oppignoratione rerum imperii. Giess. 1677.]

Pflanzen,

Wir haben zwar schon oben in dem Artikel von den Gewächsen etwas von dieser Materie angeführet; die weitere Ausführung aber derselben bis hieher ausgesetzet. Es läßt sich bey den Pflanzen eine **physische** und **moralische** Betrachtung anstellen. Bey jener haben wir auf die Beschaffenheit so wohl, als verschiedene Arten der Pflanzen zu sehen, die in der Natur ein besonderes Reich ausmachen, so man regnum vegetabile zu nennen pfleget. Man verstehet überhaupt dadurch alles, was die Erde hervor bringt, es mag dieses durch die bloße Kraft der Natur geschehen; oder zugleich ein künstlicher Fleiß dabey seyn angewendet worden, dabey man ihre Theile, Nahrung, Zeugung und Fortpflanzung in Erwegung zu ziehen hat. Eine jede Pflanze, oder Gewächs hat zuförderst seine Wurzel, die aus einer Rinde, dem innern Holz und dem Mark bestehet, und dazu dienet, daß es damit an seinem Boden hängt und dadurch seine Nahrung gewinnt, indem sie den in der Erde liegenden Nahrungssaft durch ihre kleine Zäserlein annimmt. Von der Wurzel geht gerade über sich der Stock, der oft nur aus Blättern; mehrentheils aus Stengeln, oder einem Stamm bestehet, der aus einer äußerlichen Rinde, dem innern Holz und dem Mark zusammengesetzt ist. Von diesen Theilen hat die innerste Substanz, oder das Holz wieder seine verschiedentliche Stücke, als die holen und in Gestalt eines Netzes verwickelte Zäsergen; die kleinen Bläsgen, die zwischen diesen Zäsergen liegen; und die besondern Wassergefässe nebst den subtilen Luftröhrgen. So wird auch die Rinde in ein äußeres dünnes Häutgen, und in die innere Substanz abgetheilet. Das äußere Häutgen ist aus vielen neben einander liegenden kleinen Bläsgen zusammen gesetzet, das innere Wesen aber bestehet aus vielen hölzernen holen Röhrgen, durch welche ein dünner Saft in die Höle geführet wird, ingleichen aus kleinen Bläsgen, die mit solchem dünnen Saft angefüllet sind und aus besondern Nahrungsgefässen. Das Mark erscheinet in runden Bläsgen, oder holen Kügelgen, darinnen bey manchen Bäumen sich ein besonderer Saft aufhält. Außer der Wurzel und dem Stamm sind auch noch die Aeste und die Blätter, und wie dieses die gemeinen Theile der Pflanzen sind; also haben gewisse Arten ihre besondere Stücke noch vor sich. Was die Nahrung der Pflanzen betrifft, so ist bekannt, daß die Scholastici ihnen eine besondere Seele beygeleget, welche sie animam vegetatiuam genennet und geglaubet, daß von derselbigen ihre Nahrung und ihr Wachsthum herrühre, worinnen ihnen Aristoteles vorgegangen. Denn lib. 1. cap. vltim. de anima sagt er, es scheint, daß auch die Pflanzen eine ψυχὴν oder Seele haben, und lib. 2. cap. 2. legt er ihnen ein Leben bey, welche Meynung an sich zu den neuern Zeiten **Rüdiger** in physica diuina lib. 3. cap. 15. sect. 2. angenommen und noch weiter die Art und Weise, wie die Seele in den Pflanzen wirke, zu zeigen sich bemühet. **Cartesius** ist in seinen principiis gar nicht auf diese Materie gekommen; gleichwohl aber haben sich die neuern Naturlehrer große Mühe gegeben, selbige genauer zu untersuchen, als vor dem geschehen. Nachdem in Italien **Malpighius** und in England **Grew** das Eiß gebrochen, deren Schriften wir unten anführen wollen, so ists nunmehr so weit kommen, daß man alle Theile und Eigenschaften der Pflanzen aufs genaueste beschreibet. Bey der Nahrung und Wachsthum läßt man keine Seele zu und sucht die Sache aus mechanischen Grundsätzen auf folgende Art zu erklären. Man legt zum Grund den Nahrungssaft, welcher in der Erde stecke und aus salzigen und salpetrischen und balsamischen Theilgen bestehe, der durch die Wurzel in den Stamm und in die Aeste steige. Weil aber dieses vermittelst einer Bewegung geschehen muß, so hat man so wohl auf die Art, als auf das Principium derselbigen zu sehen gehabt und beydes so erklärt, daß hierinnen zwischen den Pflanzen und den Thieren eine ziemliche Gleichheit heraus kommt. Denn setze man

man an der Wurzel, dem Stamm und den Aesten ihre Nahrungsgefäße und Luftröhren voraus, daß also das Gewächs im Stande sey, den Nahrungssaft anzunehmen, so könnte man sich leicht einbilden, daß die Säfte von der Wurzel an bis auf den höchsten Gipfel der Bäume stiegen, wie sich etwa das Wasser ins Brodt, oder in einen Schwamm, oder in ein lang Stück Tuch ziehe. Die kleine Röhren, welche sich in dem Holz der Bäume befänden, wären den Oeffnungen oder Löchern in dem Brodt, oder in dem Schwamm, oder in einem Stück Leinentuch gleich. Dieser Nahrungssaft circulire bey den Pflanzen von der Wurzel nach den Aesten, und von den Aesten nach der Wurzel, welches man mit verschiedenen Erfahrungsproben darthun will. Denn wenn die Aeste unrein wären und etwa mit Moos bewachsen, so verdorreten insgemein die Bäume, die hingegen viel frischer und stärker wüchsen, wenn sie von solcher Unreinigkeit, welche die durch die Fäsergen der Rinde zurückfließende Feuchtigkeit anstecke, gesäubert würden. So nehme man auch wahr, daß wenn das Vieh die Aeste der jungen Bäume abfresse, so verdorre der Baum, es wäre denn, daß man das Zweiglein, daran gefressen worden, gar abschnitte, weil der in dem angefressenem Theile inficirte Saft nach Art des Krebs durch die Circulation die übrigen Säfte verderbe, dergleichen Proben noch mehrere bey den Scribenten, die wir anführen wollen, fürkommen. Der erste, welcher auf diese Circulation gefallen, soll der **Joh. Daniel Major**, Doctor der Medicin zu Kiel gewesen seyn, der seine Gedanken davon in der 1665. edirten dissert. botanic. de planta monstrosa Gottorpiensi p. 20 sqq. zuerst entdecket; man hat aber nachgehends der Sache mit mehrern Fleiß nachgedacht. Den Grund der Bewegung, dadurch solcher Saft auf- und abwerts stiege, sucht man so wohl in der Luft, als in der unterirdischen Hitze, die ihn in die Höhe trieben, wie denn eine ausgemachte Sache, daß man unterirdisches Feuer habe. Es komme die Sonnenhitze dazu, welche die Löcher der Pflanzen ausdehne und den Säften den Durchgang eröffne, daß wenn selbige durch das unterirdische Feuer bis in den Stamm getrieben worden, so wirke das übrige die Sonnenhitze, indem sie die Säfte bis an die äußersten Theile der Aeste empor hebe, wenn sie vielleicht ihre Löcher und Fäsergen ausdehne, oder die Materie der Säfte dünne mache, oder beydes zugleich thue. Man legt den Pflanzen auch, wie den Thieren, eine Transpiration bey, welche bey einigen augenscheinlich wahrzunehmen, wie nämlich aus den Löchern der Blätter ein Saft hervor trete, welche Feuchtigkeit klebrig, fett und süß, auch häufiger an den Blättern solcher Blumen und Kräuter, die gegen der Sonne stehen, als denen, die sich an schattigten Oertern befinden, zu sehen, noch über diß vor der Sonnenaufgang zu verspüren, welches solche Umstände wären, daß man sie vor keinen Thau halten könnte. Bisweilen aber sey diese Ausdämpfung unmerklich, die man daraus abnehmen könnte, daß sich in den warmen Sommertagen die Gewächse gegen Abend zusammen zögen, ihre Köpfe hängen und die Blätter sinken ließen. So lang die Circulation des Safts ungehindert geschehe, so lange nähmen die Pflanzen zu, bis sie zu derjenigen Größe gediehen, die ihnen von dem Schöpfer bestimmet sey. Höre sie aber auf, daß entweder die Schuld an dem Nahrungssaft liege, welchen die allzugroße Hitze so wohl, als Feuchtigkeit verderben könnte; oder an den Poris der Wurzel, wenn sie verstopft würden, so fiengen die Pflanzen zu verderben an. Es können aber auch äußerliche Ursachen darzu kommen, indem sie so zu reden, wie die Menschen ihre Krankheit haben. Denn bald fallen giftige Meelthaue ein, die auch der Baumrinde Schaden thun kann; bald setzen sich allerhand Würmer in die Rinde, die den Saft auszehren und was andere Zufälle mehr sind. [Den besten und durch vielfache Versuche, Erfahrungen und mikroscopische Untersuchungen deutlich gemachten Unterricht über alle diese in den Pflanzen sich ereignenden Veränderungen, Nahrung, Wachsthum u. d. gl. wird man in folgenden Schriften finden. Statical Essays containing vegetable statiks, or, an account of some Statical Experiments on the sap in vegetables by Stephan Hales. London, 1731. 8. so zu Paris 1735. von **H. v. Büffon** ins Französische übersetzt und mit Zusätzen vermehrt worden, und hieraus nachher ins Deutsche übersetzt worden ist. **Wilh. Friedr. von Gleichen** mikroscopische Untersuchung der Zeugungstheile der Pflanzen. Nürnberg, 1764. fol. m. K. Recherches sur l'usage des feuilles dans les plantes par Charles Bonnet. a Götting. 1745. 4. **G. Christ. Reichel** de vasis plantarum spiralibus. Leipz. 1758. 4. The Construction of timber from his early growth, by John Hill. London, 1770. 8. m. K. Die physische Untersuchung der Pflanzen findet man kurz und gründlich abgehandelt in **Christ. Gottl. Ludwigs** institutionibus regni vegetabilis. Leipzig, 1757. 8. p. 160-264.] Von der Respiration der Pflanzen kann man in dem journal des scavans 1713. ianuar. pag. 76. sqq. einen Discours lesen. Anno 1708. hat zu Basel **Joh. Jacob Zwinger** eine Dissertation gehalten, de valetudine plantarum secunda et adver-

sa, welche in dem journal des sçavans 1709. mart. pag. 417. recensiret wird. [Es ist auch zu Leipzig 1724. Christian Sigism. Eißfarth diss. de morbis plantarum herausgekommen.] Es ist auch bekannt, was die Chymici von der Wiederhervorbringung der Pflanzen, oder von der palingenesia plantarum vorgeben, daß wenn die Pflanzen zu Asche und Pulver verbrannt worden, sie durch die Kunst wieder neue hervor bringen könnten. Man findet davon hin und wieder Exempel, daß man wirklich die Probe gemacht habe, woran aber andere noch zweifeln, und ob sie wohl zugeben, daß man einen Schein, oder ein Bild von einer Blume darstellen könnte; so meynen sie doch, es sey schwer zu glauben, daß man wirkliche Blumen auf solche Art durch die Kunst hervor bringen könnte. Man habe auch noch keine hinlängliche Probe gesehen. Was man davon erzähle, sey größtentheils ungewiß und falsch; oder wenn man ja was vorgenommen, so habe man den Leuten einen Schein vor die Augen gemacht; aber keine wirkliche Blume gezeuget. Es handelt von dieser Materie Athanasius Kircherus in mundo subterraneo lib. 12. cap. 4. pag. 414. Voigtius in dissertat. de resurrectione plantarum, so sich in seinen curiositatibus physicis pag. 31. sqq. befindet, darinnen er die Sache ganz und gar verworfen, dem daher Olaus Borrichius in sapientia Hermetis et Aegyptiorum vindicata lib. 2. cap. 5. §. 9. in so weit widersprochen, daß man durch die Chymie wenigstens Bilder von Pflanzen darstellen könne; ingleichen Meibom in epistola ad Spizelium de chymicorum artificiis, quae a nonnullis phaenominis naturalibus resurrectionem mortuorum illustrantibus adducuntur, die des gedachten Spizelii consideratione corporis gloriosi vorgesetzet, wie nicht weniger Gaffarellus in curiositat. inaudit. part. 2. cap. 5. §. 9. Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 27. §. 5. Joh. Andreas Schmidt in miscellaneis physic. pag. 43. sqq. und de Franckenau in libro de palingenesia; siue resuscitatione artificiali plantarum, hominum et animalium e suis cineribus, Halle 1717. Man will damit ein Bild unserer künftigen Auferstehung aus den Gräbern vorstellen, in welcher Absicht auch Fecht in noctibus christian. exercit. 2. de resurrectione carnis, quatenus ex ratione innotescit §. 27. sqq. pag. 919. verschiedenes davon angeführet hat. Endlich müssen wir auch auf die Zeugung und Fortpflanzung der Pflanzen kommen. Die Alten haben geglaubet, daß viele Gewächse ohne Saamen gezeuget würden, welche Meynung bey den neuern Physicis keinen Beyfall findet, ob man wohl unterschiedene Gewächse hat, davon der Saame so klein, daß man ihm kaum sehen kann. Malpighius stellte davon folgende Probe an: er that etwas von guter Erde in ein gläsernes Gefässe, welches er mit einem so zarten Tuch bedeckte, da allein die Luft, die Sonne und der Regen hinein kommen konnten, dabey er denn gewiß wußte, daß durch den Wind kein Saamenkörnlein war hinein gebracht worden. Dieses Gefäß ließ er eine sehr lange Zeit in der Luft, im Regen und in der Sonne stehen; es kam aber nicht das geringste herfür, das nur einer Pflanze wäre ähnlich gewesen, woraus er denn schlosse, daß ohne Saamen keine Pflanze könne gezeuget werden. [Vergleiche den Artikel: Fortpflanzung.] Von dem Saamen hat man angemerket, daß darinnen die ganze Pflanze nach allen ihren Theilen der Wurzel, Stengel, Aeste, Blume und Früchte verschlossen lägen. Werde der so zubereitete Saame in die Erde geworfen und man verstünde durch die Zeugung nichts anders, als daß die Pflanze, oder das Gewächs in die Höhe schiesse, so könnte dazu die Sonnenhitze hinlänglich seyn, indem in den Saamen die grobe Abbildung der Pflanze, die heraus kommen sollte, schon enthalten. Wenn aber die Rede von dem Anfange und Ursprung der Bildung in den Saamen ist, und selbige von Gott herrühret, so ist die Frage entstanden: ob dieses bey der Hervorbringung einer jeden neuen Pflanze geschehe; oder ob Gott einmal vor allemal bey der Schöpfung aller Dinge die Bildung aller künftigen Gewächse zugleich erschaffen? Einige halten dafür, daß er in den Saamen eines jeden Gewächses die Abbildung aller derer Gewächse, die ins künftige bis ans Ende der Welt herfür kommen sollten, gleichsam eingeschlossen; andere aber sagen, er habe anfangs alle rudimenta der künftigen Gewächse auf einmal erschaffen, und selbige der Erde, dem Wasser und der Luft einverleibet, daraus andere neue Gewächse erzeuget würden, wenn sie mit dem Nahrungssafte, in die Löcher der Pflanzen getrieben worden und eine solche Gestalt angetroffen, die ihnen proportionirt sey. Ist der Saame in die Erde gesteckt, so geschieht zuerst das Keimen, oder Hervorsprossen, wenn sich der Saft, der in der Erde ist, hinein ziehet, daß die Schale zerbersten muß, da denn das Würzelgen in die Erde dringt und das Herzblatt länger wird, um sich empor zu heben. Dieses Herzblatt bekommt einen Durchgang durch die Erde, und wenn die Hitze den Nahrungssaft in die Höhe treibt, so erheben sich daraus die Fäsergen, oder der Stamm und Stengel, an dessen äußersten Theilen der in die Höhe gezogene Saft sich Haufen-weis hinein begiebet, daß die Augen

gen und die Knospen und aus diesen die Blätter und die Aeste, auch die Blüten hervor kommen. Es haben einige Gelehrte bey den Pflanzen so gar einen Unterschied des Geschlechts bemerken wollen, wie Camerarius zu Tübingen de sexu plantarum geschrieben, und welches, wie unten angeführte Schriften beweisen, nun ganz außer allen Zweifel gesetzt worden ist. So findet man auch monströse Pflanzen, wie bey den Thieren, welches gemeiniglich daher rührt, wenn zwey Saamen von ohngefähr zusammen kommen, und auf vielerley Art versetzet und zusammen gefüget werden. [Oft entstehen sie von allzufettem und geilem Erdreich; bisweilen durch Verletzung kleiner Insekten, welche ihre Eyer in das Innere der Pflanzen legen und ihrer jungen Brut dadurch Aufenthalt und Nahrung verschaffen, wodurch aber die Pflanzen in ihren ordentlichen Wachsthum gestöhrt werden, und eine besondere Gestalt gewinnen; bisweilen durch künstliche Verbindung der Befruchtungstheile von verschiedenen Pflanzen. Siehe Köhlreuters Beobachtungen und Versuche das Geschlecht der Pflanzen betreffend, und dessen drey Fortsetzungen. Leipzig, 1761 = 1766.] Man findet auch seltsame und wunderlich gebildete Wurzel und Bäume, davon man viele Exempel in den miscellan. acad. natur. curiosor findet, auch einige von Valentini in museo museorum part. 2. cap. 14. angeführet worden. Die Arten der Gewächse sind fast unzählich. [Linnäus zählet deren bereits bebekannten 10000, Adanson hingegen 18000.] Nachdem aber zu den neuern Zeiten die Botanic sehr hoch gestiegen, so hat man auch gewisse Klassen gemacht, nach welchen man sie einzutheilen hat. Tournefort hat sie in zwey und zwanzig Klassen gebracht, und in der ersten bemerket, die herbas et suffrutices flore monopetalo campaniformi, die Pflanzen, welche eine einblättrigte Glockenförmige Gestalt haben; in der andern die herbas et suffrutices flore monopetalo infundibuliformi et rotato, die Pflanzen, welche Blumen tragen, so die Gestalt eines Trichters, oder Sterns haben; in der dritten die herbas et suffrutices floribus monopetalis anomalis, deren Blumen blätterigt und unordentlich gestaltet sind; in der vierten die herbas et suffrutices flore monopetalo labiato, die Pflanzen, welche Blumen haben, die einblättrigt sind, und wie eine Lippe gestaltet; in der fünften die herbas et suffrutices floribus polypetalis cruciformibus, die Pflanzen mit viel blätterigten Kreuzblumen; in der sechsten die herbas et suffrutices polypetalis floribus rosaceis, die Pflanzen, deren Blumen viel Blätter haben und wie eine Rose aussehen; in der siebenden die herbas et suffrutices floribus rosaceis vmbellatis, die Pflanzen mit Rosenförmigen Blumen, deren Stiel die Form eines Sonnen= oder Regenschirms vorstellen; in der achten die herbas et suffrutices floribus polypetalis caryophyllaeis, die Pflanzen mit vielblätterigten Nelkenblumen; in der neunten die herbas et suffrutices floribus liliaceis, die Pflanzen, deren Blumen die Gestalt einer Linie an sich haben; in der zehnten die herbas et suffrutices floribus polypetalis papilionaceis, die Pflanzen mit vielblätterigten Blumen, die aus ungleichen Theilen zusammen gesetzet und einem fliegenden Sommervögelein nicht unähnlich sind: in der eilften die herbas et suffrutices floribus polypetalis anomalis, die Pflanzen, deren Blumen aus verschiedenen ganz unordentlichen Blättern bestehen; in der zwölften die herbas et suffrutices floribus flosculosis, die Pflanzen, deren Blumen aus vielen dicht stehenden röhrichten Blümlein bestehet; in der dreyzehenten die herbas et suffrutices floribus semiflosculosis, die Pflanzen, deren Blumen aus vielen halbröhrichten Blümgen bestehen; in der vierzehenden die herbas et suffrutices floribus radiatis, die Pflanzen, deren Blumen ordentlich in die Runde stehen; in der funfzehenden die herbas et suffrutices floribus apetalis seu stamineis, die Pflanzen, deren Blumen nicht aus Blättern: sondern aus lauter dünnen Stengeln bestehen; in der sechzehenden die herbas et suffrutices, qui floribus carent et semine donantur, die Pflanzen, die zwar Saamen, aber keine sichtbare Blumen haben; in der siebenzehenden die herbas et suffrutices, quorum flores et fructus conspicui desiderantur, die Pflanzen, die weder Blumen noch Früchte haben; in der achtzehenden die arbores et frutices floribus apetalis, die Bäume und Stauden, welche keine blätterichten Blumen haben; in der neunzehenden die arbores et frutices floribus apetalis amentaceis, die Bäume und Stauden mit Blumen ohne Blätter; in der zwanzigsten die arbores et frutices floribus monopetalis, die Bäume und Stauden mit einblätterichten Blumen; in der ein und zwanzigsten die arbores et frutices floribus rosaceis, die Bäume und Stauden mit rosenförmigen Blumen, und in der zwey und zwanzigsten die die arbores et frutices floribus papilionaceis, die Bäume und Stauden mit Blumen, so den Sommervögeln ähnlich sind. [Die Ordnungen und Eintheilungen der Pflanzen, wenn sie nicht willkührlich, sondern nach vorher festgesetzten und in den Pflanzen selbst gegründeten Charaktern bestimmt werden, heißt man methodos oder Systemata plantarum. Dergleichen sind im 16ten, 17ten, und gegenwärtigen Jahrhundert verschiedene entstanden, in wiefern nemlich dieser

oder

oder jener Theil der Pflanzen zur Bestimmung der Ordnung und Zusammenstellung vorzüglich angenommen und festgesetzet worden ist. Einige richteten ihr Augenmerk auf die ganze Pflanze, deren äußerliches Ansehen, Gestalt und Aehnlichkeit: andere gaben blos auf die Blüte, wieder andere nur auf einige besondere Theile derselben, noch andere auf die Frucht und deren Theile acht. Linnäus hat schon 1738. sechzehn verschiedene allgemeine von Kräuterkennern bekannt gemachte Systemate und dreyzehn über einzelne Klassen der Pflanzen gezählet. Siehe dessen Classes plantarum. Leiden 1738. 8. und Halle 1747. 8. Adanson hingegen hat von erstern 55, und von letztern 14 zählen wollen, wie wohl nicht zu leugnen ist, daß er viele botanische Schriftsteller dahin gerechnet habe, die wohl bey Beschreibung der Pflanzen an nichts weniger, als an eine systematische Ordnung gedacht haben. Er hat auch 65 mögliche Systemata entworfen, deren Eintheilungsgrund, theils von der äusserlichen Beschaffenheit der Pflanzen überhaupt, theils einzelner Theile derselben hergenommen ist. Siehe dessen Familles des plantes, Paris 1763. 2 B. 8. Unter den Verfassern der bekannten und mit Beyfall angenommenen Systematum verdienet Andreas Cäsalpin, Robert Morison, Johann Ray, Herrmann Boerhaave, Aug. Quir. Rivinus, Joseph Pitton Tournefort und Carl von Linne vorzüglich genennt zu werden, deren ursprüngliche entworfene systematische Ordnungen von ihren Nachfolgern und Anhängern nach und nach verbessert worden, die aber hier alle anzuführen zu weitläuftig seyn würde. Jedes dieser Systematum hat so wohl seine Bequemlichkeiten und Vorzüge, als auch Unbequemlichkeiten, Beschwernisse, und Zweifelhaftes. Das Linnäische, welches vornemlich auf die Befruchtungstheile der Pflanzen gegründet ist und deswegen Systema sexuale genennt wird, scheint alle andre zu verdrängen und man folgt ihm jetzt fast allgemein. Die Eintheilung desselben siehe in obenangeführten Classibus plantarum. pag. 439. u. folg.]

Die moralische Betrachtung der Pflanzen muß sonderlich dahin zielen, daß man daraus die Existenz Gottes nebst seiner Weisheit und Gütigkeit erkennen lerne. Es bleibt wohl bey dem bekannten Sprichwort: praesentemque refert quae libet herba deum, kein Kräutlein ist so klein, es preißt den Schöpfer sein. Gewiß wenn wir erwägen, wie viel tausenderley Arten der Pflanzen sind, wie schön und ordentlich ihre Theile zusammen gefüget, wie eine jede Art ihre Gestalt beständig behält, wie der Saame allezeit seines Gleichens hervor bringe, so müssen wir billig die Allmacht und Weisheit des Schöpfers erkennen und gestehen, es sey nicht von ohngefähr geschehen. Eine jede Pflanze hat etwas besonders und hat ihre gewisse Zeit, da sie hervor kommt, welche beständige Ordnung einen Grund der Weisheit haben muß. In der Natur passet alles zusammen, was zu deren Fortpflanzung nöthig ist. Denn der Regen feuchtet die Erde an, damit sie ihre Nahrung haben; weil aber die überflüßige Feuchtigkeit schädlich, indem die Kraft, die vor die Frucht und Saamen gehöret, in die Blätter und Stengel gehet, so dünstet durch den Sonnenschein die Feuchtigkeit der Erde aus, wie denn auch zuweilen, sonderlich im Frühling, die Winde den Erdboden austrocknen. Ist gleich die Hitze der Sonne groß, daß die Pflanzen welk werden, so werden sie doch des Abends wieder erfrischt. Dieses geschicht nicht nur, wenn wir die Erde um ein Gewächs, so trocken ist, begießen, sondern auch wenn die Luft, welche gegen Abend feucht wird, ihre Feuchtigkeit den Blättern mittheilet, welche sie durch die Luftlöcher an sich ziehen können. Will man gewisse Arten der Pflanzen durchgehen, so betrachte man einmal das Getraide, wie die Körner auf das schicklichste in den Aehren als in Fächern eingeschlossen und wider die Anfälle der kleinen Vögel und des Ungeziefers bedeckt werden. Plinius histor. natural. lib. 18. cap. 7. saget: alle Frucht von dem, was gesäet ist, wird in Aehren enthalten, als Weitzen, Gersten und mit einem vierfachen spitzigen Wall umgeben, oder es wird in Schötlein und Hülsen eingeschlossen, wie die Hülsenfrüchte, oder in kleinen Fächern wie Mohnsaamen und Sesamum. Die Pflanzen haben den vortreflichen Nutzen, die Menschen zu ernähren, zu heilen, zu ergötzen und zu erquicken. Man lese was davon Henrich Morus in antidoto aduersus atheismum cap. 5. 6. 7. und Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 5. §. 5. gesagt haben.

Nun wollen wir noch einige Scribenten, welche von den Pflanzen gehandelt, anführen. Die Anzahl derselben ist sehr groß. Sie sind auch nicht alle von einerley Gattung. Einige haben mehr historisch; als physisch davon geschrieben, und wie etliche mehr das letztere, als das erstere gethan, also sind einige bey den Pflanzen überhaupt geblieben; andere aber haben besondere Arten davon zu untersuchen sich bemühet. Ein Verzeichniß von solchen Büchern findet man in Lipenii bibliothec. philosophica pag. 3175. Morhofs polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 40. sqq. Struvens biblioth. philos. cap. 5. §. 12. Rohrs Haushaltungsbibliothek cap. 7. §. 18. und physischen

fischen Bibliothek cap. 7. §. 10. sqq. Scheuchzers bibliotheca scriptor. hist. natur. hin und wieder, derer, die von botanischen Schriften gehandelt, nicht zu gedenken. [Vorzüglich aber sind hierüber Karl Linnäi bibliotheca. Amst. 1736. 8. und vermehrt Halle 1747. 8. Jo. Franc. Seguierii und Jo: Ant. Bumaldi bibliotheca botanica Haag. 1740. 4. wozu Jac. Theod. Gronov in Leiden 1760. ein auctuarium heraus gegeben hat, nachzuschlagen. Eine genauere litterarische und kritische Kenntniß der botanischen Schriften findet man in Christ. Jakob Trews catalogis tribus librorum botanicorum, so in Nürnberg 1752. 1757. in folio einzeln heraus gekommen und auch der Uebersetzung des blackwellischen Kräuterbuchs beygefügt worden sind; am vollständigsten aber in Albr. von Hallers bibliotheca botanica. Zürch 1772. 2 Bände in 4to.] Wir bleiben bey denjenigen Schriften, die überhaupt von den Pflanzen geschrieben, und so wohl eine historische Nachricht davon gegeben, als auch ihre Eigenschaften erkläret. Es gehöret dahin 1) Ulyßis Aldrovandi dendrologia, welches Werk zu verschiedenen malen gedruckt worden: 2) de l'ame des plantes, essais de physique par M. Dedu, Paris 1682. 12. darinnen der Autor die Meynung annimmt, daß alle Pflanzen aus den Saamen gezeuget würden; glaubt aber nicht, daß dieses wie bey den Thieren vermittelst gewisser Eyerchen geschehe: 3) anatomia plantarum cum idea historiae philosophicae de plantis et variis lectionibus aliis auctore Nehemia Grew, London 1682. fol. welches Werk schon vorher war heraus kommen; weil aber zu gleicher Zeit Malpighius von eben dieser Materie geschrieben, so zeigt er in der Vorrede, wie er von diesem bey seiner Arbeit nichts bekommen habe; 4) anatome plantarum Marcelli Malpighii, welches Werk aus zweyen Theilen besteht. Der eine davon kam zu London 1675. nebst den obseruationibus de ouo incubato vermehrter heraus; der andere aber erschien 1680. worauf alle Werke dieses Autors zu London 1686. fol. zusammen herausgegeben worden. Diese beyde Autores sind die vornehmsten gewesen, welche durch ihren Fleiß diese Materie deutlich gemacht und durch die Anatomie der Pflanzen vieles entdeckt. Wegen der Historie sind sonderlich bekannt. 5) Johannes Rajus in historia plantarum, deren erster Theil zu London 1686. fol. der andere aber 1688. ediret worden, vorher aber 1682. hatte er methodum plantarum nouam in 8. ans Licht gestellt; 6) Georgius a Turre in historia plantarum zu Padua 1685. fol. 7) kann man auch brauchen Emanuelis Königs regnum vegetabile, zu Basel 1688. 4. unter den Botanicis aber haben sich zu unsern Zeiten vor andern berühmt gemacht. 8) Augustus Quirinus Rivinus, dessen introductio generalis in rem herbariam zu Leipzig 1690. in fol. heraus kommen, und Joseph Pitton Tournefort, dessen elementa botanices, seu methodus cognoscendi plantas zu Paris 1694. in 8. Französisch 1700. aber lateinisch und vermehrter in 4. ans Licht getreten: 9) gehören hieher, welche insonderheit die Pflanzen eines gewissen Orts und Gartens beschrieben, als Robertus Morisanus in plantarum historia vniuersali Oxoniensi, der auch noch andere hieher gehörige Schriften verfertiget, davon Merklinus in Lindenio renouato p. 944. nachzusehen, Paulus Herrmannus, der den catalogum horti academici Lugduno-Batavi 1687. ediret, von dem auch vorhanden florae Lugduno-Batauae flores 1690. wie nicht weniger paradisus Batauus 1698. 10) ist zu Amsterdam 1711. heraus gekommen Abrahami Muntingii phytographia curiosa exhibens arborum, fruticum, herbarum et florum icones, welche in dem journal des scavans 1711. nou. pag. 563. recensiret wird; wo auch 1725. mai. pag. 518. fürkommt Petri Magnoi nouus caracter plantarum in duos tractatus diuisus: 11) sind in den actis eruditor. 1688. pag. 483. zu lesen Joh. Mariani Chiareschi obseruationes de vegetabilibus absque terrae adminiculo producendis, die auch zu conferiren 1700. p. 87. 1719. p. 130. 1722. p. 24. wo noch mehrere Observationen anzutreffen sind. Es ist auch der neuen Erfindung von der allgemeinen Vermehrung aller Bäume, Stauden und Blummengewächse des Georgii Andreä Agrikolä zu gedenken. Vermöge dieser Vermehrung solten in sieben Stunden 60. ausländische Stämmlein aus so viel Zweigen, 315. Gartenbäume von 5. 6. bis 9. Schuh hoch in einem Tage, und in gleicher Zeit 126. Waldbäume von 10. 15. bis 17. Schuh hoch hervor gebracht werden. Im Anfang wolte man diese Kunst geheim halten, und selbige keinem, außer der ein gewisses Geld mit Ablegung des Eyds der Verschwiegenheit abgetragen, entdecken; nachdem aber jemand wider des Erfinders Wissen und Willen, dieses Geheimniß, so er von ihm erfahren, wiewohl verstümmelt, bekannt gemacht, so ist er bewogen worden, eine vollständige Beschreibung von seiner Erfindung ans Licht zu stellen. Der erste Theil kam 1716. in fol. unter dem Titul: neu und unerhörter, jedoch in der Natur und Vernunft wohlgegründeter Versuch der Universalvermehrung aller Bäume, Stauden und Blumengewächse heraus, welchem bald der andere und dritte folgten. Man hat auch davon eine holländische und französische Uebersetzung gemacht,

gemacht, welche leztere den Titel führt: l'agriculture parfaite, ou nouvelle decouverte touchans la culture et la multiplication des arbres, des arbustes et des fleurs etc. par M. G. A. Agricola, 1720. heraus kommen, dazu man auch einige Anmerkungen vor die Franzosen gemacht, welche einige Umstände erläutern, so die Deutschen bey Erziehung der Bäume beobachten. Von denjenigen, welche den Pflanzen Sinnen beygeleget, handelt Wolff in notis ad Casauboniana pag. 267. sqq. Auch verdient Wolff in den vernünftigen Gedanken von dem Gebrauch der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen gelesen zu werden. In den hamb. Mag. kommen gar viele specielle Abhandlungen von Pflanzen vor, welche hier alle anzuführen zu weitläuftig seyn würde. Nur bemerke ich noch des Linnäus Disputation von den Hochzeiten der Pflanzen, welche verdient gelesen zu werden. Sie stehet übersetzt in dem allgemeinen Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften 4 Theil S. 172. f. f. Wie auch D. Zinn Abhandlung vom Schlafe der Pflanzen in dem hamburg. Mag. 22 Bande S. 40-50. Uebrigens muß der Artikel Saamenstaub, Kreißlauf der Pflanzen, Fortpflanzung, Blätter, Thierpflanzen, Naturgeschichte, verglichen werden. Zur Anweisung in den ersten Grundsätzen der Botanik und Kenntniß der Theile der Pflanzen empfehlen wir Christ. Gottlieb Ludwigs institutiones regni vegetabilis. Leipzig 1757. 8. Karl von Linne fundamenta botanica. Amsterd. 1736. und Halle 1747. 8. ingleichen dessen philosophiam botanicam. Stockholm 1751. 8. David Gorters und Georg Christian Oeders elementa botanica, wovon die erstern in 8. zu Harderwyk, 1749, die zweyten aber zu Copenhagen in 2 Theilen 1764. 66. 8. heraus gekommen sind.]

[Pflanzenthiere, siehe Thierpflanzen.]

Pflicht,

Wir wollen hier zwey Stücke erwägen: erstlich was eine Pflicht sey; und denn wie vielerley sie sey? Das erste, was eine Pflicht sey? betreffend, so kann ein und das andere vorher von dem Wort officium, oder Pflicht angemerket werden, ehe wir zur Sache selbst kommen. Es kommt dieses Wort eigentlich aus der Schule der Stoiker, wie denn Zeno, der Urheber dieser Secte nach dem Zeugniß des Diogenis Laertii in seinem Leben ein Buch von der Pflicht geschrieben; man findet aber nicht, daß sie eine deutliche Beschreibung davon gemacht, die man auch bey dem Cicerone nicht antrift, ob er wohl drey besondere Bücher de officiis hinterlassen. Es kam diese Dunkelheit und Verwirrung sonderlich aus zweyen Ursachen her, aus der Unwissenheit sowohl, daß sie Tugend und Handlung; Gerechtigkeit und Klugheit nicht von einander unterscheiden konnten; als auch aus dem vielerley Gebrauch, den sie bey diesem Wort hatten. Sie sagten, eine Pflicht erfordere dreyerley: daß es eine vernunftmäßige Handlung wäre; hernach daß es auf eine solche Art geschähe, wie es die Vernunft vorgeschrieben, und denn daß es zu keiner andern Zeit geschähe, als es die Vernunft haben wolle, wovon Samuel Rachel über Ciceronis lib. 1. de offic. pag. 18. nachzuschlagen. Doch brauchten sie das Wort bald auf diese; bald auf jene Art. Denn zuweilen faßte man alle nützliche und zu unserer Erhaltung dienliche Handlungen darunter; und wiederum bedeutete es solche Handlungen, die sowohl dem Gesetz; als dem Wohlstand gemäß waren; endlich aber verstand man dadurch nur solche Verrichtungen, welche tugendhaft und gesetzmäßig wären. Eben diese Weltweisen pflegten die Pflichten in κατορθώματα und καθήκοντα abzutheilen, und verstunden durch jene die vollkommene Pflichten, welche ihrer Meynung nach nur ein Weiser, von dem sie ein gar hohes Concept hatten, haben könnte; die καθήκοντα nahmen sie im verschiedenem Verstand. Denn zuweilen verstunden sie dadurch eine jegliche Pflicht; bisweilen alles dasjenige, was nach der Vernunft zu beobachten war, und wenn sie das καθῆκον dem κατορθώματι entgegen setzten, so war es eine solche Verrichtung, die ein jeglicher in acht zu nehmen, und von der man eine wahrscheinliche Ursache angeben könnte, warum sie geschehen war, von welchen beyden Wörtern nachzusehen sind Cicero de officiis lib. 1. cap. 3. lib. 3. Buddeus in analect. hist. philos. pag. 161. und Eckhard in technic. sacr. cap. 1. §. 20. pag. 24. nebst den Auslegern der angeführten Stellen aus dem Cicerone. Ob nun wohl die Philosophen sich einen solchen Weisen vorstellten, der nur in ihrem Gehirn anzutreffen war, und von einer solchen vollkommenen Tugend redeten, die wenigstens nach den Kräften der Natur nicht konnte ausgeübet werden, so sieht man doch so viel daraus, daß auch die Heyden nach der Vernunft erkannt, wie man bey der wahren Weisheit und Glückseligkeit nach einer Vollkommenheit trachten müsse. Nachgehends haben sich Leute gefunden, welche das Wort officium, oder Pflicht in die christliche Lehre gezogen, wie der Bischof zu Mayland Ambrosius drey Bücher de officiis geschrieben, darinnen er dieses

dieses vor κατορθώματα, oder vollkommene Pflichten ausgiebt, die ein Christ leisten kann, der einen höhern Grad der Vollkommenheit erreichet hat; καθήκοντα aber, oder die mittelmäßige Pflichten wären, die insgemein von allen Menschen gefordert würden. Man nimmt auch noch heut zu Tage dieses Wort bisweilen im weitern Verstand, daß man auch die Tugend mit darunter begreift; die aber nach der eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung davon auszuschliessen. Man lese nach, was von diesem Wort Förtsch in commentat. I. in Ambrosii officia §. 4. pag. 289. **Hochstetter** in collegio Pufend. exerc. I. pag. 44. 45. **Buddeus** in institut. theol. moral. part. 2. proleg. §. 5. und **Titius** über Pufendorfen de officio homin. et ciuis §. 11. angemerket haben. Doch wir kommen zur Sache selbst und verstehen durch die Pflicht eine solche Handlung, dazu man durch das Gesetz verbunden ist. Diese Beschreibung fasset drey Stücke in sich, die zu einer Pflicht nöthig sind. Denn einmal muß es eine solche Handlung seyn, die an sich in des Menschen Freyheit stehet; worauf das Gesetz hinzu kommt, darunter ich stehe, und weil selbiges eine Verbindlichkeit zuwege bringt, so wird dadurch die Freyheit, die ich vorher hatte, aufgehoben, daß eine moralische Nothwendigkeit entstehet, welche Nothwendigkeit eben das Formale, oder das wesentliche Stück einer Pflicht ist. Denn es kommen zwey wesentliche Theile dabey vor: einmal, daß es eine Handlung sey, welches man nach den Schulen das Genus nennen kann; und denn daß es eine solche Handlung, die auf moralische Art nothwendig, so die Differenz wäre. Ist aber die Pflicht eine Handlung, so folgt, daß sie von der Tugend zu unterscheiden. Denn die Tugend ist ein stetiges Bemühen, nach dem Willen Gottes zu leben; dahingegen die Pflicht eine wirkliche Handlung, aus welchem gemeinen Unterschied noch mehrere Umstände, darinnen sie von einander unterschieden, können geschlossen werden. Denn da die Tugend die Einrichtung des Gemüths betrift, so ist sie was innerliches; die Pflichten aber, als wirkliche Handlungen können innerliche, und äußerliche seyn. Eine Tugend kann sich niemals ohne eine Pflicht; wohl aber eine Pflicht ohne die Tugend äußern; und ob wohl alle Tugend in dem göttlichen Gericht eine Verbindlichkeit hat, so ist man doch vor Menschen zur Erweisung einer Pflicht verbunden, wenn sich gleich solche Verbindlichkeit nicht auf die Tugend erstrecket, dazu man äußerlich niemanden zwingen kann; welches hingegen bey den Pflichten angeht.

Fürs andere sehen wir: wie vielerley die Pflicht sey? Man theilt sie in Ansehung derer, gegen welche sie zu beobachten ist, in die Pflichten gegen Gott, gegen sich, und gegen andere ab, von deren jeden Art in einem besondern Artikel gehandelt worden. Was man sonst die Pflichten gegen sich heißt, das nennt Rüdiger in institut. erudit. pag. 477. officia erga alios indirecta, weil ein Mensch sich nicht selbst könne verbunden seyn, daher was ein Mensch auf Seiten sein selbst beobachte, gieng alles auf den Nutzen der Gesellschaft und anderer; wobey man aber erinnert, daß wenn ein Mensch gleich sich nicht selbst verbunden wäre, so habe er doch eine Verbindlichkeit gegen Gott desfalls auf sich. Es würde auch daraus folgen, daß wenn der Grund solcher Pflichten der Nutzen der Gesellschaft seyn sollte, z. E. der Selbstmord in gewissen Fällen erlaubt sey, welches zwar gedachter Rüdiger im angezogenen Orte einräumet. Mehrere Pflichten zu statuiren, dazu hat man keinen Grund. Denn wollte man etwa die Geister und die unvernünftigen Thiere mit hinzu nehmen, so stehen selbige mit uns in keiner moralischen Gemeinschaft, und ob wir wohl in Ansehung derselben gewisse Pflichten auf uns haben, so gehören sie doch eigentlich entweder zu den Pflichten gegen Gott, oder gegen uns selbst, z. E. einer, der gegen ein unvernünftiges Vieh grausam ist, und ihm sein Futter nicht giebt, der handelt wider die Pflichten gegen sich selbst, daß er seine Affecten und seinen Geitz nicht im Zaume halten kann, wie aus dem folgenden mit mehrern zu sehen seyn wird.

Pflichten gegen andere,

Sind diejenigen Handlungen, welche wir in Ansehung anderer Menschen vornehmen müssen, und zwar nach gegenwärtiger Betrachtung, sofern uns das natürliche Gesetz dazu verbindet. Diese Pflichten können auf zweyfache Art betrachtet und eingetheilet werden: 1) in Ansehung derer, gegen welche man sie zu beobachten hat, sind sie entweder allgemeine, oder besondere: jene gehen auf alle und jede Menschen, sofern sie sich in der grossen menschlichen Gesellschaft befinden, da einer den andern, als einen Menschen ansiehet und tractiret, sofern er ihm diejenigen Rechte zukommen läßt, die ihm als einem Menschen gehören. Die besondere Pflichten hingegen beziehen sich auf eine über die natürliche besondere eingeführte Gesellschaft, da man einander nicht bloß als Menschen, sondern auch in einer besondern moralischen Beschaffenheit ansiehet, dergleichen die Pflichten der Eheleute, der Eltern und Kinder, Herren und Knechte, Regenten und Unterthanen

thanen unter einander sind, von denen unter den besondern Artikeln ist gehandelt worden: 2) in Ansehung der Absicht und Verbindlichkeit sind es entweder Pflichten der Nothwendigkeit; oder Bequemlichkeit; durch jene leisten wir den andern dasjenige, ohne das er nicht leben und bestehen kann; durch diese hingegen erweisen wir ihm dasjenige, so sein Leben bequem machet. Jene haben eine vollkommene Verbindlichkeit, daß derjenige, welcher sie einem versaget, zur Leistung derselben kann gezwungen werden, und zwar im natürlichen Stand durch Gewalt, daher der Krieg entstehet; im bürgerlichen Stand aber durch obrigkeitliche Hülfe. Sie sind wieder zweyerley: entweder officia absoluta, unbedungene Pflichten, die schlechterdings aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur fließen; oder hypothetica, bedungene Pflichten, welche menschliche Anordnungen voraus setzen. Diese, oder die Pflichten der Bequemlichkeit haben eine unvollkommene Verbindlichkeit, das ist, sie geben dem andern kein Recht in die Hände, im Weigerungsfall jemand dazu zu zwingen. Doch ist zu merken, daß manche Handlung im menschlichen Gericht eine unvollkommene Verbindlichkeit hat, dazu wir hingegen in dem göttlichen Gericht vollkommen verbunden sind; wie denn auch in dem natürlichen Stand solche Fälle kommen können, da sich die unvollkommene Verbindlichkeit in eine vollkommene verwandelt, wenn nämlich dasjenige, was sonst nur zur Bequemlichkeit gedienet, nunmehro zur Erhaltung des Lebens schlechterdings nöthig.

Der nächste Grundsatz, woraus alle Pflichten gegen andere am bequemsten können geleitet werden, ist: lebe gesellig, welcher füglich aus dem allgemeinen Grundsatz des natürlichen Rechts herzuführen: lebe der Beschaffenheit und dem Endzweck deiner Natur gemäß. Denn da der Endzweck der menschlichen Natur die Beförderung der Glückseligkeit ist; deren Beschaffenheit aber deutlich an Tag leget, daß dieses außer der menschlichen Gesellschaft nicht geschehen kann, so muß man darinnen geruhig leben, damit man den Endzweck erreiche, und das ist eben das, was man sagt: socialiter est viuendum. Weil aber die Gesellschaft nicht nur zu erhalten; sondern auch ein solches Leben darinnen anzustellen, daß man die Glückseligkeit erhalte, so muß man bey einem solchen geselligen Leben dem andern leisten, was sowohl zur Nothwendigkeit, als Bequemlichkeit gehöret. Bey den Pflichten der Nothwendigkeit betrachte ich den Menschen entweder vor, oder nach dem Vergleich: vor dem Vergleich werden sie in ein Gebot: traktire deinen Nebenmenschen als deines gleichen, und in ein Verbot: beleidige niemand, eingeschlossen; nach dem Vergleich aber bleibts bey dem Gebot: die Vergleiche muß man halten. Wie aber dieses nur auf die officia absoluta geht; also können auch die officia hypothetica, was unter andern das Eigenthum, oder den Handel und Wandel betrift, aus dem Grundsatz: lebe gesellig, gar füglich geleitet werden. Denn da sie sich auf solche menschliche Anordnungen gründen, ohne welche der Mensch nicht leben kann, so sind sie von Gott gut geheißen worden, und fließen in der That aus dem allgemeinen Grundsatz des natürlichen Rechts, folglich aus dem besondern Satz, daß man gesellig leben müsse. Man pflegt drey solcher allgemeinen Anordnungen nahmhaft zu machen, die Rede, die Eigenthumsherrschaft und den Werth der Dinge. Zwar was die Rede betrift, so wird sie mit keinem richtigen Grund hieher gezogen, indem ja nicht zu erweisen, daß sich die Menschen darüber verglichen und sie auf solche Art entstanden wäre. Von den hier vorkommenden Materien müssen die besondern Artikel aufgesuchet werden, da wir auch die dahin gehörigen Scribenten angeführet haben.

Pflichten gegen die Bestien,

Es ist schon oben erinnert worden, daß wir den Bestien selbst keine Pflicht schuldig sind, weil sie in keiner moralischen Gemeinschaft mit uns stehen: daß man sich aber in Ansehung des Viehs versündigen, und sonderlich wider die Pflichten gegen sich selbsten handeln könne, ist eine ausgemachte Sache. Wir haben auch schon oben in dem Artikel von den Bestien diese Materie ausführlich vorgetragen.

Pflichten gegen Gott,

Sind diejenigen Handlungen, die der Mensch in Ansehung Gottes vorzunehmen hat, daß er thut, was er gegen sich will gethan haben, und unterläßt, was in Ansehung sein selbst zu unterlassen. Weil wir aber hier nur mit der Philosophie zu thun haben, so können wir keine andere als natürliche Pflichten angeben, welche von den natürlichen Gesetzen dependiren, und zusammen der natürliche Gottesdienst genennet werden. Wir haben dabey auf zwey Stück zu sehen: 1) was bey diesen Pflichten voraus zum Grund zu setzen? welches die Erkenntniß Gottes, indem man denjenigen nicht verehren, oder ihm einen Dienst leisten kann, von dem man nichts weiß. Doch muß solche Erkenntniß seyn wahr, gewiß, lebendig und zulänglich. Denn wäre eine solche

solche Erkenntniß nicht wahr, und man hätte Irrthümer, so würden selbige auch einen Einfluß in die Praxis haben, daß man gleichfalls bey der Verehrung Gottes des rechten Wegs verfehlte, gleichwie hierinnen die theoretische Ungewißheit natürlicher Weise eine practische nach sich zieht. Lebendig aber muß sie seyn, daß der Wille dadurch eingenommen und zur Verehrung Gottes bewogen werde; und denn hinlänglich, daß sie alles dasjenige in sich fasse, was zu diesem Gottesdienst zu wissen nöthig ist. Man muß nicht nur wissen, daß ein Gott sey, und was derselbige sey; sondern auch eine Erkenntniß von seinen Werken der Schöpfung und Erhaltung, ingleichen von seinem Willen oder Gesetz haben. Denn wie der Mensch aus den göttlichen Werken seine Dependenz von Gott lernet; also müssen ihm die göttlichen Gesetze bekannt seyn, damit er wisse, was er thun und lassen soll: 2) **worauf die Pflichten selbst gegen Gott ankommen?** Sie können alle in dem Satz: **verehre Gott** begriffen werden, welcher leicht aus einem allgemeinen Grundsatz des natürlichen Rechts kann geleitet werden, wenn man saget; thue alles, was der Beschaffenheit und dem Endzweck der menschlichen Natur gemäß, woraus natürlich folget, daß man Gott verehren müsse. Denn die Beschaffenheit der menschlichen Natur giebt auf das deutlichste zu verstehen, daß der Mensch in seinem Ursprung sowohl, als in seiner Erhaltung von Gott dependire, und er also ihn zu verehren verbunden sey. Er verehrt ihn aber, wenn er solche Handlungen vornimmt, womit er beweiset, er halte Gott vor ein solch vollkommenes Wesen, als er in der That ist, folglich muß er ihn lieben, fürchten, aus welcher Liebe und Furcht der Gehorsam entstehet, und ihm vertrauen, wie dieses alles in besondern Artikeln ausgeführet worden. Doch pflegt man diesen Gottesdienst einzutheilen in einen innerlichen, welcher in gewissen Bewegungen des Willens bestehet, und in einen äusserlichen, der vermittelst der Rede und äußerlichen Handlungen geleistet wird, wovon der Artikel vom **Gottesdienst** nachzusehen ist.

Pflichten gegen sich,

Sind diejenigen Handlungen, die der Mensch vermöge des natürlichen Gesetzes in Ansehung seiner eignen Person vorzunehmen hat. Wir wollen bey dieser Materie drey Stücke untersuchen: 1) den **Grund dieser Pflichten**, die aus dem allgemeinen Grundsatz des natürlichen Gesetzes müssen geleitet werden, daß wenn Gott will, man soll seiner Natur, wie es ihre Beschaffenheit und Endzweck erfodert, gemäß leben, so will er ja insonderheit, daß man die Kräfte solcher Natur so brauche, damit der bestimmte Endzweck, oder die Glückseligkeit erhalten werde, woraus der besondere Grundsatz fliehet: temperanter est viuendum, d. i. suche in allen deine Begierden und Affecten zu mäßigen, da man also hier das Wort temperanter in weitläuftigem Verstand nehmen muß. Solchen Innhalt dieser Pflichten pflegen andere auf andere Art auszudrücken. Denn einige sagen, man müsse sich erhalten, welches auch recht geredet ist, wenn man eine solche Erhaltung sein selbst verstehet, die dem göttlichen Willen gemäß; oder: man müsse sich selbst lieben, welches auch angeht, sofern eine nach der Vernunft eingerichtete Eigenliebe verstanden wird. Wider diese Pflichten gegen sich selbst kann man einen doppelten Einwurf machen. Einmal werde der Mensch durch einen natürlichen Trieb zur Erhaltung sein selbst angetrieben, und also habe man keines besondern Gesetzes dabey nöthig, welches einem die Pflichten gegen sich selbst anwiese. Mit diesem natürlichen Triebe hats seine Richtigkeit, den der Mensch mit dem unvernünftigen Vieh gemein hat, und durch eigne Empfindung gar wohl fühlet, wie unter andern **Grotius** de iure belli et pacis lib. I. cap. 2. §. I. gewiesen. Doch kann dabey das Gesetz gar wohl bestehen. Denn wie die Menschen durch den natürlichen Trieb zu ihrer Erhaltung angetrieben werden; also weiset das Gesetz, so man durch die Vernunft erkannt, die Art und Weise, wie selbige geschehen müsse, welches nach dem Fall um desto nöthiger, weil sich die bösen Begierden eingeschlichen, die den Menschen von der vernünftigen Erhaltung sein selbst abhalten. Vors andere könnte man einwenden, man habe eigentlich keine Pflichten gegen sich, weil ein Mensch sich selbst nicht könne verpflichtet seyn, daher auch **Rüdiger** in instirut. erudit. p. 477. selbige officia erga alios indirecta genennet; dagegen man aber erinnert, man sey hier nicht sowohl sich selbst; als vielmehr Gott, dem Gesetzgeber verbunden, der vermöge des Gesetzes, daß er wegen unserer Erhaltung gegeben, dieses; oder jenes von uns fordern könne. Wider Rüdiger disputiret hierinnen **Glafey** in dem **Vernunft- und Völkerrecht** pag. 289. sqq. Ist dieser Grund richtig, so folgen 2) die **besondern Stücke der Pflichten gegen sich selbst**. Es hat der Mensch hiebey auf seine **Seele**, seinen **Leib** und auf die **Sachen außer ihm**, die er aber zu seiner Erhaltung braucht, zu sehen. Was erstlich die Seele betrift, so hat man ihre Kräfte in einen solchen Stand zu setzen, damit man in dieser Welt glücklich leben möge, zu

welchem Ende eine Ausbesserung dersel- ben vorzunehmen, die entweder eine gemeine oder besondere ist. Jene geht alle Menschen ohne Unterschied an, und beruhet auf eine solche Verbesserung des Verstands und Willens, daß man in den Dingen, die im gemeinen Leben fürkommen, vernünftig zu urtheilen, und seine Affecten in Zaum zu halten wisse, welches gar ein wichtiger Grund unserer Glückseligkeit ist. Die besondere Verbesserung geht auf gewisse Profeßionen und Künste, welche die Menschen nach Beschaffenheit ihrer Umstände mit Unterschied zu erlernen haben, damit sie sich in der Welt ehrlich fortbringen mögen. Denn es ist kein elender Thier, als ein Mensch, der nichts gelernet hat, daß wenn auch gleich mancher denken wolte, er habe Geld genug, davon er leben könnte; so ists doch um den Reichthum eine gar mißliche Sache. Wolte man sich auf das Betteln verlassen, so ist dieser Stand gewisser maßen sündlich, wenn man sich durch sein Verschulden darein gesetzet, und vor einen jeden, der nur wenig Ehre im Leibe hat, höchst beschwerlich. Vors andere betrift diese Versorgung auch den Leib, welcher überhaupt muß erhalten werden, damit das natürliche Leben bestehe, und wir der Glückseligkeit theilhaftig werden können. Aus diesem folgt denn weiter, daß wir aller Gefahr entgehen müssen, dadurch das Leben zu Grund gehen kann, wenn solches nicht die Noth und die Schuldigkeit, die wir auf uns haben, erfordert. Denn man kann sich auf zweyerley Art in eine Gefahr begeben: einmal Pflichts halber, wenn unter andern ein Soldat im Krieg seinem Feind entgegen gehen; ein Prediger, oder Medicus zur Pestzeit, oder bey ansteckenden Krankheiten die Patienten besuchen müssen, in welchem Fall man keine Gefahr scheuen muß, solte man auch sein Leben darüber lassen: hernach muthwillig und unvorsichtig, wenn man keinen Beruf dazu hat, und unter andern duelliret, oder sich sonst an einen gefährlichen Ort begiebt. Es fließet weiter daher, daß man eine gute Diät halten müsse, welche auf vier Stücke, als auf das Essen, Trinken, Bewegung und Schlafen ankommt, die alle so einzurichten, daß die Gesundheit dabey erhalten wird; und was itzo von dem Leibe überhaupt gesagt worden, das ist auch von allen Gliedmaßen desselbigen zu verstehen. Drittens hat man bey den Pflichten gegen sich auch auf die sogenannten Glücksgüter zu sehen, die der Mensch in Ansehung des gegenwärtigen Standes nach dem Fall zu seiner Erhaltung nöthig hat. So nöthig aber sie jezo sind, so sind sie doch an sich weder gut, noch böse; sondern werden erst durch den Gebrauch eins von den beyden. Aus diesem folgt, daß wenn sie nöthig sind, so muß man selbige erwerben, und zu dem Ende nicht nur was tüchtiges lernen; sondern auch seine Profeßion abwarten, und mit dem, was man erworben, zu sparen wissen. Sind sie aber an sich indifferent, so muß man sein Herz nicht daran hängen, welches geschiehet, wenn man Ehre, Geld und Gut als den Endzweck, und nicht als das Mittel ansiehet, weswegen man nöthig hat, die Beschaffenheit solcher Sachen genau einzusehen, und sich die Exempel derjenigen fleißig vorzustellen, welche bey ihrem großen Reichthum, Ehre und Ansehen unglücklich gewesen, auch dabey zu überlegen, wie solches von einem unvernünftigen Gebrauch solcher Güter herkommen; 3) wäre hier noch zu erwägen die Collision der Pflichten gegen sich und gegen andere, wovon aber in den Artikeln von der Nothwehr und von dem Nothrecht ausführlich gehandelt worden; wie denn auch von den besondern Materien, die hier fürkommen, die gehörigen Artikel aufzusuchen sind.

Pfuscher,

Heißt ein ungeschickter Mensch in einer Kunst. Zu allen Künsten wird theils eine wohlgegründete Wissenschaft der Natur der Sache; theils eine daher fließende gründliche Geschicklichkeit mit solchen Sachen nützlich umzugehen, erfordert, dahero in allen Künsten zweyerley Arten ungeschickter Leute sind. Die ersten sind diejenigen, deren durch genugsamen Fleiß und Uebung erlangte Fertigkeit, eine Sache zu traktiren, nicht aus vorhergegangener genauen Erkenntniß der Natur der Sache, mit der sie umgehen, geflossen ist, und unvollkommene Wirkungen mit Versäumung vieles Nutzens, und Veranlassung vieles Schadens hervor bringet, z. E. wenn sich einer ohne vorher erlangte gnugsame Wissenschaft der Principien der Architectur im Bauen wohl geübet, und nun wegen der durch solche Erfahrung erlangten; aber nicht aus dem Grund begriffenen Wissenschaft bloßer Schlüsse einen Baumeister abgiebet, welche Art man insgemein empyricos zu nennen pflegt. In die andere Klasse gehören diejenigen, denen es an ziemlicher, auch gründlicher Wissenschaft, beydes der Principien und Schlüsse ihrer Kunst nicht fehlet; wohl aber an gnugsamer Uebung und Erfahrenheit in der Praxi. Denn alle Künste sind Habitus, oder fertige Geschicklichkeiten; diese aber werden allererst durch langwierige Uebung erworben, s. Müllers Anm. über Gracians Oracul Max. 12. pag. 81.

Phantasie,

Ist ein griechisches Wort, welches von den Philosophen, wiewohl auf verschiedene Art, gebraucht wird. Unter den Alten machte Plato zwey Arten von der Imagination, davon die eine sey εἰκαστική, dadurch man solche Vergleichungen anstellte, die ihren Grund hätten; die andere φανταστική, welche mit Erdichtungen beschäftiget wäre. Die Stoici machten einen Unterschied unter phantasia und phantasma. Denn jene nennten sie eine vernünftige lebhafte Vorstellung; dieses aber wäre eine Vorstellung, die etwa im Traum, oder in einer Raserey geschähe, wovon Gassendus de orig. et variet. log. cap. 6. pag. 50. und Stanley in histor. philosophic. pag. 556. zu lesen. Die Peripatetici halten insgemein dafür, die Phantasie sey eine Art der innerlichen Sinne, welche die Ideen, die sie entweder von dem gemeinen Sinne bekomme, oder sich selber mache, länger behalte und fleißiger betrachte. Zu den neuern Zeiten hat man dieses Wort auf zweyfache Art genommen. Einmal hat man sie als eine Kraft der Seele angesehen, und eben das darunter verstanden, was man sonst Imagination, oder die Einbildungskraft nennet, daher alles dasjenige, was oben davon gesagt worden, hieher gehöret. [Unter Phantasma aber verstehen einige Neuere das Object, welches man sich imaginiret.] Vors andere versteht man dadurch nicht sowohl eine Kraft, oder Vermögen; als vielmehr eine Wirkung, die in einer Vorstellung leiblicher und sinnlicher Sachen bestünde, wiewohl sie andere so enge nicht einschließen. Denn sie meynen, Phantasien wären solche Vorstellungen, da man eine Sache lebhaft, als was gegenwärtiges und reelles vorstelle, daß das Gemüth dadurch in eine Bewegung gesetzet werde, und theilen sie in sinnliche und judicieuse, wie wir schon in dem Artikel von der Einbildungskraft angemerket haben.

Philologie,

Bey den Alten hatte die Philologie einen weiten Umfang, und erstreckte sich auch auf die Historie, daß sie also der Philosophie entgegen gesetzet wurde, s. Senecam epist. 108. Wower de polymath. cap. 15. pag. 114. Heut zu Tage braucht man dieses Wort in einer weitern und engern Bedeutung. Nach jener gehören nach Art der Alten auch die historischen Wissenschaften, sonderlich die Kenntniß der Alterthümer dahin; daß also die Philologie und litterae humaniores gleichgültige Wörter sind; nach dieser aber verstehet man darunter die Lehre von den Sprachen, deren Natur, Beschaffenheit und unterschiedenem Gebrauch, und begreift eigentlich die Sprachkunst, Redekunst, Poesie und Critik. Denn die Sprachen können wir betrachten einmal in Ansehung unsers eigenen Gebrauchs, und da lernen wir solche entweder schlechtweg, und zwar theils nur nach der Richtigkeit des gemeinen Gebrauchs, wohin die Grammatik gehöret; theils nach dem innerlichen Wesen derselben, welches eine Arbeit eines Philologi im engern Verstand ist. Zusammen nennen wir dieses die Sprachkunst, welche wir in eine grammatische und philologische theilen. Oder wir lernen, mit einer Sprache zierlich und genauer in Ansehung der Ideen umzugehen, da wir uns theils der ungebundenen, theils der gebundenen Art zu reden oder zu schreiben bedienen. Das erste geschicht durch die Redekunst, das andere durch die Poesie. Hernach kann man die Sprachen auch betrachten in Ansehung anderer, die solche gebrauchet, und dahin gehöret die Critik. Diejenigen, welche die Philologie in die Philosophie einflechten, machen eine Verwirrung. Denn wenn die Philologie und Philosophie zwey besondere Objecta haben, so sind auch die Disciplinen, welche von den Objectis handeln, von einander und zwar wesentlich unterschieden, weil das Wesen einer Disciplin auf das Objectum ankommt. Die physische Betrachtung der Rede, ingleichen die Auslegungskunst gehören hieher nicht. Man kann hier nachlesen Wowers polymathiam, welches Werk zwar eigentlich eine gelehrte Historie der Alten ist; Vossii comment. de philologia, welche Schrift aber zu den gesammten Wissenschaften der Philologie nicht hinlänglich ist; Balbini verosimil. human. disciplinar. darinnen große Unordnungen anzutreffen, und Grischow in introd. ad philolog. generalem, der auch pag. 20. eine biblioth. selecta philolog. general. scriptor. einverleibet hat. [Vergleiche den Artikel: Rede.]

[Philosophen,]

[Die Philosophen sind diejenigen, welche sich mit der Philosophie beschäfftigen, wovon der folgende Artikel gelesen werden muß. Wir bemerken jetzo nur die Abtheilung der Philosophen. Sie werden in die Lehrenden, Dogmatiker, und in die Zweifelnden, Skeptiker, Pyrrhonisten abgetheilet. Diese sind diejenigen, welche nicht sowohl an allen Wahrheiten, wie einige geglaubt haben, sondern nur an allgemeinen Wahrheiten

zwei=

zweifeln. Sie führen den Namen Pyrrhonisten von Pyrrhone, ihrem Anführer. Da man nun in der Vernunftlehre zeiget, wie man aus einzelnen und sinnlichen Gegenständen durch die Absonderung allgemeine Wahrheiten erhalten müsse, so sind daher die Pyrrhonisten zu widerlegen. Sie verdienen überhaupt nicht den Namen Philosophen, wenn wir auf den Begriff der Philosophie sehen, den wir im folgenden Artikel beygebracht haben. Die pyrrhonische Philosophie wird auch *Zetetica* von ζητεῖν, inquirere; *Sceptica*, von σκέπτειν; *Ephectica*, von ἐπέχειν, suspendere iudicium; *Aporetica*, von ἀπορεῖν, dubitare; *Eleatica*, von dem Vaterlande des Pyrrho, genennet. Die Dogmatiker sind diejenigen, welche allgemeine Sätze und Wahrheiten vertheidigen. Sie werden in Monisten und Dualisten abgetheilt. Die Dualisten behaupten zweyerley Arten von Substanzen, einfache und zusammengesetzte oder körperliche. Man redet auch von Trialisten, welche allemal Dualisten sind, nur, daß sie noch besonders annehmen, der Mensch bestehe aus drey wesentlichen Theilen, aus Geist, Seele und Leib, davon der Artikel: Trialisten zu lesen ist. Die Monisten behaupten nur eine Art von Substanzen. Entweder nur einfache Dinge, oder nur körperliche Dinge. Die ersten heißen Idealisten; die letztern Materialisten. Die Idealisten sind wieder von zweyerley Gattung, entweder Egoisten oder Pluralisten. Die Egoisten hegen die wunderliche Meynung, als ob sie allein die ganze Welt ausmachten, und leugnen dabey alle, folglich auch ihren eignen Körper. Es ist sehr gezweifelt worden, ob es solche Philosophen, die den Namen der Weltweisen gar nicht verdienen, gegeben habe. Man findet jedoch in den Memoires de Trevoux 1713. p. 922. verschiedene Erzählungen von solchen. Von den Idealisten und Egoisten kann Carpov sein Idealismus ex concessis explosus gelesen werden. Die Pluralisten leugnen zwar die Körper, geben aber doch viele einfache Substanzen zu. Was die Materialisten betrifft, so sind sind entweder allgemeine oder besondere und psychologische Materialisten. Jene glauben, alles in der Welt sey körperlich. Einige unter den Stoikern hielten sogar Tage, Monate, Jahre für Körper. Diese leugnen nur die Einfachheit der Seele. Mehreres hiervon, wie auch die hieher gehörigen Schriften, habe ich in meiner Geschichte von den Seelen §. 14. 6. angeführet. Vergleiche den Artikel: Scepticismus, Materialismus.]

[Philosophischer Baum, siehe Palingenesie.]

Philosophie,

Wir wollen hier erstlich auf das Wort sehen, hernach auf die Sache selbst kommen. Das Wort Philosophie ist eigentlich griechisch, und kommt her von φιλεῖν σοφίαν, daß es also nach seinem Ursprung so viel, als eine Liebe zur Weisheit anzeiget. Pythagoras soll zu erst den Namen eines Philosophen angenommen, und sich nur einen Liebhaber der Weisheit genennet haben; nachdem vorher dergleichen Leute σοφοὶ, das ist Weise genennet worden, wovon Menage in den Anmerkungen über den Diogenem Laertium lib. 1. segm. 12. Scheffer de constit. philosoph. Italic. cap. 6. und Lipsius in manuduction. ad philosoph. Stoic. lib. 1. dissert. 6. zu lesen. Außer dem Pythagora hat sonderlich Porphyrius unter den Alten den Namen eines Philosophen geführet, wie Holstenius in vita Porphyr. cap. 6. angemerket. Einige legen dieses dem Pythagora zu Ehren aus, weil er geglaubet, Gott allein gehörte der Namen eines Weisen, daher er aus einer besondern Bescheidenheit sich lieber einen Liebhaber der Weisheit nennen wollen. Es ist aber glaublicher, daß ein hochmüthiger Eigensinn dahinter gestecket. Denn weil der Titel σοφὸς zu seiner Zeit gar zu gemein war; er aber, wie aus allen Umständen seines Lebens zu ersehen, einen ziemlichen Hochmuth hatte, so wollte er darinnen was besonders haben, und that nach Art vieler Ehrgeizigen etwas, das sonst dem Ehrgeiz entgegen zu seyn scheinet. Man hat das Wort Philosophie auf verschiedene Art gebraucht. Einmal hat man dasselbige genommen in ganz weiterm Verstand, entweder vor die Weisheit überhaupt, daß sie auch die Rechtsgelehrsamkeit und Medicin in sich fasset, und der Theologie entgegen stehet. Vors andere hat man ihre Bedeutung etwas enger eingeschlossen, und die Philosophie der Theologie, Rechtsgelehrsamkeit und Medicin entgegen gesetzet; sie faßt aber nach diesem Sinn die so genannten litteras humaniores unter sich, welche Bedeutung bey den vier Facultäten der Wissenschaften auf Akademien vorkommt. Die eigentliche Bedeutung ist, wenn man die gedachten litteras hummaniores nicht mit darunter begreift, und nur die eigentliche philosophische Disciplinen, welche Bedeutung hieher gehöret. Endlich ist auch dieses Wort zuweilen im engern Verstand genommen worden, entweder vor die Philosophie.

losophie, so nur in der Theorie beruhet, daß also ein Philosoph derjenige sey, der nur mit Speculationen umgehet, daher auch einige Alten einen Politicum von einem Philosophen unterschieden; oder vor die philosophische Moral allein, wie aus der Historie des Socrates zu ersehen; oder vor die Metaphysic, die Aristoteles, weil sie der vornehmste Theil sey, schlechterdings Philosophie genennet; oder vor die Physic und Chymie allein, von welchen verschiedenen Bedeutungen die obseru. Hallens. tom. 6. obseru. 21. p. 163. **Heumann** in actis philosoph. part. 1. p. 74. und unser **Entwurf der allgemeinen Gelehrsamkeit** lib. 3. p. 1. §. 3. zu lesen; wie aber die Kirchenväter dieses Wort gebraucht haben, solches weiset **Jonsius** de scriptoribus historiae philosoph. lib. 3. cap. 4. §. 3. Man nennet auch die Philosophie eine **Weisheit**, eine **Weltweisheit**, von welchen Wörtern in besondern Artikeln gehandelt worden.

Doch wir kommen zur Sache selbst und stellen eine **theoretische** und **practische** Betrachtung an. Nach jener müssen wir sehen 1) **was die Philosophie sey?** Die Alten haben sie genennet eine Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge, wie denn **Cicero** de officiis lib. 2. cap. 2. schreibet: **die Weisheit, wie sie von den alten Philosophen beschrieben worden, ist eine Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, nebst den Ursachen, darauf selbige beruhen**; man kann aber nicht gewiß sagen, wer davon eigentlich Urheber. Denn diese Beschreibung wird bald dem Pythagoras, bald dem Plato, bald den Stoikern beygelegt. Man findet auch in der Pythagoräischen und Platonischen Philosophie, daß sie dieselbe eine Meditation des Todes, eine Gleichförmigkeit mit Gott, so viel in des Menschen Kräften stehet, genennet; man kann aber dieses vor keine Definitionen ausgeben, wovon zu lesen **Lehmanns** obseru. in Buddei philos. tom. 1. p. 54. Die neuern haben diese Definition auf verschiedene Art eingerichtet, wie man leicht aus ihren Schriften sehen kann. Wir beschreiben sie durch eine judicieuse Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten von göttlichen und menschlichen Sachen vermittelst der gesunden Vernunft, so daß wir dadurch die Ehre Gottes und die menschliche Wohlfahrt befördern können. [Das Wort Philosophie wird im doppelten Verstande gebraucht. Entweder nimmt man es subjectivisch, vor eine Beschaffenheit eines Subjects, oder objectivisch, vor gewisse Gegenstände. In der ersten Bedeutung ist sie eine Fertigkeit, die Wahrheiten aus den Begriffen, oder aus der Natur der Dinge einzusehen. In wieferne ich also bey einer Sache, sie mag übrigens seyn, welche sie will, aus den Begriffen derselben schliessen und Folgerungen machen kann, so kann ich auch über selbige philosophiren. Weil nun diejenigen Wahrheiten, die aus den Begriffen der Dinge folgen, allgemeine sind, und allen Dingen zukommen, die den Begriff an sich haben, so haben auch einige die Philosophie durch eine Fertigkeit und Wissenschaft allgemeiner Wahrheiten erkläret. Da ferner die Beschäfftigung mit den Dingen nach ihren Begriffen ein Werk der Vernunft ist, so sagen einige, die Philosophie sey eine Fertigkeit oder Wissenschaft allgemeiner Vernunftwahrheiten u. s. w. In der letzten Bedeutung, wenn das Wort Philosophie vor gewisse Gegenstände genommen wird, pflegt man die Philosophie durch eine Wissenschaft derer jenigen Wahrheiten zu erklären, welche aus Begriffen sind hergeleitet worden. Nach diesem Begriff ist die Mathematic, Oekonomie und Cameralwissenschaft nicht von der Philosophie auszuschließen. Einige suchen jedoch der Weltweisheit oder Philosophie engere Grenzen zu setzen, und erklären sie mit **Alex. Gottl. Baumgarten** durch eine Wissenschaft von den Beschaffenheiten, welche ohne Glauben erkannt werden können, (scientia qualitatum, quae sine fide cognosci possunt). Wodurch sie a) die Weltweisheit von der eigentlichen Gottesgelahrheit unterscheiden wollen, weil diese zwar auch Beschaffenheiten vorträgt, aber solche, die mit Glauben erkannt werden müssen; b) soll durch das das Wort: Beschaffenheit, die Philosophie von der Mathematic unterschieden werden. Denn die Mathesis handelt nicht von Qualitäten, sondern von Quantitäten.] Bey dieser Beschreibung kommen vier Umstände etwas ganz genauer zu untersuchen für: a) **was ein Philosoph vor eine Erkenntniß** haben müsse, welche wir eine judicieuse nennen, und zu verstehen geben, daß die Wahrheiten, damit ein Philosoph umgehet, einem nicht gleich in die Augen fallen; selbige aber gleichwohl auf eine gründliche Art müßten erkannt werden. Diese Gründlichkeit bestehet darinnen, daß man von dem, was man meynet, seine Ursachen, als die Gründe anzugeben, und also eine Wahrheit mit der andern zu verknüpfen wisse, mithin was ein Philosoph behauptet, muß wahr seyn, es sey nun gewiß, oder wahrscheinlich. Doch muß diese Erkenntniß auch lebendig und kräftig seyn. Lebendig wird sie, wenn das menschliche Gemüth dadurch in eine Bewegung gebracht wird, daß wie selbiges überhaupt an den erkannten Wahrheiten ein Vergnügen haben muß; also wird solches nach der unterschiedenen Beschaffenheit der Wahrheiten, die mit Bewegungsgründen verknüpft seyn müssen, bald

bald auf diese; bald auf jene Art gereizet; kräftig hingegen ist sie, wofern man nach den erkannten Wahrheiten wirklich sein Thun und Lassen einrichtet: b) welches das Objectum der Philosophie, so wir göttliche und menschliche Sachen genennet. Durch die göttlichen verstehet man Gott und seine Geschöpfe; durch die menschlichen aber die menschliche Handlungen. Von solchen Dingen handelt ein Philosoph so, daß er Wahrheiten davon zeiget, welche in Ansehung ihres Grundes, daß sie aus der Natur der Sache durch die Vernunft zu erkennen, natürliche; in Ansehung des Nutzes aber, der sich von ihnen in allen Theilen der Gelehrsamkeit ausbreitet, allgemeine Wahrheiten sind: c) aus was vor einem Grunde ein Philosoph seine Wahrheiten erkenne? es geschieht dieses vermittelst der gesunden Vernunft, welche sich dabey eines zweyfachen Lichts bedienet. Das eine ist das Licht der Natur, welches der Grund in der Natur ist, daraus die Vernunft etwas erkennet, daß gleichwie sonst das ein Licht in der Welt pfleget genennet zu werden, was die umstehenden Körper sichtbar macht, daß wir sie sehen können; also verhält sich die Natur gegen den Verstand wie ein Licht, daß er dadurch die Wahrheit erkennen kann, sofern sich demselbigen die natürlichen Dinge in ihrer Beschaffenheit, Ordnung und Endzweck darstellen. Das andere ist das Licht der Vernunft, dadurch man gar füglich die Grundsätze der Vernunft verstehen kann; welche bey Erkenntniß der besondern Wahrheiten wie ein Licht dienen, und entweder principia formalia, welche zur Form vernünftiger Schlüsse gehören; oder materialia, sind so die Materie derselben betreffen. Von diesem zweyfachen Licht ist die Vernunft selbst als eine erlangte Geschicklichkeit wohl zu denken, unterschieden. Hier könnten wir weisen, worinnen der wahre Gebrauch der Vernunft bey einem Philosophen bestünde; es ist aber dieses schon oben in dem Artikel von der Freyheit zu denken, geschehen: d) was die Absicht der Philosophie sey? die eine und zwar die Hauptabsicht ist die Beförderung der Ehre Gottes, dazu ein Philosoph die schönste Gelegenheit hat, wenn er dessen Existenz aus der Natur wider einen Atheisten beweiset; durch eine Erklärung der natürlichen Wirkungen dem Aberglauben den Weg versperret; durch Betrachtung des Weltgebäudes zur Erkenntniß der göttlichen Weisheit, Allmacht und Gütigkeit Gelegenheit giebt, und durch Auslegung der natürlichen Gesetze die Menschen zu einem vernünftigen Leben anweiset. Die andere Absicht ist die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, so wohl anderer, als seiner eignen, sofern sich selbige auf dieses Leben erstrecket. Denn sie führt den Menschen an zum rechten Gebrauch der Vernunft, zu einem äusserlichen ehrbaren Wandel; und in Ansehung des Körpers, legt sie durch die Physic einen guten Grund der Medicin, zu geschweigen, wie sie eine Anleitung zur heil. Schrift werden kann.

Nun sehen wir 2) wie vielerley die Philosophie sey? womit die Frage von der Partition derselben, aus was vor Theilen, oder Disciplinen sie bestehe? nicht zu vermischen, davon wir hernach reden wollen. Es ist eine bekannte Abtheilung, daß man sagt, die Philosophie sey entweder eine theoretische, oder practische, welche schon Aristoteles gebraucht. Weil einige Neueren gesehen, daß man dahin nicht füglich alle Theile der Philosophie bringen könne, so haben sie solche vielmehr in eine Instrumental- und Principalphilosophie; die letztere aber in eine theoretische und practische abgetheilet, welche in der Sache selbst ihren Grund hat. Man hat noch andere Eintheilungen, die aber nicht viel nütze sind. Theilt man sie in die wahre und falsche, so verdient die letztere nicht den Namen einer Philosophie. Denn indem man dabey nicht der gesunden Vernunft; sondern den Vorurtheilen und Affecten folget, mit unnützen Sachen umgehet, und keine redliche Absichten hat, so kann dieses in Wahrheit vor keine Philosophie gelten. Gleiche Bewandtniß hat es, wenn man sie in eine dogmatische und sceptische eingetheilet, und durch jene diejenige verstehet, welche auf gewisse Principia gegründet, folglich ihre Wahrheiten hat, und nach einer gewissen Ordnung vorgetragen wird; durch diese aber diejenige, da man allezeit in Zweifel stehe. Denn wenn jemand ein Scepticus ist, so kann er kein Philosoph seyn. Man hört auch viel von der sectirischen und eclectischen Philosophie, welcher Unterschied nicht auf die Philosophie selbst; sondern auf die Art, wie man sie behandelt, gehet. Man könnte leicht vielerley Eintheilungen machen, als in Ansehung der Zeit, in die alte, mittlere, und neuere; in Ansehung der Urheber und der verschiedenen Secten in die Aristotelische, Stoische, Epicurische, Platonische, Cartesianische u. s. w. es ist aber eine andere Frage: wozu sie nütze sey?

Auser dem müssen wir sehen 3) welches die Theile, oder Disciplinen der Philosophie sind, und wie sie zusammen hängen? Wie viel eigentlich der philosophischen Disciplinen sind, darinnen sind die Lehrer der Weltweisheit nicht einig. Plato machte drey Theile der Philosophie, einen vernünftigen, natürlichen und moralischen, welche Abtheilung auch die Stoiker hatten; Epicurus

aber meynte, sie hätte nur zwey Theile, den physischen und moralischen, und was andere den vernünftigen hießen, nennte er canonicam, und achtete die Logic, die er in gewisse canones einschloß, vor ein Nebenwerk. Aristoteles theilte die Philosohpie, wie schon gedacht, in eine theoretische und practische, und rechnete zu jener die Metaphysic, oder die Lehre von Gott, die Astrologie, das ist die Lehre vom Himmel, und die Physic, oder vom natürlichen Körper; die practische aber war nur eine Politic, davon er die Ethic zu einem Theil machte, worinnen zwischen ihm und den andern Philosophen ein Unterschied war. Denn die Platonici, Stoiker und Epicuräer verstunden durch die Moralphilosophie bloß die Ethic, welche mit der innerlichen Einrichtung des Gemüths beschäfftiget sey, daher auch Diogenes Laertius lib. 1. segm. 18. saget, es wären drey Theile der Philosophie, die Physic, Ethic und Dialectic. Es sagt zwar Seneca, epist. 89. nachdem er vorher angeführet, wie die meisten die Philosophie in eine moralische, natürliche, und vernünftige abgetheilet, daß einige von den Peripateticis noch den vierten Theil hinzu gesezet, nämlich die Staatslehre, und noch andere die Oekonomie; hingegen war bey ihnen die Ethic ein Stück der Politic. Von der Logic gedachten sie nichts, weil sie meynten, sie sey nicht so wohl ein Theil; als vielmehr ein Instrument der Philosophie, worinnen die Stoici von ihnen abgiengen, s. Voßium de natura et constitut. logicae cap. 6. es hätte aber dieser Streit nicht viel zu sagen. Denn es kann eine Sache in verschiedener Absicht ein Theil und Instrument seyn. Man lese hier nach Diogenem Laertium lib. 5. segm. 28. und lib. 6. segm. 39. 40. und Thomasium in introd. in philos. aulic. cap. 2. §. 8. sqq. nebst Lipsii manuduction. ad philos. Stoic. lib. 2. diss. 5. und 6. Aus diesem erhellet, daß die Alten aus der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit keine besondere moralische Disciplin gemacht, dabey es auch die Scholastici bewenden lassen. Zu den neuern Zeiten hat man hierinnen eine Verbesserung vorgenommen, ob wohl die Philosophen in Erzehlung der Disciplinen und Vorstellung ihres Zusammenhangs nicht einig, welches aus verschiedenen Ursachen geschehen. Denn einmal hat man zuweilen das Wort Philosophie in weiterm Verstand genommen, folglich darunter solche Disciplinen gefasset, die eigentlich dahin nicht gehören, welches die Ramisten gethan, und unter andern die Grammatic, Rhetoric, Mathesin u. s. w. als Theile der Philosophie angesehen, deren Eintheilung Thomasius in introd. in philos. aulic. cap. 2. §. 21. vorgestellt, welcher selbst §. 66. sqq. die Philosophie in instrumentalem et principalem getheilet, und zu jener die Grammatic, Poesie, Rhetorie, Historie gerechnet, darum sich jetzo niemand als ein Philosoph bekümmert. Hernach ists auch geschehen, daß man sich von dieser oder jener Disciplin ungleiche Begriffe gemacht, und daher auf eine Abtheilung verfallen, z. E. manche verstehen durch die Physic nur die Lehre von den natürlichen Körpern, und sehen daher die Pnevmatic als einen besondern Theil an; da hingegen andere, indem sie durch die Physic eine Lehre der natürlichen Dinge verstehen, darunter auch dasjenige begriffen, was jene in der Pnevmatic haben. So gehts auch mit der Metaphysic. Einige hängen sie als eine Zugabe an die Logic; oder machen einen besondern Theil der Philosophie daraus, der entweder ganz zuerst stehen müßte; oder mit zur Instrumentalphilosophie gehört, welches eben daher kommt, daß man durch die Metaphysic bald diese, bald jene Lehre verstanden. Ein gleiches siehet man an der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit. Denn indem einige nur die Pflichten gegen andere darinnen vortragen, so haben sie zu der Abhandlung der Pflichten gegen Gott, oder von der natürlichen Religion eine besondere Disciplin ausgesetzet. Es sind weiter die verschiedene Abtheilungen daher gekommen, daß man bald diesen, bald jenen Grund der Eintheilung geleget, darunter derjenige der beste, welcher vom Objecto, worinnen das Wesen einer Disciplin bestehet, hergenommen ist. Die Sachen, die also in der Philosophie vorgetragen werden, sind entweder gänzlich; oder nur einiger maßen unterschieden, daher man die philosophische Disciplinen nach einem zweyfachen Grund abzumessen und einzurichten hat. Denn wie die physischen und moralischen Dinge vornehmlich von einander unterschieden sind; also veranlasset dieser Unterschied die zwey Hauptdisciplinen der Philosophie, die Physic und die Moral; weil aber selbige in ihrer Formalität Wahrheiten in sich fassen, so ist nöthig, daß man vorher eine Disciplin von der Erkenntniß der Wahrheit überhaupt habe, welches die Logic ist. Jede von diesen kann wieder ihre Nebendisciplinen haben, nachdem die Materie, die in jeglicher fürkommt, wieder unterschiedlich ist, daß man unter andern die Moral in die Ethic, natürliche Rechtsgelehrsamkeit und Politic abtheilen kann. Es kann der Zusammenhang der philosophischen Disciplinen auf folgende Art gezeiget werden: die ganze Philosophie handelt entweder von der Wahrheit überhaupt, welches philosophia instrumentalis; oder von den natürlichen Wahrheiten insonderheit, welches die philosophia principalis. Jene zeiget, wie die

die Wahrheit durch eigenes Nachdenken zu erkennen, so die Logic; in Schriften anderer zu suchen, wozu den Weg bahnt die Hermenevtic; die erkannten Wahrheiten andern wieder mitzutheilen, welches die Didactic nebst der Ontologie, so fern sie nur die philosophische Terminos erkläret. Die philosophia principalis handelt entweder von physischen Sachen, so die Physic in weiterm Verstand; oder von moralischen, so die Moral in weiterm Verstand. Die Physic in weiterm Verstand fasset in sich die Lehre von der Materie und vom Geiste überhaupt, so einige die Metaphysic nennen; die Lehre von den natürlichen Körpern, so die Physic in engerm Verstand, und die Lehre von den Geistern, so die Pnevmatic ist. Die Moral in weiterm Verstand zeiget die vernünftige Einrichtung des Gemüths, so die Ethic, und die vernünftige Einrichtung der wirklichen Handlungen nach einer Richtschnur entweder des Gesetzes, so die natürliche Rechtsgelehrsamkeit, oder des Rathschlags, welches die Klugheit zu leben. Die natürliche Rechtsgelehrsamkeit handelt von den Pflichten gegen Gott, so die natürliche Religion; von den Pflichten gegen andere, so das ius naturae im engern Verstande nebst dem Völkerrechte, und von den Pflichten gegen sich, so die Lehre von dem ehrbaren. Die Klugheit zu leben zeiget wie der Nutzen zu befördern einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, so die Staatslehre und eines jeglichen Menschen insonderheit, dahin die Haushaltungsklugheit mit gehöret. Wir haben dieses in der Einleitung in die Philosophie lib. 1. cap. 1. 2. weitläuftiger gezeiget, auch daselbst p. 45. in einer Tabelle den Zusammenhang der philosophischen Disciplinen vorgestellet. Zu Altorf ist 1718. von dem Herrn Feuerlein eine Disputat. de polymathia philosophica, siue necessaria connexione partium philosophiae heraus kommen.

Dieses wäre die theoretische Betrachtung der Philosophie überhaupt gewesen. Bey der practischen haben wir zwey Fragen zu untersuchen, als: ob man nöthig habe, die Philosophie zu erlernen, und wenn dieses ist, wie solches am füglichsten geschehen könne? Die erste Frage betreffend: ob man nöthig habe, die Philosophie zu erlernen? so läßt sich aus der vorher erklärten Beschaffenheit derselben leicht schliessen, wie nützlich sie sey, wie insonderheit diejenigen, welche den gelehrten Wissenschaften obliegen, ohne Unterschied sich selbige bekannt zu machen, und daher den Anfang ihres Studierens zu nehmen. Cicero de officiis lib. 2. cap. 2. schreibet: Was ist wohl für einen Menschen erwünschters, vortreflichers, bessers, anständigers, als die Weisheit. Diejenigen, die solche suchen, werden Philosophen genennet. Seneca aber epist. 16. saget: Niemand kann glückselig, auch nicht einmal erträglich leben, wenn er sich nicht um die Weisheit bemühet; ingleichen: die Philosophie bringt das Gemüth in seine gehörige Gestalt, richtet das Leben ein, zeiget was zu thun und zu lassen sey. Doch sie braucht nicht, daß andere für sie reden, indem sie selber im Stande ist, für sich zu reden. Aus ihrem Wesen müssen wir ihren Nutzen erkennen, den wir der Ordnung wegen in einen gemeinen und besondern theilen. Jener, oder der gemeine, äussert sich in dem gemeinen Leben, daß wir in der Philosophie solche Wahrheiten erkennen, welche unsere zeitliche Glückseligkeit befördern, und uns zu einem vernünftigen Leben gegen Gott, gegen andere und gegen uns selbst anweisen; den besondern aber verspüren die Gelehrten insonderheit in Erlernung und Erkenntniß der andern Wissenschaften. Alle Gelehrsamkeit bestehet in zwey Stücken, in der Formalität und Materialität. Die Formalität bestehet darinnen, daß man Wahrheiten zeiget, und solche durch den Zusammenhang der Principien und Schlüsse vor Augen leget; mit Wahrheiten aber haben alle Gelehrten zu thun, die sich nach den unterschiedenen Arten der menschlichen Glückseligkeit, so sie zu besorgen haben, in verschiedene Gattungen abtheilen lassen, auch nach dem Werthe der Glückseligkeit, die durch sie befördert wird, ihre Hochachtung und Ordnung unter einander haben sollten. Die Theologen lehren solche Wahrheiten, wodurch sie den Menschen den Weg zur ewigen Seligkeit anweisen wollen. Denn da unsere theologische Gelehrsamkeit, so fern sie als eine Wissenschaft, die aus ihren Principiis und Conclusionen bestehet, angesehen wird, ein Werk des menschlichen Verstandes ist, und nur, so zu reden, die Materialien davon aus der heiligen Schrift müssen genommen werden, so können dabey eben so wohl, wie bey den andern menschlichen Wissenschaften, Fehler und Irrthümer fürgehen. Ein falscher Schluß in theologischen Materien, ist ein so grober Solöcismus, als ein Paralogismus in philosophischen Sachen. Ein vernünftiger Theologe, der bey seiner theologischen Erkenntniß zugleich ein rechtschaffener Philosoph ist, weiß gar wohl, daß er in Ansehung der unmittelbar in der heiligen Schrift enthaltenen Geheimnisse der Religion seine Vernunft gefangen nehmen, das ist, selbige ohne verwegenes Grübeln der Vernunft in Demuth glauben, oder sie für wahr halten müsse, weil es Gott, der nicht kann, noch will betrügen, gesagt; gleichwohl aber bedienet er sich auch in Ansehung der Folgerungen, die er selbst und andere aus den unmit-

unmittelbaren Grundsätzen der heiligen Schrift ziehen, seiner Vernunft. Eben so verhält sich auch die Sache mit der juristischen und medicinischen Gelehrsamkeit, daß selbige in ihrer Formalität Lehren gewisser Wahrheiten sind, und ihre Principien nebst den Schlüssen haben, davon jene die menschliche Glückseligkeit in Ansehung der äußerlichen Ruhe und Sicherheit; diese in Ansehung des menschlichen Leibes erhalten und befördern. Doch dienet die Philosophie nicht nur zur Formalität; sondern auch zur Materialität aller Theile der Gelehrsamkeit, d. i. sie giebt selbst die wichtigsten Wahrheiten an die Hand, die in den andern Fakultäten zum Grunde liegen müssen. Einem Theologen kömmt die natürliche Theologie, theoretische so wohl, als practische treflich zu statten, wenn er wider die Atheisten die Existenz Gottes beweisen, wider die Naturalisten die Nothwendigkeit der Offenbarung der heiligen Schrift darthun, und den Christen selbst den Unterschied zwischen der Natur und Gnade in der theologischen Moral zeigen soll. Ein Rechtsgelehrter kann ohne die natürlichen Rechtsgelehrsamkeit zu keiner Gründlichkeit gelangen, maßen sich alle menschliche Gesetze auf die natürliche gründen müssen, und wenn gleich selbige einige mit verdrüßlichen Augen ansehen, so sind es doch nur Leute, die in ihrer Jugend weiter nichts, als den gemeinen alten römischen Schlendrian mit dem Gedächtnisse erlernet haben; wie aber das Wohl einer Republik nicht bloß durch Gesetze, sondern auch durch nützliche und heilsame Anschläge zu erhalten; also trägt auch in Ansehung der letztern die Politic das ihrige bey. Bey einem Medico ist die Medicin nichts anders, als eine applicirte Physic, womit also sattsam dargethan ist, daß sich der Nutzen einer wahren Philosophie durch alle andere Facultäten ausbreite, und man folglich von derselbigen als der allgemeinen Gelehrsamkeit den Anfang im Studieren machen müsse, wie wir bereits in den Gedanken vom philosophischen Naturell c. 3. §. 15. 16. p. 138. 199. erwiesen haben. Man lese auch Jacob Bernards oration. de philosophiae vtilitate, eiusque ad ceteras disciplinas comparandas necessitate. Doch hat es an solchen Leuten, welche die Philosophie verachtet, und sie bald für schädlich; bald für unnütz ausgegeben, nicht gefehlet. Diejenigen, die wider die heydnische Philosophie geschrieben, als Tatianus in einer oratione ad graecos, und Hermias in einer irrisione gentilium philosophorum, der ihr die vielerley Sekten vorwirft, und sie zu einer Thorheit machet, gehören eigentlich hieher nicht, indem wir selbst nicht in Abrede sind, daß diese Weltweisheit gar schlimm ausgesehen, man mag ihre theoretische, oder practische Lehren ansehen. Wenn Tertullianus aduersus Hermogenem cap. 8. die Philosophen haereticorum patriarchas genennet, so können wir eben nicht sehen, warum er deswegen so sehr zu tadeln, ob wohl Heumann in den act. phil. vol. I. p. 319. schreibet, daß wie er selbst kein Philosoph; also sey er ein Erzfeind von derselben gewesen, die er hin und wieder sapientiam secularem genennet. Denn daß aus der heydnischen Philosophie viele Ketzereyen entstanden, und zwar nicht bloß durch ein Versehen und Mißbrauch der Ketzer, als vielmehr durch ihre Lehrsätze, ist eine ausgemachte Sache, auch von uns in der diatrib. priori de interpretatione noui foederis ex histor. philosoph. §. 3. mit Exempeln erwiesen worden. Zu den neuern Zeiten hat sich Daniel Hofmann, ehemaliger Professor zu Helmstädt, sehr feindselig gegen die Philosophie bezeiget, und indem er sie beschuldigte, daß sie der heiligen Schrift zuwider, sie für ein Werk des Satans und des Fleisches ausgegeben, worüber nun eine Controvers: ob nämlich die Philosophie der heiligen Schrift zuwider sey? entstund. Einige, als Joh. Angelus Werdenhagen, Johann Müller, Wilhelm Schilling, konnten auf die Thorheit kommen, daß sie dem Hoffmann beytraten, dem sich andere Joh. Caselius, Cornelius Martini, Owenus Günther widersetzten, bey welcher Gelegenheit auch Albertus Grawerus sein Buch de vnica veritate; Jacobus Martini aber seinen Vernunftspiegel geschrieben. Solche Schicksale muß die Philosophie auch zu unsern Zeiten, so glücklich sie sonsten ist, über sich ergehen lassen, daß wenn man sie gleich so offenbar und so grob nicht verdammt, so geschiehet es doch auf eine subtilere; aber auch gefährlichere Art. Denn nachdem man gesehen, daß die wahre Philosophie vernünftige Leute mache, welche die Vorurtheile ablegen, und das sklavische Joch der Meynungen von sich werfen, so hat man wohl erkannt, wie dieses dem Particulairinteresse nachtheilig sey, und ist daher bedacht gewesen, entweder alle Philosophie weg zu schaffen; oder doch wenigstens die eclectische abzuweisen. Solchem Beginnen eine scheinbare Farbe anzustreichen, hat man die Philosophie den Leuten in einer üblen Gestalt vorgestellet. Denn sie führen an, was für Irrthümer mancher Philosoph habe, die eben daher entstünden, wenn man seine Vernunft brauchte, welche man gefangen nehmen müßte unter dem Gehorsam Christi, 2 Cor. cap. 10. v. 5. die auch sonst in der heiligen Schrift als blind und verfinstert beschrieben werde, weswegen auch Paulus schon zu seiner Zeit gesagt: sehet zu, daß euch niemand

mand beraube durch die Philosophie, Coloss. cap. 2. v. 8. welche Gründe aber nichts auf sich haben. Daß einige Philosophen durch den Mißbrauch ihrer Vernunft sich auf Irrthümer und gefährliche Lehren bringen lassen, ist wohl nicht zu leugnen; so wenig man aber die christliche Lehre um deswillen verwerfen wird, weil unter den Christen Ketzer aufgestanden; so wenig wird ein vernünftiger Mann übel auf die Philosophie selbst zu sprechen seyn, wenn gleich selbige einige nicht auf gehörige Weise gebraucht. Denn dafür kann nicht die Kunst; sondern der, welcher damit umgehet. So ist auch eine unleugbare Wahrheit, daß unsere Vernunft nach dem Falle sehr verderbt und verfinstert worden; man gewinnt aber auch dadurch wider die Philosophie nichts. Denn wie solche Verfinsterung nur was Zufälliges, dadurch die Vernunft noch nicht aufgehört, eine Vernunft zu seyn, also äußert sich selbige vornehmlich in geistlichen Sachen, weswegen auch Paulus saget: der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, 1 Cor. cap. 3. v. 14. Wenn er Coloss. cap. 2. v. 8. warnet, daß man sich für die Philosophie in Acht nehmen soll, so weisen alle Umstände, wie er von den Juden redet, welche zum Theil die platonischen Lehrsätze in ihre Religion mischten. Hat dieses seine Richtigkeit, so fragt sichs für das andere: wie die Philosophie füglich zu lernen? zum Grunde muß ein besonderes Naturell liegen, davon wir schon oben vom Naturell was angemerket, und diese Materie in den Gedanken vom philosophischen Naturell weitläuftig abgehandelt; wobey auch Weitzmanni disput. de ingenio ad philosophandum nato, Jen. 1721. zu lesen ist. Ist dieses da, so muß es durch Fleiß und Uebung in solche Geschicklichkeit gebracht werden, daß wir dasjenige, was von einem Philosophen erfordert wird, auszurichten vermögend werden. Der Eigenschaften eines wahren Philosophen sind überhaupt zwey: 1) der rechtmäßige Gebrauch der Vernunft in Untersuchung der Wahrheiten, wobey man so wohl auf die Grenzen, wie weit er sich erstrecke; als auf die Sachen, die man zu untersuchen hat, sehen muß. Ein wahrer Philosoph braucht seine Vernunft, und bedienet sich der Freyheit zu denken, folglich weil er weiß, daß in philosophischen Sachen kein Glaube statt hat; so befreyet er sich insonderheit von dem Vorurtheile des menschlichen Ansehens, und erwählet lieber die eclectische, als sectirische Art zu philosophiren. Die Pythagoräer führten sich nicht philosophisch auf, wenn sie das ἀυτὸς ἔφα, ipse dixit, zum Wahlspruche führten. Unter solchem philosophischen Joche stacken die Scholastici und unsere Vorfahren, die sich dem Aristoteli gleichsam als leibeigen ergeben hatten. Richard Simon in biblioth. crit. tom. 3. cap. 18. erzehlet, daß in Spanien auf der Universität zu Salamanca die Professores schwören müssen, bey dem Aristotele und Thoma zu leben und zu sterben. Gassendus lib. 1. exercit. paradox. 3. §. 1. gedenket eines Aristotelici, welcher bekannt, daß er allezeit für die aristotelische Lehre zu sterben bereit sey. Man erzehlt auch von dem Francisco Redo, daß er aus Ehrerbietigkeit gegen den Aristotelem in keinen Tubum sehen wollen, damit er nicht überführet werde, Galilåus a Galilåis habe gewisse Sterne entdeckt, davon Aristoteles nichts gewußt, dergleichen Exempel Lilienthal de machiauellismo litterario p. 26. seqq. zusammen getragen. Doch weiß ein rechter Philosoph bey dem Gebrauche der Freyheit zu denken sich in gehörigen Schranken zu halten, und nimmt seine Vernunft in Dingen, die über deren Begriff gesetzet sind, wie die Geheimnisse, gefangen, erwählet auch noch solche Materien, deren Erkenntniß vor andern nöthig und nützlich ist. Denn obwohl nach der göttlichen Absicht alle Wahrheit ein Gut; so ist doch immer eine nöthiger und besser, als die andere, daher man wegen Kürze des Lebens vornehmlich dahin zu sehen, daß man mit den nöthigen Wahrheiten fertig werde. Eben dadurch verrieth sich die scholastische Philosophie als eine falsche und unächte, weil sie sich mit Grillen und Subtilitäten aufhielt; und ob man schon vor dem darinnen eine große Weisheit suchte, so schreibt doch Thomasius in introduct. ad philos. aulic. cap. 15. §. 17. gar recht: man halte sichs für eine Ehre, wenn man die närrischen Subtilitäten der Scholasticorum nicht weiß. Von solchem Schlage ist auch die Lullistische Philosophie, dafür zwar Morhof in polyhistor. litterat. lib. 2. cap. 5. große Hochachtung bezeuget. Es kann hier gewisser maßen des Henrici Cornelii Agrippä Schrift: de incertitudine et vanitate scientiarum gelesen werden, worinnen er viele Wahrheiten hat, ob er gleich in der Hauptsache zu weit gegangen: 2) gehört zu einem wahren Philosophen auch die Ausübung der erkannten Wahrheiten, das ist, er muß auch philosophisch leben, und nicht nur in der Lehre; sondern auch im Leben einen Philosophen vorstellen. Denn daß man Theorie und Praxin mit einander verknüpfen müsse, ist schon oben erwiesen worden, welches auch zum Theil die Alten erkannten. Es hat daher Euripides gesagt: μισῶ σοφιστὴν, ὅστις ὐχ ἀυτῷ σοφὸς, ich hasse denjenigen Philosophen, der nicht für sich selbst weise

se und klug, welchen Vers auch Cicero lib. 13. epist. 15. n. 4. angeführet. Seneca ep. 96. schreibet: die alte Weisheit hat nichts anders gethan, als daß sie gezeiget, was zu thun und zu lassen, und damals waren die Leute besser. Eben deswegen stunde Socrates in einem grosen Ansehen, von welchem Cicero lib. 2. de fin. bon. et mal. saget: daß er mit recht ein Vater der Philosophie könnte genennet werden; die Ursache aber weiset Seneca epist. 71. Socrates hat die ganze Philosophie wieder zu einer thätigen Weisheit gemacht, und gesagt, daß dieses die höchste Weisheit, wenn man das Gute und Böse von einander unterscheide. Zu solcher Ausbesserung des philosophischen Naturells sind gewisse Mittel nöthig, die zweyerley sind, theoretische und practische. Denn die Verbesserung geschieht durch die Kunst; die Kunst ist eine durch Fleiß und Uebung erlangte Geschicklichkeit; die Uebung aber, wo sie wohl gegründet und gründlich seyn soll, setzet eine gute Theorie voraus, und daher sind die Mittel entweder theoretische, oder practische. Jene begreifen die Regeln, die man in philosophischen Sachen von andern höret, oder in Büchern lieset; folglich soll man philosophische Schriften lesen, welche wenigstens das Werk erläutern. Wie aber Seneca epist. 45. saget: es käme nicht darauf an, daß man viele Bücher besäße, sondern sich gute ausläse; also hat man bey der so grossen Menge von philosophischen Schriften auch einen guten Unterschied zu halten, und im Lesen alles zu prüfen und das Beste zu behalten. Der practischen Mittel sind zwey 1) die Application, wenn man eine zwar überhaupt begriffene Generalregel an den vorkommenden Specialfällen begreift, dergleichen in allen Theilen der Philosophie kann angestellet werden. Denn hören wir andere Leute urtheilen, raisoniren, irren, etwas beweisen, widerlegen, so macht man eine logische Application; eine physische hingegen, wenn wir z. E. den Donner hören, einen Nebel sehen, vor einem brennenden Feuer stehen u. s. w. und eine moralische, wenn wir die Handlungen und Absichten der Menschen bemerken. Solche Application setzet Specialfälle, oder Exempel voraus, zu deren Erkenntniß wir durch die Erfahrung und Lesung der Bücher gelangen können: 2) die Ausübung, wenn man nach den erkannten Regeln sein wirkliches Verfahren einrichtet, woraus, wenn solches öfters geschiehet, nach und nach ein Habitus erwächset, von welchen Mitteln wir ausführlich in den Gedanken vom philosophischen Naturell cap. 2. §. 3. sqq. p. 64. gehandelt haben.

Phlegmatisch Temperament,

Das Wort Phlegma heißt in der griechischen Sprache so viel, als eine Entzündung; warum man aber eine gewisse Art der Vermischung der Theilchen im Geblüte, die man sonst Temperament nennt, damit beleget, kann man so genau nicht sagen. Denn bey diesem Temperamente statuiret man eine langsame Bewegung des wässerichen und schleimichten Geblüts, daß also darinnen keine Entzündung ist. Um deswegen sagt man insgemein, es hieße per antiphrasin, ein entzündetes Temperament. Die Phlegmatici sollen ein blasses, in etwas aufgedunsenes Gesicht, kleine Adern, weiß und schlechte Haare, schläfrige Augen, eine weibische und rauhe Stimme haben, und kalt anzufühlen seyn. Es herrsche bey ihnen keine sonderliche Neigung, sondern vielmehr eine unachtsame und gleichgültige Kaltsinnigkeit. Doch weil sie in der Feuchtigkeit mit den Sanguineis; in der Kälte aber und langsamen Bewegung des Geblüts mit den Melancholicis übereinkämen, so hätten sie von denen beyden herrschenden Neigungen etwas an sich, indem sie zum Theil zur Völlerey und Faulheit; zum Theil zum Geldgeize geneigt wären. Auf Seiten ihres Verstandes wären sie dumm. Andere, die nur drey Temperamente lehren, lassen dieses weg und sagen, man könne es mit zum melancholischen und sanguinischen rechnen, wovon unten in dem Artikel von Temperamenten mit mehrern gehandelt worden.

Phosphorus,

So nennt man alle Körper, sie seyn trocken, oder feucht, die ein Licht, oder Schimmer von sich geben, ohne daß eine ordentliche Ursache vorhanden ist. Man theilet ihn in einen natürlichen und künstlichen. Zu dem ersten gehören faul Holz, faule Fische, Johanniswürmchen, das Seewasser, und dergleichen. Der künstlichen hat man verschiedene Arten erfunden. Ich finde hierbey anmerkungswerth, daß unsere Augen auch eine phosphorescirende Erscheinung geben. Denn wenn wir im Dunkeln die Augenlieder reiben, so bemerkt man einen Glanz. Es fliegen Funken aus den Augen, wenn man sich in die Augen schlägt, oder heftig stößt. Bey hitzigen Krankheiten flimmern vor den Augen Funken, wenn die Hitze überhand nimmt. Es kann auch durch ein stärkeres Eindringen der Lebensgeister ein solcher oder ein ähnlicher Zustand entstehen. Daher funkeln die Augen eines Zornigen und stark Verliebten. Der englische Phosphorus und der Pyrophorus bestehen aus brennlichen

lichen Theilen des thierischen Reichs, die mit andern zarten Dingen (Säure, flüchtigem Alcali, oder beyden) verbunden sind. Die blosse Luft bringt durch ihre Bewegung die Theile solcher Körper in eine Erschütterung, und verursachet bey dem Phosphoro ein Licht, bey dem Pyrophoro aber ein Glühen. Von allen diesen und noch mehrern Fällen können Succows Briefe an das schöne Geschlecht gelesen werden. S. 352. f. f. Siehe in meinem historischkritischen Lehrbuche der theoretischen Philosophie, die Vorerinnerung, wo die verschiedenen Begriffe von der Philosophie, deren Theile und Verfasser erzehlet werden.] Der Herr von Leibnitz hat in den miscellaneis Berolinensibus, die 1710. heraus gekommen, part. 2. p. 91. sqq. die Historie der Erfindung des Phosphorus aufgesetzet, davon in den actis eruditor. 1711. p. 3. und in Wolffens nützlichen Versuchen, dadurch zu genauer Erkenntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird, part. 2. cap. 9. p. 427. ein Auszug zu finden. In den besagten actis eruditor. 1684. p. 245. wird angeführet traité des phosphores avec leur secrete composition par Mr. Comiers, darinnen der Autor die Ehre dieser Erfindung seinen Landsleuten, den Franzosen, beylegen will, die aber billig den Deutschen gehöret. Denn der Erfinder war ein deutscher Alchymist zu Hamburg, Namens Brandt, der von ohngefehr darauf gekommen, als er einen Proceß nachmachen wollte, da er in einem gedruckten Buche gefunden hatte, wie man aus Urin eine flüßige Materie zubereiten sollte, dadurch das Silber in Gold verwandelt würde. Um selbige Zeit waren in Dreßden bey dem Churfürsten von Sachsen Daniel Kraft, Commercienrath, und Johannes Kunkel, Cammerdiener, die beyderseits Liebhaber der Chymie waren, und weil Kraft Bekanntschaft mit Brandten hatte, so reiseten sie beyde nach Hamburg und wohnten der Verfertigung des Phosphori bey. Inzwischen hatte Kunkel einige Handgriffe vergessen, und indem er durch Briefe von Brandten nicht erhalten konnte, daß er ihn wieder auf den rechten Weg brächte, so stellte er selbst so lange Versuche an, bis er endlich die Sache heraus brachte, daher hat er sich nicht nur selbst für den Erfinder ausgegeben; sondern ist auch von andern dafür gehalten worden. Denn dieses thut Reimmann in der histor. litter. der Deutschen part. 3. sect. 1. p. 587. der sich auf das Zeugniß des Morhofs beruft. Es hat auch Kraft selbst gestanden, daß die Sache vom Brandten herkäme, der sonst den Phosphorum und dessen sonderbare Wirkungen dem Herzoge von Braunschweig Joh. Friedrich; dem Könige in Engelland Carl dem andern und dem berühmten Boyle gewiesen. Brandt selbst kam nach Hanover, und entdeckte da das Geheimniß, dafür er jährlich eine Besoldung erhalten. Es wird der Phosphorus aus Urin gemacht, entweder flüßig, oder in einer klebenden Materie, wie ein fester Körper. Der erste leuchtet bloß: aber entzündet sich nicht; der andere hingegen entzündet sich, so bald er in die Luft kömmt, und brennt als das stärkste Feuer, daß man ihn auch deswegen in einem Gläschen mit Wasser aufbehält. Viele Versuche hat damit Friedrich Slare, ein englischer Medicus angestellet, und sie in der königlichen Societät gezeiget, aus deren transactionibus sie in die acta eruditor. 1681. p. 282. 285. und 1684. p. 457. gesetzet worden, deren auch einige Wolff in den nützlichen Versuchen part. 2. cap. 9. p. 430. angeführet. Homberg hat auch eine Art des Phosphori erfunden, der aus derben Menschenkoth und Alaun gemacht wird, in Form eines Pulvers, welches sich in der Luft einer glüenden Kohle gleich entzündet, und nicht allein das Büchsenpulver; sondern auch andere Materien, die sich durch eine glüende Kohle anzünden lassen, anzündet, wovon die mémoir. de l'acad. roy. des scienc. 1711. p. 307. nebst den actis eruditor. tom. 3. sect. 2. p. 81. supplem. zu lesen. Ein anderer, Lemery, hat aus vielen andern Materien den Phosphorum zubereitet, als aus Urin, Mehl, allerhand Saamen, Honig, Zucker, Blättern, Holz, Wurzeln, verschiedenen Pflanzen, Oelen, Blut, Fleisch, Regenwürmern, Hirschädeln, Knochen, Nägeln und Klauen rc. welche Materien er alle mit Alaun vermischet, wie der Herr Wolff in den nützlichen Versuchen c. l. p. 433. aus den besagten mémoir. 1715. p. 30. angeführet. Anno 1680. gab zu London der berühmte Robert Boyle in englischer Sprache einen Tractat: noctiluca aërea, seu noua quaedam phaenomena et processus substantiae artificialis per se lucentis heraus. Er macht einen Unterschied unter dem phosphoro und noctiluca; jener sey ein Körper, der vorher von der Sonne, oder vom Feuer müsse erleuchtet seyn, ehe er im Finstern leuchte, dergleichen der bononische Stein und der hermetische Phosphorus des Balduini wären; noctiluca aber bedeute einen solchen Körper, der durch sein bey sich habendes Licht im Finstern scheine, ohne daß vorher von außen eine Erleuchtung geschehe. Er setzet dreyerley Gattungen, als noctilucam consistentem, liquidam und aëream, welche letztere er für seine Erfindung ausgiebt, da zwar nicht die Materie derselben; sondern die Ausdämpfungen davon, wenn sie mit der dazu gelassenen Luft vermischt würden, ein Licht von sich geben.

Man hat auch den Phosphorum Mercurialem, oder das Licht des Mercurii in einem von Luft leeren Raum. Anno 1675. hat Picard, ein Mitglied der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Paris, von ohngefehr wahrgenommen, daß als er bey Nacht sein Barometrum von einem Orte zu dem andern gebracht, durch die Bewegung des Quecksilbers oben in dem von Luft leeren Theil der Röhre ein Blitzen des Lichts zu sehen gewesen, dergleichen der sogenannte Phosphorus von sich giebt, wenn er in die freye Luft geleget wird, daher man auch dieses Licht Phosphorum Mercurialem zu nennen pfleget. Die Historie davon findet man in des Dalence tr. de barometris, thermometris et hygrometris pag. 34. Es hatten noch andere Mitglieder dieser königl. Akademie, als de la Hire, Caßini, dergleichen Barometra; weil aber sich diese Wirkung von ohngefehr zeigte, auch bey andern nicht wahrgenommen wurde, so geschahe es, daß man der Sache nicht weiter nachdachte. Lange Zeit darnach hat sich der berühmte Mathematicus, Johannes Bernoulli, darüber gemacht, und es so weit gebracht, daß er gezeiget, wie man alles Quecksilber leuchtend machen könne. Er hat Anfangs seine Erfindungen der königlichen Akademie der Wissenschaften als ein Mitglied überschrieben; wie man aber selbige nicht genau erwogen; auch einige seine Erfindungen sich zueignen wollen, so hat er in der 1710. edirten Disputation de mercurio lucente in vacuo ausführlich abgehandelt, davon Wolff in den nützlichen Versuchen part. 2. cap. 10. p. 547. ein und das andere berühret. Joh. Friedr. Weidler hat 1715. zu Wittenberg eine exercitationem de phosphoro mercuriali praecipue eo, qui in barometris lucet, et eius rationibus heraus gegeben, worinnen wir auch eine kurze Historie von dieser Erfindung des Bernoulli antreffen. Sonst hat Joh. Sigismund Elsholz 1676. ein schediasma de quatuor phosphoris, Georg Caspar Kirchmayer dissertationes de phosphoris et noctiluca; Borrichius eine oration. de variis excitandi ignis modis et phosphoro tom. 1. p. 489. dissertat. seu oration. academicar. ediret. Des de Mayran dissertatio de caussa lucis phosphororum et noctilucarum, welche 1717. in französischer Sprache heraus kommen, wird in den actis erudit. 1717. p. 457. und in dem journal des sçavans 1719. Iul. p. 92. ingleichen in den memoires de Trevoux 1717. nou. pag. 1859. recensiret. Anno 1717 ist Joh. Henr. Cohausens lumen nouum phosphoris accensum; siue exercitatio physico-chymica de caussa lucis in phosphoris tam naturalibus, quam artificialibus zum Vorschein gekommen, davon man in den actis erudit. 1718. p. 60. einen Auszug findet. [Es verdient Jacob Bartholom. Beccari Abhandlung von den meisten erst entdeckten Phosphoren in dem allgemeinen Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaft, VI Theil, num. X. und VII Theil, num. IX. gelesen zu werden. Das Wort Phosphorus kommt aus dem Griechischen von φως und φερειν, und zeigt also etwas an, was Licht herbey bringt, was leuchtet. Die Lateiner nennen es Lucifer. Sonst braucht man auch das Wort Pyrophorus, ignifer, noctiluca. Zuerst hat man das Wort einem gewissen Sterne, Venus genannt, beygelegt. Siehe Martial. Epigram. 21. und Ouid. Metamorph. L. II. Heut zu Tage wird das Wort von den Körpern gebraucht, welche einen Glanz von sich geben, es mag nun von der Sonne, oder von der Wärme, oder von einer elektrischen Kraft, oder endlich von ihrer eigenthümlichen Kraft und Beschaffenheit herrühren. Man hat solche leuchtende Körper in allen drey Reichen der Natur. Dahin gehört aus dem Pflanzenreiche das faule Holz, welches zur Nachtzeit leuchtet, und den Schein eines Feuers von sich giebt. In dem Thierreiche giebt es verschiedene Insekten und Thiere, welche zur Sommerszeit leuchten, wohin die Johanniswürmchen, die Naßel, (scolopendra electrica) und andere Produkte des Naturreichs gehören, wovon man Thom. Barthol. Act. Hafn. ann. 1677. Vol. V. Art. 109. pag. 282. lesen mag. In Amerika sollen nach der Erzehlung des de Rochefort in seiner Beschreibung der antillischen Inseln l. 14. n. 2. leuchtende Käfer, die wie Maykäfer gebildet wären, anzutreffen seyn. Unter den zwey starken Flügeln hätten solche noch zwey zärtere, welche im Fliegen einen so hellen Glanz von sich gäben, daß sie einen ziemlichen Bezirk beleuchteten. Ihre Augen sollen ebenfalls sehr hellscheinend seyn. Die surinamischen Laternenträger, wie sie genennet werden, von welchen der Madame Merian metamorphosis insectorum Surinamensium gr. fol. mit illuminirten Kupfern zu lesen ist, leuchten so stark, daß sich die Indianer derselben anstatt der Lampen bedienen. Valvasor in der Ehre des Herzogthums Crain im 1 Theile, 1 B. 37. K. S. 458. erwähnt auch leuchtende Würmer, die eines Fingers lang, und dicker als ein Federkiel wären, welche in Crain gefunden würden. Aus dem Mineralreiche sind mancherley leuchtende Steine bekannt, z. E. des Balduini Phosphorus, der bononische Stein, der Diamant, u. s. w. Diesen pflegt man verschiedene unächte Steine, welche Flüsse genennt werden, beyzuzählen. Wegen der Verschiedenheit dieser phosphorescirenden Körper werden

sie in die natürlichen und künstlichen, wie schon der Hr. Verf. erinnert hat, eingetheilt. Außerdem aber unterscheiden einige die brennenden und leuchtenden. Zu den natürlichen phosphorescirenden Körpern werden diejenigen gerechnet, welche zwar im Dunkeln leuchten, bey denen aber durchs Gefühl mit unsern Fingern keine Wärme empfunden wird, wohin die Johanniswürmchen gehören. Bey der Erklärung dieses Phänomens weichen die Naturforscher gar sehr von einander ab. Jacob Reinlein in dissert. de phosphoris, Viennae 1768. 8. welcher überhaupt von diesem Artikel ziemlich vollständig handelt, glaubt, es käme das Leuchten bey diesem Insekt daher, daß zur Zeit ihrer Begattung die subtile Materie des Lichts in eine klebrichte Materie an den hintern Theilen, welche zu solcher Zeit aufschwellen, eindringe, in solcher zähen Materie sich concentrire und eingeschlossen werde, doch könne niemals eine solche Concentration erfolgen, welche ein wahres Feuer zu bewirken im Stande wäre. Auch gehöret hieher das Fleisch, wenn es in Fäulniß gehet, und die todten Fische, deren Leuchten der angeführte Verfasser daher erkläret, daß durch die Trennung der Theile, welche in der Fäulniß geschiehet, das vorher darinnen gesammlete Licht befreyet würde, und also einen Schein von sich gebe, wobey er sich auf Bartholin, Centur. IV. Epistol. 87. beruft. Auf ähnliche Art sucht er das Leuchten des faulen Holzes begreiflich zu machen, wobey er anführet, daß in dem Holze ein ölichtes oder fettes Acidum sey, welches wegen seiner zusammenziehenden Kraft die Lichttheile in sich schließen und aufbehalten könne, die aber bey der anfangenden Fäulniß von diesen Banden frey würden, und sich in die Luft zerstreueten, wodurch das Leuchten erfolgen müßte. Besonders bemerke man an dem Eichenholze das Leuchten, weil eine Eiche gar viele Jahre dauere, und in so langer Zeit eine ganze Menge Lichttheile, welche mit dem ölichten Acido verbunden würden, aufnehme, die alsdenn bey erfolgter Fäulniß von ihrem Vehiculo befreyet würden u. s. w. Die Haare verschiedener Thiere, doch selten bey den Menschen, gäben auch ein Licht von sich, besonders bey Hunden, Katzen und Pferden, weil nun ebenfalls etwas Oelichtes in dem Schweiße der Thiere u. s. w. eingeschlossen wäre, und solche Thiere oft in der Sonne lägen, wodurch sie viele Lichtstralen aufnähmen, so wäre es natürlich, daß des Nachts, wenn man diese Thiere reiben wollte, dadurch die Lichtstralen von ihren Banden befreyet würden, und abermals ein Leuchten oder ein Blitzen entstünde. So haben auch schwitzige Hemden geleuchtet, welches auf gleiche Art von besagtem Verfasser erkläret wird. Und eben so glaubt er, der Grund, warum dann und wann die seidenen Mieder der Weibsleute, ob sie schon nicht sonderliche Wärme mitgetheilt bekommen, durch ein Reiben geleuchtet, müsse in den Sonnen- und Lichtstralen liegen, die sich mit den Fäden, welche von den Seidenwürmern mehrentheils in der Sonne gesponnen würden, auf das genaueste vereiniget hätten, zumal, da mit solchen Fäden eine zähe Materie der Thiere, in welche die Lichtstralen eingeschlossen werden konnten, verbunden wäre u. s. w. D. Paull in den Observationen, welche er dem sechsten Jahrgange der II Dec. N. 26. angehängt hat, erwähnt leuchtende Eyer, welche sein Vater unter einem brütenden Huhne beobachtet hätte. Schon Albertus Magnus in anim. tr. 3. c. 12. hat ähnliche Erscheinungen wahrgenommen. Auch wird von den Geschichtschreibern angemerkt, daß weiße Hühner des Nachts auf den Bäumen einen Schein von sich gegeben haben. Siehe Scaliger Exercit. 174. Mehreres mag man bey dem Bartholin in einem eigenen Buche de luce animalium, oder von dem leuchtenden Glanze an den Thieren lesen. Siehe auch ebendenselben in histor. 70. cent. 3. p. 138. Acta physico-med. Vol. 3. obseru. 3. Verulamius histor. natur. de forma calidi Aph. 2. Livius L. I. c. 39. und L. 25. c. 39. Virgilius Aeneid. L. 2. Valerius Maxim. L. I. c. 6. Plinius hist. nat. L. 2. c. 3. Fortun. Licetus L. 4. de lucernis antiq. Cardanus L. 8. cap. 43. de variet. Cölius Rhodiginus in antiq. lect. Musschenbrök in introd. ad philos. nat. T. II. p. 1064. woselbst noch mehrere Verfasser, die hieher gehören, angeführet worden. Bey den Steinen entstehet oft ein Leuchten, wobey bald eine Wärme, bald ein Drucken, bald ein Reiben, bald endlich andere begleitende Umstände erforderlich sind. Einige leiten diese Erscheinung von einem metallischen Stoffe her, welchen die Natur solchen Steinen mitgetheilet habe, bald soll es eine flüßige mitgetheilte Materie, bald eine nicht flüßige seyn, manche nehmen ihre Zuflucht auf eine entzündbare und salzichte Materie. Das Leuchten der Kieselsteine soll nach Reinlein einerley Ursprung, wie das Leuchten der übrigen Körper haben, wobey er annimmt, daß solche Steine aus einer klebrichten, letmichten Erde und Wasser, mit welchen ein fettes Acidum sich auf das genaueste vereinige, entstünde. Auf den Quarz-Sand, die Hornsteine und Flußsteine, wird eine ähnliche Anwendung gemacht. Daß aber solche bald mehr, bald weniger leuchten, komme von der Mischung der verschiedenen Theile her. Von den Edelsteinen und Diamanten behauptet der erwähnte Verfasser, daß sie aus reiner Leim- und

und Kalkerde bestünden, welche durch das reinste öhlichte oder fette Acidum die festeste Verbindung bekamen, und ebenfalls das aufgenommene Licht verbreitete; er beruft sich auf die eigne Erfahrung, daß er einen mit solchen Steinen besetzten Ring einige Minuten in die Sonne geleget habe, worauf er in einem dunkeln Zimmer auf eine halbe Stunde geleuchtet hätte. Doch könne auch das Reiben oder eine electrische Kraft das Leuchten vergrößern. Die verschiedene Mischung des Feuers mit der Materie der Steine gäbe auch die verschiednen Farben derselben, daher eine solche Masse bey dem einen Grade des Feuers, diese, bey einem andern Grade aber jene Farbe annähme. Die feurigen Lufterscheinungen, feurige Männer, u. s. w. welche sich besonders bey Flüssen und Sümpfen sehen ließen, und von dem gemeinen Manne vor Gespenster gehalten würden, wären weiter nichts, als aufsteigende und sich vereinigende faule Dünste, die wegen der eingesogenen Lichtstralen gar wohl leuchten könnten; auf eben die Art erklärt er die fliegenden Drachen, die Sternschnuppen, u. s. w. Zur Bestätigung seiner Lehre beruft er sich auf den bononischen Stein, welches ein künstlicher Phosphorus ist. Dieser mürbe Stein, welcher bald blaulichte, bald grünlichte auch oft weislichte Farbe hat, wird nach vorhergegangener Calcination, und nachdem er den Lichtstralen ausgesetzt worden, wie eine glühende Kohle funkeln und leuchten. Marggraf zeiget durch verschiedene angestellte chymische Versuche, daß dieser Stein aus Kalkerde mit einer Vitriolsäure vermischt bestehe. Daher schließt Keinlein, daß seine Theorie auch bey diesem Steine anwendbar bleibe. Das Leuchten des Zuckers, wenn er im Dunkeln mit dem Messer abgeschabt wird, des Glases, u. s. w. wie auch das Blitzen und Leuchten bey dem Donnerwetter, sucht er auch aus einem fetten oder öhlichten Acido in der Luft erklärbar zu machen. Von den verschiedenen Verfahrungsarten, durch Kunst einen Phosphorus zu verfertigen, kann das ganze zweyte Capitel in Keinlein gelesen werden. Herr Cammerrath Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 20. f. heget eine andere Meynung von dem Leuchten, indem er behauptet, die Erschütterung und zitternde Bewegung des Aethers, welcher die Materie des Feuers sey, gäbe die feurigen Erscheinungen. Eine jede Erschütterung des Aethers gäbe eine Wärme, eine stärkere schwingende Bewegung desselben verursache die Hitze, und der stärkste Grad dieser schwingenden Bewegung sey stets mit einem Glanze, mit einem Leuchten, mit dem Lichte verbunden. S. 103. fährt er fort: „das Licht hat eben die Materie zum Grunde, welche die Wärme „wirkt. Ein Licht entstehet daraus, wenn „der Aether die stärkste schwingende Be„wegung bekömmt, mangelt diese, so ist „zwar kein Licht vorhanden, aber alsdenn „äußert sich doch Hitze, oder eine gemäßig„te Hitze, das ist eine Wärme. Sollten „wir also wohl nicht zu behaupten berech„tiget seyn, daß ein jedes Licht allemal „mit einer Wärme verbunden seyn müsse? „Unendlich viele Beyspiele bestätigen die„sen Gedanken. Der Funke bey dem Zu„sammenschlagen eines Stahls und Feuer„steins, die Flamme des Lichts, des Kü„chenfeuers, die Sonnenstralen, alles die„ses zeigt von dem gesagten. Aber man „hat auch Fälle, die das Gegentheil dar„zuthun scheinen. Das Licht des fau„lenden Holzes, das Leuchten verschiede„ner Insekten, selbst das Licht des vollen „Mondes ist ohne merkliche Wärme. Mir „deucht, daß es zu bewundern seyn dürf„te, wenn dieses Licht eine merkliche Wär„me geben sollte. Ohne allen Zweifel ist „das Licht des faulenden Holzes, der In„sekten, selbst des Mondes sehr schwach. „Denn wir empfinden selbiges bey dem „gewöhnlichen Tagelichte gar nicht, und „muß nun nicht das Tagelicht in uns „eine stärkere Empfindung hervor bringen, „als wir von jenen haben können? Die „Zerstreuung des Lichts ist auch vorhan„den. Kann also wohl bey einem ohne„hin schwachen und nun sehr schnell zer„streueten Lichte eine große Wärme statt „haben, und sind unsere Werkzeuge, die „zum Fühlen dienen, nun noch wohl zart „genug, einen so kleinen Grad der Wär„me zu empfinden? Das Licht des Mon„des, welches zu uns kommt, wird theils „in der Fortpflanzung von der Sonne bis „zum Monde, theils von dem Monde bis „zu uns gar sehr geschwächt, da es auf „gedoppelte Art durch die Dunstkreise des „Mondes und der Erde gehen muß, und „hierdurch gar sehr in der schwingenden „Bewegung seiner Theile gehindert wird. „Aber auch die Zerstreuung des Monden„lichts ist ein sehr wichtiger Punct, und „diese Umstände lehren es, daß wenn man „gleich die Stralen des Mondenlichts mit „einem Brennglase auffängt, und selbige „in einem engern Raume vereiniget, so, „daß dadurch ihre Kraft um 15000 mal „verstärkt würde, dieses Licht doch noch „20000 mal schwächer bliebe, als das na„türliche Tagelicht. Da wir nun von „diesem nicht allemal sinnlich eine Wär„me haben, dürfen wir denn wohl diesel„be von den Stralen des Monds erwar„ten?“ Sonst mag man hierbey Thümmig in diss. de propagatione luminis per systema planetarium, Halle 1721. lesen. Auch verdienen folgende Schriftsteller angemerkt zu werden. Mayer vom Feuerwesen. Lehmanns Abhandlung von den Phospho-

Phosphoris. Pott, Fortsetzung der Lithogen. Westfeld, mineralogische Abhandlungen. Wiegleb, kleine chemische Abhandlungen von dem großen Nutzen der Erkenntniß des acidi pinguis. Vogel. Mineralsystem. Kunkel, vollständige Glasmacherkunst, Nürnberg 1756. Lewis physicalischchemische Abhandlungen. Des Beccarius seine Experimente in Ansehung der Wirkungen des Lichts in dem Comment. Bonon. T. II. part. 3. Um die Meynung des Pet. van Mußschenbrök kürzlich zu übersehen, will ich aus seiner introduct. ad philosophiam naturalem einige hieher gehörige Stellen anführen. Er sagt T. II. p. 688. §. MDCLXXXVI. Ist das Feuer und Licht einerley körperliche Sache? Einige Gründe scheinen die Verneinung dieser Frage zu erfordern. Denn wo viel Licht ist, da sind auch die Kennzeichen des Feuers vorhanden, wie man bey brennenden Körpern, und bey den concentrirten Lichtstralen im Brennpuncte bemerkt. Dennoch aber ist die Schmelzung eines Körpers im Feuer nur eine Trennung der Theile, die mit einer Bewegung verbunden ist. Können nicht sehr verschiedene Körper ähnliche Wirkungen erzeugen? Das Feuer schmelzt, das Licht der Sonne, das electrische Licht schmelzt, und trennen nicht auch andere flüßige Dinge die Theile der Körper, und bewegen solche? Daher ist es eben noch nicht so ausgemacht, daß das Feuer Licht sey. Ja, es scheinen einige Phänomena den Unterschied des Lichts und Feuers darzuthun. Denn eine Menge Electricität leuchtet stark, aber man spüret keine Wärme. Vieles leuchtet, was doch nicht wärmt, und das in einem Körper verborgen liegende oder eingeflossene Licht wird durch das Feuer also bewegt, daß es einen Schein von sich giebt, da eben derselbe Körper, nachdem das Licht durch die Bewegung des Feuers herausgetrieben worden, nicht mehr leuchtet. Dieses findet Statt bey den Malachiten, (einer Art Jaspis,) bey dem Bernstein, Crystallen, Diamanten, welche, wenn sie vorher an das Licht oder an die Sonne gelegt worden, solches Licht einsaugen, nach einiger Zeit aber, wenn die Lichttheilchen zur Ruhe gebracht worden, nicht mehr leuchten. Wenn sie in einen heißen silbernen Löffel, oder in heißes Wasser gelegt werden, so leuchten sie sogleich, so bald sie aber in kaltes Wasser gethan werden, so hören sie auf zu leuchten, in dem Munde gewärmt, leuchten sie wiederum, hierauf ins kalte Wasser gehalten, verlieren sie abermals ihren Glanz und nach einigen solchen wiederholten Versuchen werden sie immer weniger leuchten, endlich leuchten sie gar nicht mehr, ob sie schon warm gemacht werden. Siehe Commentar. Bonon. vol. 2. p. 284. Außerdem scheint das Licht vom Feuer darinn unterschieden zu seyn, daß das Feuer vom Oele erhalten wird, welches das Feuer sammlet und zusammenziehet, da hingegen alles ölichte Flüßige, besonders aus dem Thierreiche, wenn es gleich das Licht nicht gänzlich verlöschet, wenigstens verdunkelt, wovon Beccarius in Commentar. Bonon. Vol. 2. T. 2. p. 84. ein Zeugniß ableget. Ja, die Sonnenstralen bedürfen keines Nahrungs- und Erhaltungsmittels, und erscheinen in dem Recipienten, aus welchem die Luft getrieben worden, sie durchdringen denselben, da hingegen das Feuer darinnen erstickt. Noch mehr, das Licht, welches von einem Körper eingeschlossen worden, verfliegt gar geschwinde, da doch das Feuer und die Wärme gar langsam vergehet, denn die erwärmten Körper werden nur nach und nach kalt. Hierzu kommt, daß manche Körper durch Feuer zubereitet, leuchtend erscheinen, die von selbst die Kraft zu leuchten verlieren, dennoch aber behalten sie das Vermögen, das Feuer anzunehmen, und können gewärmt werden. Nicht weniger durchdringt das Licht die durchsichtigen Körper in der größten Geschwindigkeit, welche doch von der Wärme nur nach und nach durchdrungen werden. Daher scheint das Licht viel zärter und flüchtiger zu seyn, als das Feuer. Auch ist bekannt, daß das Licht vom Winde nicht vertrieben, noch von seiner Stelle bewegt werde, wie dieses die Sonnenstralen beweisen, hingegen das Feuer wird von dem Winde bewegt und vertrieben. Es wird ferner die Flamme von der Luft aufwärts getrieben, das Licht der Sonne aber, und anderer leuchtenden Körper in der Luft erscheint in jeder Richtung. Zugleich thut Mußschenbrök die Frage: ob nicht Gott in der Schöpfung das Licht besonders geschaffen, und von den dichten Körpern abgesondert und unterschieden habe? 1 B. Mos. I, v. 3. 4. Den Grund von dem Leuchten der Körper im Dunkeln leitet der angeführte Mußschenbrök §. MDCCVI. daher, daß diese Körper das Licht einsaugen oder an sich ziehen, welches sie bald langsamer, bald geschwinder verlieren, und nach dessen Verlust nicht mehr glänzen, doch können sie das Licht wiederum einsaugen u. s. w. Denn wenn gleich einige solchen Körpern ein eigenes natürliches Licht beylegen, welches, wenn es in Ruhe läge, keinen Glanz von sich gäbe, sondern das durch das Sonnenlicht erwecket, beweget, und dadurch zum Leuchten gebracht würde, so könne es doch leicht seyn, daß bey den Experimenten des Fay, worauf man sich gründet, und die nicht mit der Genauigkeit eines Beccarii unternommen worden, ein Fehler mit untergelaufen sey. Dieser Fay lenkte das Sonnenlicht, welches vermittelst eines Prisma in die gefärbten Stralen getheilet wurde,

nach dem bononischen Stein, welcher dadurch zum Leuchten erwecket, zwar einen Glanz von sich gab, aber nicht dasjenige gefärbte Licht, welches auf den Stein fiele. Aus diesen Meynungen des Musschenbrök läßt sich leicht einsehen, was er von dem Leuchten des faulen Holzes, der todten Fische, der Oerter, wo viel Urin hingeschüttet wird, der Insekten, Steine u. s. w. halte. Er beruft sich hierbey (pag. 690. sqq. T. II.) auf das Journal des Scavans T. I. p. 378. und p. 580. L'Histoire de l'Acad. Roy. Ann. 1723. p. 10. 1750. p. 56. Du Tertre Hist. gener. des Antilles T. 2. p. 280. Adanson Voyage au Senegal T. I. p. 92. Warum das Meer des Nachts dann und wann, wenn es sehr unruhig ist, leuchte, erkläret er durch die leuchtenden Insekten, und beruft sich dabey auf die Wahrnehmungen des **Le Roy, Vianelli, Grisellini, Nolleti, Sparshall, Basteri, Linnäi**, wie auch auf die Acta Lipsiens. Septemb. 1760. p. 476. L'Histoire de l'acad. Roy. Ann. 1750. p. 56. Philos. transact. N. 494. Uebrigens muß bey dieser Rubrik der Artikel **Feuer, Licht, Wärme**, gelesen werden.]

Physic,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, so seinen Ursprung von φύσις hat, welches jegliche Naturen, die in dem ganzen Weltkreiße zu finden sind, bedeutet, daß auf solche Weise die Physic die Lehre von allen und jeden Naturen, sowohl göttlichen und geistlichen, als auch körperlichen sey, und im Deutschen die Naturlehre könne genennet werden; wie denn auch bey den alten Griechen diejenigen φυσικοὶ genennet wurden, die das Wesen Gottes, und der erschaffenen Geister, wie auch der Körper untersuchet. Doch nachgehends ist diese Lehre eingeschränkt worden, und man hat insgemein zu ihrem Objecte die Natur der Körper gesetzet. Wir sehen sie für diejenige Lehre an, da wir wahrscheinlich erkennen, welches die selbstständigen Principien und Anfänge der Wirkungen in der Natur sind, die wenigstens dem ersten Anblicke nach mit den Sinnen nicht dürfen begriffen werden, damit wir uns gegen die natürlichen Dinge, wenn wir damit zu thun haben, klug verhalten. In dieser Beschreibung sehen wir die Physic vor eine Lehre der Wahrscheinlichkeit an, welches nicht sowohl von den Schlüssen, als vielmehr von den Principien, so vornehmlich die Physic ausmachen, zu verstehen. Denn daß man ganz gewiß aus wahrscheinlichen Principien schließen könne, ist nicht zu leugnen; das erstere aber, daß die Physic eine Art der Wahrscheinlichkeit in Ansehung der Principien sey, beweiset **Rüdiger** in der physica diuina lib. I. cap. I. sect. 4. §. 78. p. 29. auf zweyerley Weise: einmal κατ' ἀλήθειαν aus der Natur der Physic, und der Wahrscheinlichkeit, welche darinn bestehe, daß wir aus unterschiedenen Wirkungen eine Ursache, oder aus unterschiedenen Ursachen eine Wirkung folgerten, davon das erstere in der Physic zu geschehen pflege; hernach κατ' ἄνθρωπον, denen, so das Wesen der Wahrscheinlichkeit nicht bekannt, zu gefallen, da man nicht leugnen könne, daß man nichts anders in der Physic vornehme, als von denen durch die Sinnen erkannten Eigenschaften der Dinge, die Ursache und Art ihrer Hervorbringung zu untersuchen. Nun aber sey zwischen einer wirkenden Ursache und einer Wirkung niemals eine nothwendige Verknüpfung, weil von einer Ursache mehrere, auch oft ganz andere Wirkungen, als sonsten, herrühren könnten, auch von einer Wirkung mehrere Ursachen könnten angegeben werden, woraus zu schließen, weil in der Physic aus den Wirkungen die Ursache erkannt werde, daß diese Erkänntniß nicht ganz gewiß, noch demonstrativ, sondern nur wahrscheinlich seyn müßte. Eben dieses erinnert auch **Thomasius** in cautel. circa praecogn. iurispr. cap. 15. §. 5. not. und ist von andern erkannt worden, daß obgleich die Wirkungen selbst ihre Gewißheit hätten, so verhielte sich die Sache doch anders, wenn man auf ihre Ursachen kommen wollte, davon **Aristoteles, Cartesius, Gassendus**, und diejenigen, so ihnen folgen, abgehen, wenn sie die Physic als eine Wissenschaft ansehen. [Daß gar vieles in der Physic nicht bis zu einer völligen und beruhigenden Gewißheit gebracht werden könne, hat seine Richtigkeit. Dem ohngeachtet giebt es auch viele Wahrheiten in derselben, welche demonstrirt werden können. Und obschon eine Wirkung von mehrern Ursachen abhänglich seyn kann, so läßt sich doch oft durch Gründe bestimmen, daß die Wirkung nur von dieser und nicht von einer andern Ursache abhängen müsse.] Das Objectum der Physic, womit dieselbe umgehet, sind die Substanzen, welche sich durch die Accidentien zu erkennen geben, und hiedurch unsere Sinnen rühren, die man mit einem Worte die naturam sensibilem, oder die sinnliche Natur nennen kann. Insonderheit aber gehet die Physic erstlich mit den natürlichen Körpern um, wodurch sowohl jene große in dem Himmel stehende Körper, als auch der Erde große und kleine Theile, Berge, Thäler, Bäume, Steine, Kräuter, Thiere, u. s. w. verstanden werden. Doch können die Körper betrachtet werden, theils nach ihren Qualitäten, oder innerlichen Beschaffenheiten,

heiten, daß man z. E. untersuchet die Flüßigkeit des Wassers, die erwärmende und durchdringende Kraft des Feuers, die Festigkeit der Erden, Härte der Steine, und zwar worinnen die Flüßigkeit, Wärme und Härte bestehe, theils nach ihren Quantitäten, oder nach ihrer Größe und [illegible]heit, da man sich bekümmert, wie [illegible] wie lang, wie breit dieser oder jener [illegible], und wie viel der Sachen sind. [illegible] erstere Betrachtung gehöret in die [illegible], die andere aber in die Mathema[illegible] heraus zugleich zu erkennen, wie die [illegible]esis und Physic von einander unter[illegible], und wie eine Sache bald mathematisch, bald physisch könne betrach[illegible] werden, folglich verschiedene Materien [illegible]men, die sowohl in der Mathema[illegible] Physic, wiewohl in unterschiede[illegible] Betrachtung, abgehandelt werden; [illegible] E. wenn ich frage: was macht, daß sich [illegible] Planeten bewegen? wie gehts zu, daß [illegible] sich bewegen? so gehören diese Fragen [illegible] Physic; frage ich aber: wie groß, wie stark ist ihre Bewegung? was ist für eine Proportion derselben? so wird hier aus der Mathematic gefraget. Aus der Relation der Quantitäten und Qualitäten der natürlichen Dinge kann man die Verknüpfung der Mathematic mit der Physic sehen: ob ein Mathematicus die Physic, und ein Physicus die Mathematic wissen müsse? Rüdiger in phys. diuin. lib. 1. cap. 1. sect. 4. §. 86. p. 33. setzet folgenden Unterschied zwischen der Physic und Mathematic, daß diese, indem sie die Größe betrachte, mit sinnlichen Sachen, sowohl in ihren Grundsätzen als Schlüssen, zu thun habe; die Physic aber, ob sie auch schon sinnliche Sachen, als die Wirkungen der natürlichen Dinge habe; so komme sie doch in ihren Schlüssen auf die Ursachen und Arten der Wirkungen, als die Sinnen übersteigende Dinge. Ferner gienge die Physic mit den Körpern um, und bekümmere sich also billig um wesentliche Principien desselben; die Mathesis aber, eigentlich zu reden, nicht sowohl mit dem Körper, als vielmehr mit der Materie, weil sie einzig und allein mit der Quantität oder Größe zu thun habe, und der Grund davon die Extension, oder die Ausdehnung sey, welche die Natur der Materie, und nicht des Körpers ausmache. Inzwischen brauchten die Physici auch die mathematischen Principien, aber nur in gewissen Fällen, nicht als wenn sich ihre Lehre darauf gründen müßte, wie Cartesius dafür gehalten, der princ. part. 2. §. 64. p. 40. gestehet, er nehme in der Physic keine andere, als mathematische Principien an. Diesen Unterschied hat sonderlich der berühmte Newton in philosoph. naturalis principiis mathematicis gesehen, und ihn unter andern p. 5. ausdrücklich gesetzet. [Diese Schrift des Newtons ist mit vielen Erläuterungen des Jacquier, le Seur, und Calandrin zu Genev 1739. gr. 4. T. I. II. III. heraus gekommen.] Zum andern gehöret zur Physic die Lehre von den erschaffenen Geistern, so fern der menschlichen Vernunft ihre Existenz und Natur bekannt wird, da sie denn mit eben dem Rechte, wie der Körper, zu der sinnlichen Natur können gerechnet werden. Zwar können die Menschen niemals die Substanz eines Geistes unmittelbar empfinden; sondern erkennen nur gewisse Eigenschaften von demselbigen, wenn sie dessen Wirkungen wahrnehmen; aber eben dieses muß man auch von dem Körper sagen, daß dessen Substanz so wenig, als die Substanz eines Geistes zu wissen ist, indem alles, was man von demselben unmittelbar empfindet, Accidentien sind. Was aber die Lehre von Gott anlangt, so wird davon zwar in der Physic gehandelt; aber nur in der Absicht, daß man demselben als die wirkende Ursache der Natur, betrachtet. Sonst pflegt man die Physic insgemein durch eine Wissenschaft des natürlichen Körpers zu beschreiben, daß folglich der natürliche Körper ihr eigentlich Objectum sey, wiewohl die Peripatetici darinnen nicht einig sind, indem einige den natürlichen Körper, sofern er ein natürlicher Körper; andere, sofern er ein bewegliches Wesen sey, als das Objectum der Physic ansehen. Aristoteles selbst ist darinnen zweifelhaft, wenn er in dem Werke de coelo die himmlischen Körper zur Physic rechnet; in den metaphysischen Büchern aber die himmlischen Körper den physischen entgegen setzet. Uebrigens hat man die Lehre von den Geistern von der Physic abgesondert, und daraus eine besondere Disciplin, die Pnevmatik, oder die Geisterlehre genannt, gemacht.

Ein Physicus muß die natürlichen Wirkungen aus ihren Ursachen erklären, und diese aus jenen erkennen. Die natürlichen Anfänge und Principien nun sind auf vielfältige Art fürgestellet worden. [Vergleiche den Artikel Element.] Vor Alters hatte man von dem Ursprunge und den Ursachen der natürlichen Dinge so viel Hypothesen, als Secten waren. Will man von den Hebräern anfangen, so sind verschiedene auf die Gedanken gerathen, daß Moses in seiner Historie der Schöpfung einen Physicum habe vorstellen wollen, daher sie auch ihre Physic auf die Mosaische Historie der Schöpfung gegründet, und aus derselben die Materie, den Geist und das Licht zum Grunde geleget, wie Comenius in physices ad lumen diuinum reformatae synopsi, und Joh. Bayer in ostio seu atrio naturae gethan, von denen aber Morhof in polyhist. tom. 2. l. 2. part. 1. c. 3. wohl urtheilet, daß sie beym Mose auf solche Weise etwas suchten, das ihm niemals

in Sinn gekommen. Die sogenannten barbarischen Philosophen philosophirten zwar von natürlichen Dingen, und nahmen die Tradition zu Hülfe; es geschahe aber nicht dogmatisch, und man blieb nur bey einzelnen Observationen stehen. Sie machten auch ein Geheimniß daraus, daß niemand außer dem Könige, seinen Prinzen und Priester wissen durfte, um das Volk bey dem Aberglauben durch falsche Wunder zu erhalten, wobey man **Burnet** in archaeologiis philosophic. lib. 1. cap. 4. 5. 6. 8. lesen kann. Was die alten griechischen Philosophen anlangt, so ließen sie die Tradition fahren, und suchten durch das Licht ihrer Vernunft hinter die Erkenntniß natürlicher Dinge zu kommen. Doch ist schon von andern überhaupt angemerket worden, daß meistens ihre physische Systemata auf eine Atheisterey hinaus liefen, s. **Buddeum** in thesibus de atheismo et superstition. p. 225. In der Jonischen Schule untersuchte man insonderheit den Ursprung der natürlichen Dinge. **Thales** gab dafür das Wasser aus, welche Gedanken schon die Aegyptier sollen gehabt haben. Es war solches zwar deutlich genug; aber nicht hinlänglich. Zu den neuern Zeiten haben einige Chymici diese Lehre wieder aufgewärmt, sonderlich **Joh. Baptist. Helmontius**, der in seinen medicinischen und philosophischen Schriften sich viele Mühe gegeben, solche zu bestärken, und also materielle Dinge in ein unschmackhaftes Wasser, durch den Liquorem, welcher alcahest genennet wird, zu zertheilen gesucht, wovon **Rechenberg** in dissert. an aqua tantum sit omnium corporum materia et principium primum? **Morhof** de metallorum transmutatione p. 12. sqq. und die obseruat. Halens. tom. 2. obs. 18. und 20. zu lesen. Daher gehöret auch gewisser maßen **Thomas Schirläus** in dissertatione philosophica explicante caussas probabiles lapidum in macrocosmo, qua occasione in originem corporum omnium inquiritur atque ostenditur, eam deberi aquae et seminibus. **Anaxagoras** setzte ein mit Verstand begabtes Wesen (mentem) über die Materie hinzu, welches zwar auch **Thales** nach einiger Meynung soll gethan haben; **Anaximander** nennte es τὸ ἄπειρον, ein grosses und unendliches Wesen; **Anaximines** infinitum aërem, die unendliche Luft, und **Archelaus** folgte den Fußstapfen seines Lehrmeisters des **Anaxagoras**, s. **Ciceronem** lib. 4. n. 37. quaest. academicar. Hierinnen war man in der Jonischen Schule einig, daß die Natur aus dem Flüßigen ins Feste wirke, und man suchte ihre Wirkungen aus flüßigen Principien zu erklären. **Platonis** Physic hatte einen weiten Umfang, und erstreckte sich nicht blos auf die sinnliche Natur; er aber war in der That mehr ein Metaphysicus, als Physicus. In den Gründen und Anfängen ist er von dem Aristotele eben nicht unterschieden. Denn er legte ebenfalls die Materie und Gestalt zum Grunde, und setzte zuerst zwey Elemente, das Feuer und die Erde; weil aber die Welt als ein Körper zusammen hienge, so habe Gott zwischen dem Feuer und der Erde die Luft und das Wasser gesetzet, welchen Elementen er geometrische Figuren beylegte, s. **Burnet** in archaeolog. philos. lib. 1. cap. 13. p. 176. **Morhof** in polyhist. tom. 2. lib. 2. p. 1. c. 11. nebst **du Hamel** de consensu veteris et nouae philosophiae lib. 1. cap. 1. sqq. **Aristoteles** scheinet zuerst einen Unterschied zwischen den Elementen und Principiis gesetzet zu haben, da er die ἀρχὰς oder die Principien den στοιχείοις, oder Elementen entgegen setzte. Denn da er sahe, daß man zu Elementen zusammen gesetzte Körper genommen, die gleichwohl nicht als Anfangsgründe der natürlichen Dinge anzusehen, so suchte er einen subtilern Weg, und setzte die drey Principien, die Materie, die Form und die Privation. Weil er sich aber nicht deutlich und gewiß erkläret, was er durch das Wort εἶδος, oder Form, eigentlich verstehet, so sind unter seinen eigenen Anhängern deswegen Trennungen vorgegangen. Die lateinischen haben die Substanz darunter verstanden, und sich desfalls so erkläret, daß zu einer jeglichen Bewegung drey Stücke erfordert würden, als der terminus a quo, der terminus ad quem und das subiectum commune. Das erstere wäre die priuatio, das andere die forma, und das letzte die materia, welche drey Stücke denn allezeit nöthig wären, wenn was sollte gezeuget und hervor gebracht werden; wenn aber eine natürliche Sache schon wirklich da, so bestünde sie nur aus zweyen Principiis der Materie und Form. Die griechischen Ausleger und Nachfolger aber des Aristotelis sahen die Form als ein Accidens an, und man hat daher Gelegenheit genommen, den Aristotelem desfalls mit einigen neuern zu vereinigen, wovon **du Hamel** de consensu veteris et nouae philos. lib. 2. cap. 1. und **Sturm** in physic. conciliatr. cap. 3. zu lesen. Aus der Historie der Aristotelische Philosophie ist bekannt, was diese physischen Principien für Zufälle gehabt. Wie er lange Zeit das philosophische Orakel gewesen, und seine Lehre als göttliche Aussprüche sind verehret worden, also hat man auch seine Physic sehr heilig gehalten. Doch diese Zeiten sind nunmehr verschwunden. Man hat überhaupt gesehen, daß Aristoteles in der Physic mehr einen Metaphysicum als Physicum vorgestellet, und insonderheit mit

mit seinen Principiis schlechte Ehre eingeleget, dahero er auch zu den neuern Zeiten, nachdem sonderlich Gassendus und Cartesius aufgestanden, gar sehr in Abnehmen gekommen. Und an sich selbst sind diese Principien so beschaffen, daß sie nicht bestehen können. Denn zu geschweigen, daß man sich von der Materie keinen rechten Begriff gemacht, so mag Aristoteles durch die formas Accidentien, oder Substanzen verstehen, so wird er damit nicht auskommen. Sagt er, die Form sey ein Accidens, so muß es ein Effect der Substanz seyn, weil alle Accidentien Wirkungen von der Substanz sind; ist es aber ein Effect, so kann es kein Principium, oder Ursache seyn. Giebt er vor, die Form wäre eine Substanz, so muß in diesem Verstande nach dem Aristotele dasjenige, was agiret, oder wirkt, eine Form seyn; nun aber wirket Gott, der Geist und der Körper, welches gleichwohl drey ganz unterschiedene Substanzen sind, die wenn sie alle unter der Form sollten begriffen werden, so muß man die Form im metaphysischen und nicht physischen Sinn nehmen. Nimmt man sie im metaphysischen Verstande, so ists ein Abstractum, das von unserm Verstande nur gewirket wird, und in der Sache selbst einen Grund haben muß, welcher Grund nothwendig ehe, als das Abstractum, und folglich vielmehr für das Principium anzunehmen ist. Wegen der Privation, so das dritte Principium seyn soll, ereignen sich ebenfalls Schwierigkeiten. Nimmt Aristoteles solche positive, wie er lib. 2. cap. 1. physic. sagt, daß die Privation zuweilen die Form sey, so kann eben dasjenige, was bey der Form erinnert worden, eingewendet werden; wird sie aber im verneinenden Sinne, oder negative genommen, so ist sie ein non-ens, s. Rüdiger in physic. diuin. lib. 1. cap. 3. sect. 1. p. 105. und Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 1. Es hat Sebastianus Basso philosophiae naturalis aduersus Aristotelem libros, 12. Amsterdam 1649. ediret. Die stoischen Philosophen setzten Gott und die Materie als physische Principien; sie machten sich aber von beyden solche Begriffe, daß daraus die gefährlichsten und abgeschmacktesten Irrthümer kamen. Ihr Gott war die Natur selbsten, dessen Wesen allen natürlichen Dingen mitgetheilet sey, und die Materie hielten sie für gleich ewig mit Gott, da man denn leicht schliessen kann, was für Schlüsse aus solchen Principiis kommen, wie man davon mit mehrern Lipsium in physiologia Stoica, Jacob Thomasium in dissertationibus ad historiam Stoicae philosophiae facientibus. Buddeum in analect. hist. philos. p. 340. sqq. Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 1. cap. 8. lesen kann.

Empedocles, welcher von einigen unter den pythagoräischen Philosophen gesetzet wird, statuirte vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, und gieng den Fußstapfen der jonischen Philosophen nach; lehrte auch dabey von zweyen Principien der Einigkeit (amicitiae) und der Uneinigkeit, (contentionis) davon das eine die Sachen vereinigen; das andere aber von einander absondern könnte. Leucippus, Democritus und Epicurus haben gleiche Gedanken desfalls gehabt. Democriti physische Schriften sind alle verlohren gegangen, die Stanley in histor. philos. p. 901. und Fabricius bibl. graec. lib. 2. cap. 23. §. 5. erzehlen, und obschon Magnenus aus den übergebliebenen Stücken seine Physic gesammlet, und in seinem Democrito reuiuiscente systematisch vorgetragen; so meynet doch Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2 part. 1. cap. 7. §. 6. man könne nicht versichert seyn, ob es seine wahrhaftige Principien gewesen, die man dafür ausgabe. Es geben die Principien des Epicurs, dergleichen auch Leucippus und Democritus sollen gelehrt haben, dahin, daß die erste Materie, aus welcher hernach alle Körper wären gemacht worden, als unzählich gleichsam unendlich kleine Stäubchen, so sie atomos, das ist untheilbare Theilchen heissen, anzusehen, über und neben welche kleine Stäubchen, sie noch einen zwischen selbigen liegenden Raum, vacuum, oder inane, da ganz keine Materie zu finden, aber darinn alle Materie bewegt werde, hinzu setzen, wovon der Artikel von den Atomis mit mehrerm handelt. Man lese nach Gassendum in syntagmate philosophiae Epicuri p. 227. sqq. Was Pythagoras von den physischen Principiis eigentlich gelehret, ist nicht gewiß zu sagen, indem seine Lehre sehr dunkel vorgetragen und fortgepflanzet wurde. Es ist zwar des Ocelli Lucani Werk de ortu vniuersi vorhanden, worinn behauptet wird, die Welt habe weder Anfang, noch Ende; dabey aber verschiedene erinnert, daß wenn Ocellus ein rechter Pythagoräer gewesen, und die Schrift für keine untergeschobene Geburt zu achten, so sey dies eine schlechte Lehre vom Pythagoras. Inzwischen soll er gelehrt haben: mundus a deo conditus est, non tempore autem; sed cogitatione est ortus, wie Stanley aus dem Plutarcho und Stobäo beweiset. Daß er Zahlen für Anfänge der Sachen angesehen, bezeugen die Alten, Plato, Aristoteles mit seinen griechischen Auslegern, Plutarchus, Sextus Empiricus und andere, welche Art zu philosophiren schlechten Grund hat. Denn die wirkliche Sachen und ihre unterschiedene Arten müssen ja eher seyn, als die Zahlen, und wenn auch die Zahlen eher wären, würden sie doch keine wirkliche Sachen

Sachen hervor bringen können, indem eine Zahl weiter keine Kraft hat, als die Vielheit der Sachen vorzustellen, und wenn sie mit andern Zahlen verknüpfet werden, andere Zahlen zu wirken, daher auch nicht zu glauben, daß solche Pythagoras für wirkende Ursachen angesehen. Heraclitus hat dafür gehalten, es bestehe alles aus Feuer und werde auch wiederum alles darein resolviret werden, davon Olearius zwey Dissertationes, die eine de principio rerum naturalium ex mente Heracliti; die andere de rerum genesi ex mente Heracliti, so der lateinischen Uebersetzung von Stanley p. 839. einverleibet sind, geschrieben. Von dem Buch des Hippocratis περὶ ἀρχῶν, ἢ σαρκῶν, de principiis, aut carnibus merket Fabricius in bibl. graec. lib. 2. cap. 24. p. 846. an, daß er darinnen ein heraclitischer Philosoph sey. Zu den neuern Zeiten sind von den Ursachen der natürlichen Dinge auch viele Hypothesen entstanden, davon man zwar in den Schriften der Alten hin und wieder Merkmale antrifft, und die von den neuern Philosophen zum Theil nur besser ausgeputzet worden. Einige haben damit einen grossen Anhang erhalten und Gelegenheit zu neuen Sekten gegeben; etliche aber haben damit kein sonderliches Aufsehen gemacht, wobey die aristotelische Physic, von der gescheute Leute gar bald merkten, daß sie allzu metaphysisch eingerichtet, den grösten Schaden erlitten; die mechanische aber ihr Glück gefunden hat. Unter andern kamen die chymischen Principien auf, nachdem Theophrastus Paracelsus sich derselben sehr angenommen, welchem hernach Crollius, Nollius und viele andere in Deutschland, Engelland, und Dänemark gefolget. Insgemein setzen sie mit dem Theophrasto Paracelso drey Dinge zu Principiis der körperlichen Sachen, als das Salz, Schwefel, oder das fette Oel und den Merkurium, oder Geist, woraus alle Eigenschaften der Körper könnten hergeleitet werden. Andere wollen es kürzer fassen, und halten das Acidum und Alcali für solche Anfänge. Einige thun noch zwey andere hinzu, die mehr leidend wären, als das unschmackhafte Wasser, so sie Phlegma nennen, und das caput mortuum. Doch sind sie in vielen Stücken von einander unterschieden. Es ist schon von andern erinnert worden, daß diese Principien so beschaffen, daß sie als wahre und erste Principien der natürlichen Dinge nicht anzusehen, weil sie zusammengesetzte Körper wären. Der berühmte Robert Boyle hat ein ganzes Werk unter dem Titel chymista scepticus dawider geschrieben. Man lese nach Hermanni Conringii dissert. de chymicis principiis corporum naturalium. Helmst. 1638. und Borrichium in Hermetis Aegyptiorum et chemicorum sapientia pag. 392. sqq. Mehrers Aufsehen haben die Neo-Democritei, oder diejenigen gemacht, die zu den neuern Zeiten die Principien des Democriti und Epicuri wieder herfür gesucht, sich aber dabey eclectisch aufgeführet, und das System des Epicuri nicht schlechterdings angenommen, sondern das Ungereimte verworfen, und was ihnen vernünftig zu seyn geschienen, beybehalten, dergleichen Baco de Verulamio, Gassendus, Boyle, dü Hamel gethan. Sie billigen sie an der epicureischen Philosophie nicht, daß die Materie der Welt ewig, daß sie von Ewigkeit getheilt und in die Atomos gebracht gewesen, daß sich die Atomi von Ewigkeit selbst haben bewegen können, und daß von einer ohngefähren Bewegung und Zusammenläufe der Atomorum das Weltgebäude entstanden. Darinnen aber kommen die Neo-Democritei, vornehmlich Gassendus mit dem Democrito und Epicuro überein, daß sie die Atomos zum Grunde der natürlichen Dinge legen, ob sie ihnen schon keine solche Bewegung, noch Independenz, wie Epicurus, zueignen, folglich den Unterschied der natürlichen Körper und ihrer natürlichen Wirkungen aus mechanischen Umständen, aus der Figur, Grösse, Bewegung und dergleichen herleiten. Doch erklären sie sich nicht auf einerley Art, indem einige lehren, daß man diese Principien auf belebte sowohl, als unbelebte Sachen, die menschliche Seelen ausgenommen, appliciren könne; da andere hingegen, sonderlich dü Hamel tractat. 1. physic. gener. dissert. 2. cap. 1. pag. 45. sqq. wahrscheinlich dafür halten, daß die Materie sich nicht allezeit gleich sey; oder daß die kleinen Körperchen nicht nur in Ansehung der Figur oder Bewegung, sondern auch der Natur nach von einander unterschieden, und daß man die Structuren der belebten Körper nicht bloß aus solchen mechanischen Umständen herführen könne. Cartesius hat mit seinen physischen Hypothesen auch einen grossen Anhang bekommen. Er hat die Mathematic zum Grunde gelegt, und die ganze Physic mechanisch und mathematisch machen wollen. Er sucht die Natur der Principien in der Figur, und thut einen allgemeinen motum indefinitum hinzu, und das Wesen des Körpers soll in der Ausdehnung bestehen. Er setzet eine allgemeine Materie voraus, welche in eine Bewegung gebracht, da sie denn in der ersten Bewegung gerieben und zerstoßen worden, da sie auf unterschiedliche Art geschickt worden, ein Principium der natürlichen Dinge abzugeben. Etliche wären auf das subtilste zerrieben, und licht worden, und diese nennet er materiam

primi

primi elementi: andere wären gleichsam rund gestoßen worden, und diese macht er zu einer materia secundi elementi; die dritte Art der Theilchen wären gröber geblieben, welche er materiam tertii elementi nennet. Aus dem ersten wäre entstanden der Himmel, als ein durchsichtiger Körper; aus dem andern die lichten himmlischen Körper; aus dem dritten aber alle übrigen, welche etwas dunkler und gröber seyn, wovon Cartesii principia philosophiae, und unter seinen Anhängern Clauberg in differt. physicis; [Joh. Clauberg physica Amsterd. 1664. 4. ist noch zu bemerken.] Henr. Regius in philos. natural. lib. 1. cap. 2. sqq. Rohault in tractat. physico part. 1. cap. 21. pag. 10. Andala in exercitationibus acad. in philosophiam primam et natural. pag. 93. sqq. zu lesen sind. Diese Physic hat zwar viele Liebhaber gefunden; doch soll sie Cartesius gegen seine vertrauten Freunde nur seinen Roman genennet haben, wie Rapin in reflex. p. 353. erzehlt, auch ein Ungenannter derselben einen andern Roman entgegen gesetzet: voyage du monde de des Cartes genannt, dazu noch gekommen ist die suite du voyage du monde de des-Cartes, ou nouvelles difficultez proposées à l'auteur du voyage. Den Aristotelicis und Cartesianern hat sonderlich Rüdiger seine Physic entgegen gesetzt, die er eine göttliche Physic genennet, weil darinnen solche physische Principien vorkämen, welche ohne die Idee von Gott nicht zu begreifen, die Existenz dieses göttlichen Wesens an die Hand gäben, und folglich dem Mechanismo, da Gestalt und Bewegung ihre Kraft zu wirken von sich selbst hätten, entgegen gesetzt wären. Er erinnert erstlich, daß die physischen Principien etwas Selbstständiges, und folglich die Ursach der Wirkungen in der Natur seyn müßten, auch wenigstens dem ersten Anblicke nach nicht in die äuserliche Sinne fallen dürften, wie denn alles, was unmittelbar in die Sinne fiele, nicht zur gelehrten, sondern zur gemeinen Erkänntniß zu rechnen sey. Hierauf setzt er seine Principien in folgender Ordnung, als das principium primum intelligibile, welches die erste Materie sey; denn die principia secunda intelligibilia physice mechanica, welches die Elementen wären. Er setzt derselben zwey, das aetherem und aërem. Der aether sey das Element der Ausdehnung und dasjenige subtile Wesen, welches von der Sonne komme, sich auf der Erden ausbreite, und alles, außer gar wenig Sachen, gar offenbar ausdehne; der aër aber das Element der Zusammenziehung, welcher aus der Erde hervor komme, und sich in Abwesenheit der Sonnenstralen zusammen ziehe. Jenes sey das subtilste Wesen, welches seine Stralen vom Centro zur Peripherie werfe; dieses aber, oder der aër, sey ein Bläschen, so sich von der Peripherie zum Centro bewege. Das erste nennet er öfters particulam radiantem, auch nur particulam; das andere aber bullulam aëream, oder nur schlechterdings bullulam. Auf die Elemente folgen die principia secunda intelligibilia animantia, oder der Geist. Nach diesen erkläret er die principia sensibilia, oder diejenigen, so in die Sinne fielen, da die erstern die Sinne überstiegen. Wider diese Einrichtung der Physic ist Verschiedenes erinnert worden, und können desfalls die obiectiones, so nebst seiner Antwort 1717. 4. heraus gekommen, gelesen werden. Außer dem sind noch andere in den neuern Zeiten gewesen, welche vor sich gewisse Principien in der Physic erwählt haben. Bernhardinus Telesius hat einen commentarium de rerum natura iuxta principia propria geschrieben und darinnen das Feuer und die Erde zum Grunde geleget, welches auch schon Parmenides soll gethan haben. Franciscus Patricius behielt diese Principia des Telesii, und sezte noch hinzu das Licht, das Spatium und das Flüßige, oder fluorem. Hieronymus Cardanus hat zwar kein völliges physisches System geschrieben, und sich vielmehr in besondern Materien aufgehalten; man siehet aber aus seinen Büchern de subtilitate ac varietate rerum, daß er die Luft, das Wasser und die Erde für Principien gehalten; das ignem sublunarem aber verlachet, welches auch schon vor ihm Laurentius Valla lib. 1. dialect. cap. 11. gethan. David Gorläus hat exercitationes philosophicas, Leyden 1620. geschrieben, worinnen er die formas substantiales der peripatetischen Philosophen verwirft, nur zwey Elemente, die Erde und das Wasser, annimmt, das Feuer unter die Accidentien rechnet, und den Himmel für nichts anders, als eine ausgespannte Luft hält. Kenelmus Digbäus hat in demonstratione immortalitatis animae rationalis die rarefactionem und condensationem, als Principien mit Roberto Fluddio erkannt, andere zu geschweigen, davon man mit mehrern nachlesen kann, sonderlich was die Meynungen der ältern deswegen betrift, Pererium de communibus omnium rerum natural. principiis et affectionibus, Cölln 1595. Burnet in archaeologiis philosophicis, Gassendum in syntagmate philosophico, Morhof. in polyhist. physico part. 1. Paschium de inuentis nou-antiquis pag. 66. sqq. Teichmeyer in element. philos. naturalis experimentalis part. 1. cap. 2. Zu Paris sind 1725. heraus gekommen les principes de la nature suivant les opinions des anciens philosophes, avec un abregé de leurs sentimens sur la composition des corps, ou l'on fait voir, que toutes leurs opinions sur ces principes,

pes, peuvent se réduire aux deux sectes, des atomistes et des académiciens, davon man einen Auszug in dem journal des sçavans 1726. octobr. p. 162. findet.

Uebrigens siehet man aus dem wenigen, so wir angeführet, daß man fast durchgehends mit der Physic mathematisch und mechanisch umgegangen, und viele, die gesucht besondere Principien zu haben, von andern mehr in Nebendingen, als in der Hauptsache selbst sich unterschieden. Diejenigen, so zwey allgemeine Gründe, ein thuendes und ein leidendes, oder den Geist und die Materie annehmen, haben zwar mehr, als einen Einwurf hören müssen; doch hat man bey den Mechanicis und ihren Vorstellungen mehr Schwierigkeit gefunden. Morhof erinnert in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. I. cap. 18. daß die Philosophen in Ansehung der unterschiedenen Principien sich in zwey Classen getheilet, indem einige den Sinnen, etliche aber der Vernunft und den Abstractionen gefolget. Eine Materie muß zum Grunde liegen, welches auch alle zugeben, und für sich klar und deutlich ist. Was aber das unmittelbare Principium sey, von welchem ein jeder Körper seine Gestalt, Eigenschaften, Bewegung und Wirkung bekomme, darinnen findet man einen Unterschied. Dieses nennet man die Formen der natürlichen Dinge, dadurch sie unter sich selbst unterschieden werden. Die lateinischen Ausleger des Aristotelis und die scholastischen Philosophen sehen die Form vor eine Substanz an, als wären zweyerley Formen, immaterielle und materielle. Jene legen sie dem Menschen bey, und verstehen dadurch nichts anders, als die Seele, welche gleich von dem Augenblicke der Empfängniß den menschlichen Leib bilde, bewege und belebe; diese aber eignen sie den Thieren, Blumen, Pflanzen, Mineralien u. s. w. zu, und glauben, daß ein jedes Geschöpf bey seiner Fortpflanzung auch seine Form mitgetheilt bekomme, welche dasselbe in gehöriger Art bilde, ordne, und eine Ursache aller Eigenschaften und Wirkungen sey. In diese Classe gehören auch die, so anstatt der Form die Natur, als ein wirkendes Principium angeben, und ihr alles dasjenige zuschreiben, was jene der Form beylegen. Es finden sich häufig solche Redensarten der Scholasticorum, so dahin zielen, z. E. daß die Natur wunderbarlich und sehr weislich handele in Hervorbringung ihrer Werke; daß Gott und die Natur nichts vergebens oder umsonst verrichten; daß die Werke der Natur eines verständigen Wesens; daß die Natur vor allen leeren Raum einen Abscheu trage, ja denselben fürchte und fliehe. So kommen auch die Medici mit der Natur herbey, wenn sie unter andern zu sagen pflegen: die Natur habe sich bey den Kranken geholfen; die Natur habe die Krankheit durch den Schweiß, Harn, Stulgang, Speichel weggeschafft. Andere wenden sich zur Vollkommenheit der Materie, und glauben, daß alle Bildung, Bewegung und Eigenschaften der Körper aus der besondern Disposition und Gestalt können hergeleitet werden, wohin die meisten Schüler des Cartesii gehören, die sich auf ihre allersubtilste Materie des ersten Elements berufen. Noch andere rühmen auch eine große Vollkommenheit der Materie; weil sie aber selbige allein nicht hinlänglich befunden, alle Eigenschaften der Körper daher zu erklären, so nehmen sie Gott, als einen unmittelbaren Urheber solcher Bewegung, mit zu Hülfe, wie Sturm gethan hat, s. Scheuchzer in der Naturwissenschaft, part. I. cap. 4. §. 13. sqq. Es sind auch welche, so die Materie nicht vor leidend angesehen; sondern ihr eine wirkende Kraft beygeleget, durch welche sie sich selbst bilde, bewege, und auch wirke. Endlich setzen einige einen gewissen Naturgeist, der von solcher Vollkommenheit und Vermögen sey, daß er alle körperliche Dinge bewege, ausbreite, bilde, und in einem jeden nach gehöriger Art alle Wirkungen verrichte. Dahin gehören so wohl unterschiedene alte, als neue Philosophen, und von den letztern insonderheit Henr. Morus, welcher eine gewisse über die Materie herrschende Ursache, oder principium hylarchicum setzet, und Joh. Rajus in seinem Buche the wisdom of God manifested in the works of creation erkennt, nebst der Materie und Gott eine andere alles gestaltende Ursach, (naturam plasticam,) deren sich Gott zu natürlichen Wirkungen bediene, wie der Engel in den Werken seiner Vorsehung. Die Helmontianer und Paracelsisten rühmen ihren archeum, davon am gehörigen Orte gehandelt worden. Was nun die erstere Meynung anlangt, so ist schon kurz vorher die Lehre von den Formen der Aristotelicorum untersucht worden. Den Cartesianern hat man vorgeworfen, daß aus den unterschiedenen Figuren die Wirkungen nicht könnten hergeleitet werden, weil man keiner Substanz, so die Materie dirigire, gedächte. Soll die Bewegung die Direction verrichten, dieses aber ohne eine Wirkung nicht geschehen kann, und alles, was wirket, eine Substanz ist, so muß die Bewegung eine Substanz seyn, welches höchst ungereimt wäre. Die Meynung, daß Gott unmittelbar die besondere Bewegungen wirke, hat dieses Bedenkliche bey sich, daß Gott so sehr und so nothwendig an die Materie geknüpft wird, und eine Ursache mancherley Unvollkommenheiten werden müßte. Wider die Meynung, daß die

die Materie die Kraft, sich selbst zu bewegen, habe, pflegt man zwar einzuwenden, daß man nicht sagen könnte, worin nen diese Kraft bestehen sollte, ob es eine eigene Substanz, oder eine Eigenschaft der Materie wäre? welches sich aber dadurch hebet, wenn man nur selbstständige Principien annimmt, die Gott mit einer gewissen Bewegungskraft begabet. Die Lehre vom Weltgeiste wird von vielen für bequem gehalten, aus allen Schwierigkeiten zu kommen, nur wollen andere erwiesen haben, daß Gott einen solchen Geist erschaffen. Aus solchen Ursachen nun muß ein Physicus die Wirkungen in der Natur herleiten. Man setzt zwar insgemein viererley Ursachen der natürlichen Dinge, welche man in die innere und äussere theilet. Zu jenen rechnet man die Materie und die Form; zu diesen aber die wirkende Ursach und die Endursach. Durch jene, oder wirkende Ursach kann man entweder die allgemeine und allererste wirkende Ursach verstehen, so Gott, der alles erschaffen; oder die nächst wirkenden Ursachen, woher die unterschiedliche Wirkungen der natürlichen Körper, nachdem alles erschaffen, herrühren, so einige lieber die Form nennen, davon kurz vorher gehandelt worden. Ob man sich um die Endzwecke der natürlichen Dinge bekümmern müsse, und ob es nicht vielmehr eine Verwegenheit sey, die von Gott der Schöpfung vorgesetzte Endursache zu untersuchen, und wie weit hierinnen unsere Erkenntniß gehe? davon haben wir oben in dem Artikel vom Fine was erinnert.

Was endlich den Endzweck der Physic betrift, warum solche gelehrt und erlernet wird, so ist solcher theils die Klugheit in Ansehung der natürlichen Dinge, theils die wahre Erkenntniß Gottes und göttlicher Sachen, daß man sich vor dem Aberglauben und der Atheisterey in acht nehme. Die Klugheit in Ansehung der natürlichen Dinge, solche zu unserm wahren Nutzen anzuwenden, ist entweder eine allgemeine, oder besondere: jene geht alle Menschen an und besteht in der Diätsklugheit, da wir nach erlangter Erkenntniß unserer Natur und der äusserlichen Dinge, so fern sie eine Relation mit unserm Leib haben, urtheilen, was denselben erhalte, und was ihn schwäche, oder verderbe, damit wir uns jenes bedienen; dieses aber meiden können. Diese Klugheit kommt daher auf zwey Stücke an: erstlich auf die Erkenntniß unserer Natur, daß wir das Wesen und die Beschaffenheit nicht nur unserer Seelen, die fest mit dem Leibe verknüpft ist; sondern auch unsers Leibes, vornemlich das Temperament des Geblüts erkennen müssen; hernach auf die Erkenntniß der äusserlichen Dinge, so unsere Constitution afficiren können, und da gehöret hin die Erkenntniß der Luft und deren Veränderung, so fern sie kalt, warm, windig, regenhaftig ist, ingleichen derjenigen Sachen, die uns zu unserer Speise und unserm Trank dienen. Die besondere Klugheit mit natürlichen Dingen umzugehen, gehöret für die Medicos, so fern sie die Krankheiten zu heilen haben. Nebst diesem dient die wahre Physic zu einer Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge, damit man dem Aberglauben so wohl als der Atheisterey begegnen kann. Ein Abergläubischer hält eine natürliche Sache vor was übernatürliches, und läßt sich insonderheit durch allerhand Betrügereyen und falsche Wunder hinter das Licht führen, welche Einbildungen aus einer gründlichen Physic kräftig zu widerlegen sind, wenn man weiset, wie eine Sache ganz natürlich zugehe, die man als eine übernatürliche Sache ansiehet. Sagt ein Atheist, es sey kein Gott und die Welt sey von sich selbst; so kann man ihm aus der Beschaffenheit der natürlichen Dinge das Gegentheil auf das deutlichste weisen und den Schluß machen, es müsse ein höhers Wesen seyn, das alles so geordnet. Cicero lib. I. de finibus schreibt; omnium rerum natura cognita leuamur superstitione: liberamur mortis metu; non conturbamur ignoratione rerum: e qua ipsa horribiles saepe existunt formidines, denique etiam morati melius erimus. Aus diesen angegebenen Absichten der Physic ist leicht zu schließen, wie sie eine der nützlichsten Wissenschaften. Der Nutzen ist entweder ein allgemeiner, da alle und jede daraus die nützlichsten Lehren von der Erhaltung ihrer Gesundheit, und von der Verwahrung für den Aberglauben und der Atheisterey haben können; oder ein besonderer, so fern er sich sonderlich in die andern gelehrten Wissenschaften ausbreitet. In der Philosophie braucht man die Physic bey der Logik, welche die Lehre von der Erkenntniß des wahren und falschen in sich fasset. Denn da alle gelehrte Wahrheit abstractivisch; alle Abstractiones aber sich auf die Concreta und in die Sinne fallende Dinge gründen, welche entweder natürliche, oder moralische Sachen sind, so ist daher leicht zu schließen, wie nützlich einem die Physic in der Logik seyn könne. In der Moral ist sie auch brauchbar, weil wir den Willen Gottes aus der Natur durch die gesunde Vernunft erkennen müssen. Ein Theologus erkennt hier das Reich der Natur, welches ihm in vielen Sachen ein großes Licht giebt. Ein Medicus kann dieser Disciplin nicht entbehren, so lange die Medicin nichts anders, als eine applicirte Physic ist, und je grösser seine Erkenntniß in physischen Sachen, je klüger wird er sich als ein Medicus auf-

aufführen. Den Nutzen dieser edlen Wissenschaft hat **Robert Boyle** in besondern exercitationibus de vtilitate philosophiae naturalis gewiesen; doch soll er nach **Morhofs** Urtheil in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 1. cap. 1. §. 7. große Leichtgläubigkeit haben sehen lassen. **Tschirnhaus** kommt in seiner medicina mentis part. 3. pag. 280. sqq. auch auf einen Discours von dem Nutzen der Physic, und **Clerc** hat seinen philosophischen Werken eine coronidem de vtilitate physicae beygefügt; von **Andala** aber haben wir eine Oration de praestantia, vtilitate et iucunditate physices, welche seinen exercitat. academicis in philosophiam primam et naturalem vorgesetzet ist.

Nunmehro fragt sichs: **wie die Lehre der Physic einzutheilen?** da denn die Hauptfrage vorkommt: **ob man von allgemeinen Anmerkungen anfangen und zu den besondern schreiten? oder von den besondern zu den allgemeinen kommen soll?** In der Erkenntniß der natürlichen Dinge fängt man vom besondern an, das ist man erkennt die besondere natürlichen Phänomena und Wirkungen, und kommt auf die Ursachen, folglich auf die allgemeine Anmerkungen. Ob man aber nach eben dieser Methode, wie man die Sache erkannt, diese Lehre andern vortragen soll? dieses ist nun eine neue Frage, welche man füglich entscheiden kann, wenn man die Methode entweder in Ansehung der Sachen, oder der Lernenden betrachtet, und in Ansehung jener die natürliche; dieser aber eine willkührliche Methode erwählet. Sehen wir die Sachen an und vor sich an, so in der Physic vorkommen, so geht man mit denselben gelehrt um, das ist, man zeigt, physische Wahrheiten, weswegen die synthetische Methode die beste, daß man erstlich die Principien, hernach die besondern Körper untersuchet. Auf solche Weise ließ sich die Physic auf das bequemste in einen allgemeinen und besondern Theil abtheilen, daß im erstern von den Principiis überhaupt; im andern aber von den natürlichen Körpern insonderheit gehandelt werde. Wolte man aber bey der Methode ein Absehen auf den Zustand der Leser, oder Zuhörer haben, als könnten selbige diese Wissenschaft leichter begreifen, wenn man von besondern Anmerkungen anfienge, und sich dahero einer willkührlichen Methode bediente, würde wohl niemand daran hinderlich seyn, wie unter andern **Buddeus** und **Clericus** ihre Physiken auf diese Art eingerichtet, und **Thomasius** in cautelis circa praecognita iurisprudent. cap. 13. §. 51. not. e. solche Methode billiget. Nach dieser Methode ist der erste Theil historisch; der andere dogmatisch. Zuletzt ist noch zu zeigen: **wie die Physic mit Nutzen zu studieren?** zur Vorbereitung lasse man sich die Erkenntniß der wahren Logik anbefohlen seyn, worinnen sonderlich die Lehre von der Wahrscheinlichkeit und der Möglichkeit gründlich fürgetragen wird. Denn bereitet sich ein solcher künftiger Physicus, so wird er, wenn er das Werk selbst angreift, befinden, wie fest die Aristotelische, Cartesianische, Gassendische, Chymische, Mosaische Physic gegründet, und ob man den Unterschied zwischen der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit beobachtet, und nicht oftmals pure lautere Erdichtungen für Wahrheiten ausgegeben. Er wird leichter sehen, daß die Physic eine Lehre der Wahrscheinlichkeit, daß man darinnen selbständige Principien annehmen müsse, daß man die Art und Weise der Wirkungen in der Natur niemals zeigen könne, daß die Experimenten die bereits erkannten Wahrheiten zwar erläutern; aber nicht dazu dienen, daß man verborgene und unerkannte Wahrheiten erfinden wolle. Nebst dem nimmt er andere Mittel vor sich und lieset physische Bücher. Das beste Buch ist das Buch der Natur, darinnen ein Liebhaber der Physic stets studieren und sich eine physische Erfahrung erwerben muß, dadurch er theils die bisher erkannte Wahrheiten erkennet; theils die bereits schon erkannten Wahrheiten entweder weiter bestärket; oder dieselben einschränkt, ausdehnet und ändert. Will er physische Schriften lesen, so hat er nicht nöthig, sich mit der aristotelisch-scholastischen Physic zu vermengen. Die Cartesianische und Gassendische dienen wenigstens dazu, daß sie beyde der Aristotelischen ihre Fehler zeigen, dahero man des **Cartesii** Schriften, sonderlich die principia philosophiae, oder die hieher gehörige Bücher von **Regis, le Grand, Clauberg, Rohault, Andala**, so Cartesianer sind, ingleichen des **Gassendi** Werke, oder des **Bernier** abregé de la philosophie de Mr. Gassendi lesen kann. Doch was den letztern anlangt, so sind dabey seine doutes sur quelques uns de principaux chapitres de son abregé de la philosophie de Gassendi zu nehmen, weil er darinnen von dem **Gassendo** in der Lehre vom Raum, Ort und Bewegung abweicht. Will jemand **Rüdigers** Principien in seiner physica diuina nicht annehmen, so lese er dieses Werk wenigstens, wenn er die Cartesianische und Gassendische Physic untersuchen will. Trägt jemand Belieben, die Schriftphysicos zu kennen, so gehe er die Schriften des **Joh. Amos Commenii, Joh. Bayers** und anderer durch und bey dem **Dickinson** in physica veteri et vera findet er, wie er die mosaische Historie der Schöpfung aus den atomistischen Grundsätzen erkläret; in der chymischen Physic aber können Be-

cher und Helmontius ihre Dienste thun. Von den Eclecticis sind bekannt Senguerd de Stair, Newton, Keil, Hartsoecker, Muys, Clerc, Sturm, Buddeus, Leibnitz, Christ. Thomasius. Es darf auch die natürliche Historie nicht aus den Augen gesetzt werden, als wohin die Historie der Geister und ihrer Erscheinungen, der himmlischen so wohl, als auf dem Erdboden verhandenen Körper, der Thiere, Kräuter, Mineralien gehöret. Was von den Experimentalkollegiis der Physic zu halten, solches ist unter einem besondern Artikel gezeigt worden. Tschirnhaus hat heraus gegeben: gründliche Anleitung zu nützlichen Wissenschaften, sonderlich zu der Mathesis und Physic, davon die andere Edition 1708. vermehrt herausgekommen. Joh. Henrich Müller hat zu Altdorff 1706. eine Oration de vtilissima physicae tractatione drucken lassen. [Die Schriften in der Physic oder Naturlehre außer denen von Hrn. Verfasser angeführten, welche anmerkungswerth, sind folgende: Dan. Sennert philosophia naturalis. Wittenb. 1618. 4. Ebendesselben, epitome naturalis scientiae. Amstel. 1651. 12. Casp. Schott physica curiosa. Herbip. 1667. 4. Wolferd Senguerd philosophia naturalis. Lugd. bat. 1685. 4. Sturm physica electiua siue hypothetica. Norimb. 1697 - 1722. 4. Tom. I. II. Ebend. collegium curiosum. Norimb. 1701. 4. Jo. Keil introductio ad veram physicam. Oxon. 1700. 8. London 1719. 8. Wyer. Wilh. Muys elementa physices methodo mathematica demonstrata, Amstel. 1711. 4. Physices elementa mathematica experimentalis confirmata auctore Wilh. Jac. S' Gravesande. Leid. 1719. 4. vermehrt Leid. 1742. gr. 4. T. I. II. Jo. Melch. Verdries conspectus philosophiae naturalis. Giess. 1720. 8. Petr. van Musschenbröck elementa physices. Lugd. bat. 1734. 8. Ebend. introductio ad philosophiam naturalem Lugd. bat. 1762. gr. 4. Tom. I. II. Georg Erh. Hamberger elementa physices. Ien. 1735. 8. ist mehrmals aufgelegt worden. Sam. Christ. Hollmann tomus II. introductionis in vniuersam philosophiam, qui physicam complectitur. Gött. 1737. 8. Ebend. philosophiae naturalis primae lineae. Gött. 1749. 8. Georg Bernh. Bülfinger elementa physices. Lips. 1742. 8. Georg Wolfg. Kraft praelectiones in physicam theoreticam. Tub. 1750. 8. T. I. II. III. Andr. Gordon physicae experimentalis elementa. Erford. 1751. 8. T. I. II. Jos. Khell physica ex recensionum obseruationibus Vienn. 1751. 4. T. I. II. Rog. Jos. Boscowich philosophiae naturalis theoria redacta ad vnicam legem. Vindob. 1759. 4. Melch. Christ. Hanov. philosophia naturalis. Hal. 1763. 4 Traité de physique par Jacqu. Rohault à Paris 1673. 12. T. I. II. nach der Ausgabe des Sam. Clark Lond. 1711. 8. 1729. 8. T. I. II. Elemens de la philosophie de Newton par Mr. de Voltaire. à Amst. 1738. gr. 8. Institutions de physique, à Amst. 1741. 8. Leçons de physique experimentale par Mr. l'Abbé Nollet, à Paris 1743. gr. 12. Tom. I - VI. Man hat es auch Deutsch. Erfurth 1749- 1764. 8. L'art des experiences, par. Mr. l'Abbé Nollet à Paris 1770. gr. 12. T. I. II. III. ist auch Deutsch unter dem Titel: Nollets Kunst physicalische Versuche anzustellen, zu Leipzig 1771. 8. herausgekommen. Lettres a une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique & de philososophie, à Mitau. 1770. 8. ist auch Deutsch zu haben, unter dem Titel: Briefe an eine deutsche Prinzessinn über verschiedene Gegenstände aus der Physic und Philosophie. Leipz. 1769. gr. 8. erster und zweyter Theil. Der berühmte Euler ist der Verfasser. Leçons de physique experimentale par. Mr. Sigaud de la Fond, à Paris 1767. 12. Tom. I. II. Course of mechanical experiments by Francis Hawksbee. Lond. 1709. 4. Bern. van Nieuwentyt regt gebruyk des Weereld, beschouwinge, Amst. 1716. 4. Man hat es auch Deutsch unter dem Titel: rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Johann Andreas Segner. Jena 1747. 4. Course of experimental philosophy by John Theoph. Desaguliers. Lond. 1717. 4. 1745. 4. Vol. I. II. Christ. Wolff nützliche Versuche zu genauerer Kenntniß der Natur und Kunst. Halle 1721 - 1723. 8. 1 - 3 Theil wie auch dessen vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur. Halle 1723. 8. Ebend. vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge Halle 1724. 8. Nicht weniger dessen vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile in den Menschen, Thieren und Pflanzen. Halle 1725. 8. Joh. Andr. Segner Einleitung in die Naturlehre. Gött. 1746. 1770. 8. Christ. Aug. Crusius, Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich nachzudenken. Leipz. 1774. 8. Johann Gottl. Krüger Naturlehre. Halle 1750. 8. Joh. Pet. Eberhard erste Gründe der Naturlehre. Halle 1752. 1767. 8. Ebend. Sammlung der ausgemachten Wahrheiten in der Naturlehre. Halle 1755. 8. Joh. Heinr. Winkler Anfangsgründe der Physic. Leipz. 1753. 1754. 1774. 8. Jak. Friedr. Maler Physic oder Naturlehre. Carlsr. 1767. 8. Joh. Christ. Polyc. Erxleben Anfangsgründe der Naturlehre. Gotting und Gotha 1772. 8. Dieses Buch haben wir besonders wegen der

Schriften

Schriften bey physischen Materien als sehr schätzbar gefunden. Laurenz. Joh. Dan. Succow Entwurf einer Naturlehre. Jena 1761. gr. 8. Wie auch dessen Briefe an das schöne Geschlecht über verschiedene Gegenstände aus dem Reiche der Natur. Jena 1770. 1771. T. I. II. III. gr. 8. Diese zwey letztern Schriften und Krügers Naturlehre sind vorzüglich wegen ihrer Deutlichkeit zu empfehlen. Es ist auch vor kurzen D. Adolph Albrecht Hambergers allgemeine experimental Naturlehre auf eigene Erfahrung und Vernunftschlüsse gegründet, Erster Theil mit Kupfern, Jena 1774. in 8. heraus gekommen. Man findet in dieser Schrift verschiedene Gedanken, welche sich von andern Naturlehrern unterscheiden. Außer diesen sind noch viele Bücher zu gebrauchen, welche einzelne Stücke der Physic abgehandelt und mit andern Materien vermischt haben. Unter der großen Menge derselben bemerke ich nur folgende: Kratzensteins physicalische Briefe. Rob. Hook'es posthumous works, published by Rich. Waller. Lond. 1705. fol. Philosophical experiments and observations by Rob. Hooke, published by Will. Derham. Lond. 1726. 8. Christ. Hugen opera varia, cura. Wilh. Jac. S' Gravesande. Lugd. bat. 1724. 4. T. I. II. und dessen übrige Werke. Amstel. 1728. 4. T. I. II. Petr. van Musschenbröck, physicae experimentalis et geometricae dissertationes. Lugd. bat. 1729. 4. Jo. Bernoulli opera omnia. Lauf. et Genev. 1742. 4. T. I - IV. Jac. Bernoulli opera. Genev. 1744. 4. T. I. II. Leon. Euler opuscula varii argumenti Berol. 1746. 1750. 1751. 4. T. I. II. III. Oeuvres de Mr. Mariotte à Leide. 1717. 4. T. I. II. An account of Sir Isaac Newtons philosophical discoveries, by Colin Maclaurin. Lond. 1748. 4. Oeuvres de Maupertuis nouv. edit. corrigée et augmentée. à Lyon. 1756. 8. T. I - IV. Sam. Christ. Hollmann commentationum in reg. scient. societate recensitarum sylloge. Gött. 1762. 4. Gothofr. Wilh. Leibnitz opera omnia, collecta studio Ludov. Dutens Genev. 1768. 4. T. I - VI. Abr. Gotth. Kästner dissertationes mathematicae et physicae. Altenb. 1771. 4. Georg Christ. Silberschlag ausgesuchte closterbergische Versuche in der Naturlehre und Mathematik. Berlin 1768. 8. Ein vortrefliches Buch ist Karl Bonnets Betrachtung über die Natur von J. D. Titius übersetzt, wobey in der zweyten Auflage 1772. die Zusätze der italienischen Uebersetzung des Abt Spallanzani zu den Anmerkungen des Prof. Titius hinzu gekommen sind. Auch sind die Schriften von der kaiserlichen Akademie der Naturforscher wichtig, (wohin gehören Miscellanea curiosa, seu Ephemerides medico-physicae academiae naturae curiosorum. Norimb. 1670-1706. 4. Decur. I. II. III. Ephemerides academiae caesareae naturae curiosorum, siue obseruationes medico-physicae 1712-1722. Centur. I-X. Acta physico-medica academiae caesareae Leopoldino-carolinae naturae curiosorum. 1727-1754. Vol. I-X. Noua acta physico-medica academiae caesareae Leopoldino-carolinae naturae curiosorum. T. I. Norimb. 1757. 4. Medicinisch = chirurgisch = anatomisch = chymisch = und botanische Abhandlungen der kaiserlichen Akademie der Naturforscher. Nürnb. 1755. 4. I Theil. Die beyden letzten Schriften werden fortgesetzet. Wilh. Andreas Kellner index rerum memorabilium in decuriis et centuriis ephemeridum academiae naturae curiosorum. Norimb. 1739. 4. Academiae Leopoldino-carolinae nat. curios. historia conscripta ab eiusdem praeside Andr. El. Büchner. Hal. 1756. gr. 4. Nicht weniger müssen die Schriften der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London bemerket werden. Dahin gehören: Philosophical transactions: giving some account of the present undertakings, studies and labours of the ingenious in many considerable parts of the world. Vol. I. for. the year 1665. and 1666. Lond. 4. mit den Fortsetzungen. Ferner The philosophical transactions to the year 1700, abridg'd and dispos'd under general heads, by John Lowthrop. Lond. 1701. 4. Vol. I - III. to the year 1720. by Benj. Motte Lond. 1721. 4. Vol. I. II. to the year 1732. by Reid and John Gray. Lond. 1723. 4. wie auch The history of the royal society by Thom. Sprat. Lond. 1687. 4. The history of the royal society in Lond. etc. by Thom. Birch. London 1756. f. gr. 4. Vol. I-IV. Die Schriften der königlichen Akademie zu Paris sind: Histoire de l'academie royales des sciences, depuis 1666. jusqu' à 1699. à Paris 1733. f. f. gr. 4. Tom. I-X. Histoire de l'Academie royal des sciences, année 1699, avec les memoires, à Paris 1702. 4. nebst den Fortsetzungen. Der königlichen Akademie der Wissenschaften in Paris physische Abhandlungen übersetzt von Wolfg. Balth. Adolph von Steinwehr. I Band Bresl. 1748. gr. 8. Der konigl. Akademie der Wissenschaften in Paris anatomisch = chymisch = und botanische Abhandlungen, übersetzt von ebendems. I Band Bresl. 1749. gr. 8. Recueil des pieces qui ont remporté le prix de l'academie roy. des sciences. T. I. à Paris 1732. 4. mit den Forts. Memoires de mathematique et physique presentés à l'academie roy. des sciences. T. I. à Paris 1750. 4. mit den Forts. Auserlesene Abhandlungen, welche an die königliche Akademie der Wissenschaften eingesendet wor-

worden, ins Deutsche übersetzt von Ferd. Wilh. Beer. Leipz. 1752. gr. 8. Jo. Bapt. Duhamel historia academiae regiae scientiarum. Paris 1698. und vermehrter 1701. 4. Die Schriften der Akademie der Wissenschaften zu Berlin sind: Miscellanea berolinensia ad incrementum scientiarum ex scriptis societatis regiae scientiarum exhibitis edita. Berol. 1710-1743. 4. Vol. I-VII. Histoire de l'academie royal des sciences et des belles lettres de Berlin, année 1745, avec les memoires a Berlin 1746. 4. mit den Forts. Von der Kaiserl. Akademie der Wissens. zu Petersburg sind zu bemerken: commentarii academiae scientiarum imperialis petropolitanae, Petrop. 1726-1752. T. I-XIV. gr. 4. Noui commentarii acad. scient. imp. petrop. ad annum 1747 et seqq. T. I. 1750. gr. 4. mit den Forts. Die Königl. Akad. der Wissens. zu Stockholm hat herausgegeben. Kongl. Vetenskaps academiens handlingar, for ar 1739. 1740. Stockh. 1740. gr. 8. mit der Forts. Vom dritten Bande an ist durch Hrn. Hofr. Kästner übersetzt worden: der königl. schwed. Akad. der Wissens. Abhandlungen aus der Naturlehre, Haushaltungskunst und Mechanic. Hamb. 1749. gr. 8. Von der königl. Societät der Wissens. zu Turin haben wir Miscellanea philosophico-mathematica societatis priuatae Taurinensis. T. I. Taurin. 1759. 4. Melanges de philosophie et de mathematique de la societé roy. de Turin. T. II. a Turin 1761. 4. mit Forts. Von der königl. Soc. der Wissens. zu Göttingen: Commentarii societatis regiae scientiarum Goettingensis. Goetting. 1752-1755. T. I-IV. gr. 4. Commentarii noui soc. reg. sc. Goetting. T. I. ad ann. 1769. Goett. 1772. gr. 4. Von der großherzogl. Akad. del Cimento zu Florenz ist bekannt: Saggi di naturali esperienze fatte nell' academia del Cimento, Firenz. 1667. fol. Tentamina experimentorum naturalium captorum in academia del cimento, edidit. Petr. van Musschenbröck. Lugd. bat. 1731. 4. Von dem Bononischen Institut sind vorhanden: commentarii de bononiensi scientiarum et artium instituto atque academia, T. V. Bonon. 1731. gr. 4. imgleichen Atti dell' academia di Siena IV Vol. Siena 1761. und Memorie della Societa Colombaria Florentina 2 Vol. 4to Firenz. 1747. Von der königl. Soc. der Wissens. zu Upsala: Acta societatis regiae scientiarum vpsaliensis. Vpsal 1740-1750. Von der naturforschenden Gesellschaft zu Danzig: Versuche und Abhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Danzig. I Th. Danzig 1747. 4. mit Forts. Von der Baseler Gesellschaft: Acta heluetica physico-mathematico-botanico-medica. Vol. I. Bas. 1751. 4. mit Forts. Von der Edenburger Gesellschaft: Essays and observations physical and litterary, read before a society in Edinburgh and published by them, Vol. I. Edinb. 1754. gr. 8. mit Forts. Von der naturforschenden Gesellschaft in Zürich: Abhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Zürich. 1ster Band, Zürich 1761. 8. mit Forts. Der Churfürstl. Maynzischen Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurth acta academiae electoralis moguntinae scientiarum vtilium quae Erfordiae est. T. I. Erford. et Goth. 1757. 8. mit Forts. Der berühmte Abr. Gotth. Kästner hat auch der holländischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Harlem Abhandlungen übersetzet. Altenb. 1758. 8. Auch hat man Abhandlungen der Churfürstl. Bayerischen Akad. der Wissens. 1ster B. München 1763. 4. mit Forts. und Historiam et commentationes academiae electoralis scientiarum et elegantiorum litterarum Theodoro-palatinae. T. I. Manhem. 1766. gr. 4. mit Forts. Die Gesellschaft der Wissens. zu Drontheim hat auch verschiedene gesammelte Schriften herausgegeben, die aber mehrentheils in die Naturgeschichte einschlagen. Endlich sind die wichtigen Journale bey der Physic nicht außer Acht zu lassen, z. E. das Iournal des savans, à Paris 1665 ff. Die acta erud. lipsiensia. Lips. 1682 ff. zu Nürnberg sind 15 Bände vom Jahr 1731-1745. in 4. unter den Tittel: commercium litterarium noribergense ad rei medicae et scientiae naturalis incrementum institutum, herausgekommen. Das alte und neue Hamburgische Magazin; die physicalischen Belustigungen, die zu Berlin herausgekommen; die neuen physicalischen Belustigungen zu Prag; das allgemeine Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften; das Dresdnische Magazin; das alte und neue Bremische, Berlinische und Stralsundische Magazin können alle mit großen Vortheil gebraucht werden. Der Naturforscher, welcher unter der Direction des ältern Hrn. Hofr. Walchs zu Halle heraus kommt, ist auch vorzüglich zu bemerken. Uebrigens kann Jul. Bernh. von Rohr physical. Bibliothek, welche mit Kästners Zusätzen und Verbesserungen herausgegeben worden, Leipz. 1754. 8. verglichen werden. Sonst sind die Schriften unter dem Artikel: Naturgeschichte auch hierbey anmerkungswerth.]

Physiognomie,

Die Kunst, welche aus der äußerlichen Beschaffenheit der Gliedmaßen des Leibes eines Menschen dessen Natur und Gemüthsdisposition zu erkennen giebt. Man nimmt das Wort in weitern und engern Verstand: nach jenem beziehet sie sich auf alle Glieder des Leibes, und werden daher die Metoposcopie, welche mit der Stirne zu thun hat, die Chiromantie, so auf

auf die Linien in den Händen gerichtet, die Podoscopie, welche die Füße betrachtet, als gewisse Arten davon angesehen. Im engern Sinn aber gründet sie sich sonderlich auf das äußerliche Ansehen des Gesichts, auf desselben Farbe, Beschaffenheit und Gestalt der Augen, der Nase, des Mundes, der Aussprache, aus denen nachmals auf die innere Gemüthsdisposition geschlossen wird, daß z. E. feurige Augen ein herzhaftes und zorniges Gemüth; muntere und freye Augen ein gutes Gewissen; Augen die niedergeschlagen, ein höhnisches und tückisches Wesen; spitzige Nasen ein boshaftiges Gemüth und dergleichen anzeigeten. So haben auch einige dieses auf den Zustand des Leibes applicirt, welches die medicinische Physiognomie genennet wird, daß man durch dieselben die gegenwärtigen und künftigen Krankheiten erkenne, dieselbe abwende, oder wenigstens mindere; und dann auch, wie man den natürlichen und gewaltsamen Tod abnehmen soll, dahin des **Philipp Mayens** chiromantia et physiognomia medica gehören.

Es ist diese Kunst schon vor alters getrieben worden. Von dem **Aristotele** haben wir eine Schrift von der physiognomia, dergleichen auch **Polemon** und **Adamantius** verfertiget, von denen man **Fabricium** in biblioth. graeca lib. 3. cap. 6. lesen kann. Man findet auch bey den Alten verschiedene Zeugnisse davon, die **Voßius** in instit. orat. lib. 6. cap. 11. pag. 529. fleißig zusammen gelesen. Aus der heil. Schrift führt man die Worte aus dem Salomon **Prov.** cap. 30. v. 13. an: eine Art die ihre Augen hoch trägt, und ihre Augenlieder empor hält: cap. 6. v. 13. sagt er, ein loser Mensch winke mit den Augen; und aus dem Sirach cap. 19. v. 26. 27. man siehts einem wohl an, und ein Vernünftiger merket den Mann an seinen Gebehrden. Denn seine Kleidung, Lachen und Gang zeigen ihn an. Zu den neuern Zeiten sind verschiedene Bücher davon aufgesetzt worden. Denn wir haben unter andern **Elsholzii** anthropometriam, **Ottonis** anthropoſcopiam compendiariam, **Gratorolum** de praedicatione morum naturarumque hominum, **Helvetii** tractatum de physiognomia; Amsterdam 1676. absonderlich **Joh. Baptistam Portam** de physiognomia hominis, von welchen Schriften **Morhof** in polyhist. tom. 2. lib. 3. §. 4. **Lipenius** in biblioth. philos. p. 1165. **Bosius** de comparand. prud. ciuili §. 102. und **Paschius** de inventis nouantiquis cap. 7. §. 20. zu lesen sind.

Von dem Werthe dieser Kunst sind die Gedanken der Gelehrten unterschiedlich, indem einige viel; andere wenig darauf halten. Man mag die Sache nach ihrem Grund, oder nach der Erfahrung ansehen, so steht sie auf schwachen Füßen. Denn wenn sie einen Grund haben sollte, so müßten in allen Menschen alle, auch die kleinsten Theile des Leibes und insonderheit des Gesichts einerley Structur und Proportion unter einander haben; welches aber nicht ist, daher denn folget, daß wenn gleich zwey Menschen einerley Gemüthsart haben, doch wegen der unterschiedenen Structur ihrer Leiber ganz unterschiedene äußerliche Gestalten hervor kommen müssen. Wollte man also mit Grund hierinnen urtheilen, so wäre eine genaue Wissenschaft von der innern Structur der Muskeln des Gesichts nöthig, s. **Müllers Anmerkungen über Gracians Orac.** Max. 42. p. 296. Die Erfahrung ist auch nicht gleich, noch beständig hierinnen. Denn man findet zwar bey manchem etwas in seinem Gesicht von der Gemüthsbeschaffenheit; die hingegen bey dem andern nicht ist, wenn gleich eben die Merkmaale im Gesicht vorhanden. So viel ist wahr, daß man am Leibe eines Menschen Kennzeichen von seiner Gemüthsdisposition wahrnimmt; sie haben aber einen andern Grund. Denn die Gemüthsneigungen haben ihre besondere Affecten, und weil sich diese durch den Leib zu erkennen geben, so kann man daraus die Disposition des Gemüths sehen. Es geschieht auch, daß man sich nach dem Genie des Gemüths an gewisse äußerliche Bewegungen gewöhne, oder selbige annehme, in welchem Fall sie auch Kennzeichen abgeben können, worauf unter andern das Merkmaal beruhet, so man von dem Gang eines Menschen hernimmt. Man lese, was wir in der Dissertation de arte aliorum animos cognoscendi §. 8. pag. 36. sqq. davon schon angeführet haben. [Der sonst berühmte **Lavater** hält neuester Zeit gar viel auf die Physiognomie, und glaubt es sey jedes Härgen, Fältgen, Wärzgen significativ. Man sehe dessen Aussichten in die Ewigkeit, wie auch dessen Physiognomie, und meine Geschichte von den Seelen §. 11.]

Physiologie,

Wird von einigen als ein gleichgültiges Wort mit dem Worte Physic angesehen. Ordentlich aber verstehet man darunter die Anthropologie, oder die Lehre von des Menschen Natur, welche von der Gesundheit des Menschen handelt, und zeigt, worinnen solche bestehe, und was die Kennzeichen derselben sind. Sie macht den ersten Theil in der Medicin aus. [Wie die Anatomie die Lage, Größe, Gestalt, Verbindung und Beschaffenheit der Theile des animalischen Körpers zeigt, so, giebt die Physiologie den Gebrauch,

Nutzen

Nutzen und die Anwendung derselben und die daraus entspringenden mancherley Bewegungen theils fester, theils flüßiger Theile an, als worinnen eigentlich das Leben und in deren ordentlichen Verhältniß die Gesundheit bestehet. Des weltberühmten Hallers Physiologie oder Element. physiologiae corporis humani. Bernae 1765. von welcher auch anjetzo bereits verschiedene Bände ins Deutsche übersetzt worden, in 8. ist ein vor den Arzt und Philosophen höchstschätzbares Werk. Auch können Anfänger Joh. Gottl. Krügers zweyten Theil der Naturlehre, welcher die Physiologie enthält. Halle 1748. in 8. mit Nutzen lesen. Hambergers Physiologie in 4. und D. Joh. Aug. Unzers erste Gründe einer Physiologie sind auch sehr brauchbare Bücher.]

Planet,

Oder Irrstern, ist ein solcher Stern, oder großer, runder Weltkörper, der an sich selbst finster, und seine eigne und ganz ordentliche Bewegung von Abend gegen Morgen um die Erde, oder vielmehr um die Sonne hat, ob er gleich dem Schein nach, sehr unordentlich läuft, bisweilen gerade vor sich, bisweilen hinter sich gehet, auch zu mancher Zeit gar stille stehet. Heut zu Tage zählt man derselben sechzehn, welche man theilet in planetas primarios, oder Hauptplaneten, deren sechs sind, als Saturnus, Jupiter, Mars, die Erde, die Venus, und Merkurius, die allein um die Sonne von Abend gegen Morgen laufen, und in planetas secundarios, oder Nebenplaneten, deren zehn sind, der Mond um unsere Erde, vier kleine Planeten um den Jovem, und fünf dergleichen um den Saturnum, die zu gleicher Zeit um diese Hauptplaneten mit denselben um die Sonne bewegt werden. Andere pflegen sie in alte und neue abzutheilen. Der alten sind sieben, als die bekannten sechs Hauptplaneten mit einem Nebenplaneten, dem Mond; die übrigen neun Nebenplaneten sind die neue, welche erst zu den neuern Zeiten bekannt worden. Denn die vier Jovialische hat Simon Marius zuerst An. 1609. und kurz darauf Galiläus de Galiläis An. 1610. bald nach Erfindung der Tuborum, mit einem Holländischen Tubo von wenig Schuhen angemerket, die dieser letztere, zu Ehren seines Großherzogs Cosmi de Medices sidera Medicaea genennet. Einen, als den vierten in der Ordnung von den fünf Nebenplaneten des Saturni hat 1655. Hugenius, und die vier andern Caßini, und zwar den fünften 1671. den dritten 1672. und die zwey ersten, oder nächsten beym Saturno, 1684. entdecket, welchen er den Namen siderum Ludovicorum zu Ehren seines Königs gegeben. Der Ordnung nach steht Merkurius in dem nechsten und kleinsten Kreis bey der Sonne, nach welchem die Venus, die Erde mit ihrem Mond, der Mars, Jupiter mit vier, und Saturnus mit fünf Nebenplaneten stehen. Nach Keplers und anderer Astronomorum Anmerkungen geschieht die Bewegung dieser Planeten in Elliptischen oder oblangen Cirkellinien von Abend gegen Morgen nach Ordnung der zwölf Zeichen, so sonst der motus secundus, oder die andere Bewegung genennet wird, da denn auch zu gleicher Zeit aller Planeten Bewegung mit um ihr Centrum geschiehet, und also die tägliche Umdrehung unserer Erde um ihre axem den motum primum, oder die erste Bewegung verursachet; nach welcher es scheinet, als wenn sich der Himmel, mit allen Sternen, innerhalb 24. Stunden einmal herum drehete. Die Zeit, in welcher alle Planeten ihre besondern Kreise absolviren, ist nach ihrer verschiedenen Größe und Abstand von der Sonne unterschiedlich, wie in den besondern Artikeln von einem jeden Hauptplaneten angemerket worden. Es wird von einem jeden Planetenkreis die Sonnenstraße an zweyen Orten durchschnitten, welche man nodos nennet. Denn da ist nodus derjenige Punkt, in welchem die Straße eines Planeten die Sonnenstraße zu durchschneiden scheinet, und in der That durchschneiden würde, wenn solche Straßen von gleicher Größe wären. Diese Punkte sind nicht beständig; sondern verschieben sich nach und nach rückwerts, daß sie erst nach Verlauf gewisser Zeit an den vorigen Ort wieder eintreffen. Die Sonne stehet nicht vollkommen in dem Centro der planetischen Kreise; den Abstand des Centri der planetischen Kreise vom Centro der Sonne nennt man in der Astronomie die Eccentricität; und daher sind die Distanzen der Planeten von der Sonne nicht jederzeit einerley; sondern werden entweder immer größer, wenn sie von den periheliis zu den apheliis kommen; oder immer kleiner, wenn sie von den apheliis wieder zu den periheliis laufen. Die Linie, welche aus dem perihelio in das aphelium, durch den Mittelpunkt der Sonne gezogen wird, heißt linea apsidum. Die Bewegung der Planeten ist nicht allezeit gleich; sondern es gehen dieselben gegen ihre perihelia immer geschwinder; gegen die aphelia aber immer langsamer, welche Ungleichheit von der Sonne herkommt. Von des Villemont nouveau systême ou nouvelle explication du mouvement des planetes, so 1707. herausgekommen, lese man das journal des scavans 1707. septembr. p. 564. In Bernards nouvelles de la republique des lettres 1704. mart. p. 321. kommt für Hartsoekers raison naturelle du mouvement elliptique des planetes dans leurs orbes,

orbes. In Thümmigii meletematibus varii et rarioris argumenti p. 104. befindet sich eine Dissertation de propagatione luminis in systemate planetario. Die genauere Untersuchung dieser und andern Umstände gehöret eigentlich in die Astronomie, daher wir uns dabey nicht aufhalten, und nur noch eine Frage berühren wollen: ob alle Planeten wie die Erde von lebendigen Thieren bewohnt sind? In der Hauptsache, daß sie bewohnt wären, kommen sehr viele von den ältern und neuern überein; ob sie schon in einigen Nebenumständen von einander unterschieden sind, von denen wir vorher eine kurze historische Nachricht geben wollen, ehe wir zur Sache selbst kommen. Unter den alten heydnischen Philosophen sind ihrer viele auf diese Gedanken kommen, von denen Fabricius in bibliotheca graeca lib. 1. cap. 20. §. 8. 9. ein Verzeichniß gemacht, nebst dem man Gassendum in physica sect. 1. lib. 1. cap. 2. lesen kann. Der erste soll Orpheus gewesen seyn, welchem nicht nur Pythagoras mit seinen Anhängern gefolget; sondern es haben auch noch die meisten, als Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Aristarchus, Archelaus, Xenophanes, Democritus, Heraclitus, Leucippus, Epicurus, Plato, nebst mehrern solches statuiret. Von den Juden sind auch verschiedene sonderlich die Cabbalisten, auch andere von dieser Hypothesi nicht abgeneigt, wie aus Buxtorfs lexic. Talmud. p. 1620. und Wagenseils Sota p. 221. 1163. zu ersehen. Von den Kirchenlehrern rechnet man hieher den Origenem und Athanasium. Von jenem zeuget Hieronymus lib. 2. contra Rufin. daß er gelehrt mundos innumerabiles aeternis sibi seculis succedentes, welches aber auf die Stoische Lehre hinaus kommt, wie Thomasius de Stoica mundi exustione §. 17. angemerket, und in differt. 17. 18. 19 weiter ausgeführet, so eigentlich hieher nicht gehöret, wenn die Rede von den Inwohnern der Planeten ist. Von diesem führt man seine Worte lib. 1. contra gentes tom. 1. opp. p. 43. an, da er sagt, es folge nicht, weil ein Schöpfer sey, so sey auch nur eine Welt, indem Gott auch noch andere Welten habe erschaffen können, welche Worte gleichfalls noch nicht anzeigen, daß er geglaubet, die anderen Planeten wären eben so wie unsere Erde bewohnet. Bey dem Augustino in dem Buch: ad quod vult deum c. 77. wird diese Lehre als eine Ketzerey angesehen. In den mittlern Zeiten, da in den Schulen bloß die Aristotelische Philosophie bekannt war, hörte man davon nichts, bis Nicolaus Copernicus wieder Anlaß gegeben, der Sache nachzudenken, und genauer zu untersuchen, da denn ihrer sehr viel die vorige Meynung von neuen ergriffen, davon wir die vornehmsten durchgehen wollen. Es gehöret dahin Jordanus Brunus, welcher in seiner Schrift, de innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de vniuerso et mundis, die zugleich mit einer andern de monade, numero et figura, zu Frankfurt 1591. 8. herausgekommen, statuiret, daß die Erde ein Planete sey; daß alle Planeten ihre Innwohner hätten, daß der Sonnen und bewohnten Welten eine unzählbare Anzahl wäre, und daß die Welt unermeßlich sey und kein Ende habe. Man findet in Heumanns actis philosoph. part. 3. p. 501. und part. 5. p. 868. einen Auszug von diesen Büchern. Ausser diesen haben Tycho Brahe, Thomas Campanella, Gvilielmus Gilbertus, Cartesius, Keppler, Galiläus, und unter den neusten die grösten Mathematici und Philosophi, als Isaac Newton, Thomas Burnet, Whiston, Nicholson, Bälius, Lockius, nebst andern diese Meynung angenommen; ja Richard Bentley hat kein Bedenken getragen, selbige in den Predigten wider die Atheisten zu vertheidigen. Eine der vornehmsten Schriften, die hierüber herausgekommen, ist: Christiani Hugenii κοσμοθεωρος, siue de terris caelestibus earumque ornatu coniecturae, Haag 1698. welches Buch nicht nur 1704. wieder lateinisch gedruckt; sondern auch durch einen Namens Dufour ins Französische, wie nicht weniger ins Holländische, und durch Wurzelbauer ins deutsche unter dem Titel: Welt-betrachtende Muthmaßungen von den himmlischen Erdkugeln und deren Schmuck, übersetzet worden; der Autor aber, der ein Holländischer Mathematicus gewesen, ist schon 1695. mit Tode abgegangen. Dieser hat sich unter den neuern Mathematicis die größte Mühe gegeben, die Vielheit der bewohnten Welten scheinbar zu machen. Er erinnert zum Voraus sehr wohl, daß er von keiner Gewißheit rede, sondern daß die Sache nur auf eine Wahrscheinlichkeit beruhe. Weil er den grösten Beweis aus des Copernici Planetenordnung genommen, so erkläret er dieses Systema, und zeiget, wie die andern Planeten der Erden gleich wären, welches die Sache selbst sehr wahrscheinlich mache. Und weil aus den Pflanzen und Thieren die grosse Weisheit des Schöpfers hervorleuchte, so würden die Planeten unserer Erde an Schönheit viel nachgeben müssen, wenn sie so große Wüsteneyen wären. Er hält vor wahrscheinlich, daß die Gewächse und Thiere eben so aufgiengen, ernehret und fortgepflanzet würden, als wie bey uns, und daß es vernünftige Thiere in den Planeten gebe. Wollte

man die Größe solcher lebendigen Geschöpfe, die in den übrigen Planeten geboren würden, nach Beschaffenheit und Größe ihrer Weltkugeln abmessen, daß zum Exempel die Thiere in dem Jupiter und Saturnus zehn, oder funfzehnmal größer wären, als die unsrigen, so wäre dieses eben nichts ungereimtes. Weil die Vernunft dem Menschen fürnehmlich zu dem Ende gegeben sey, daß er sie in der Erkenntniß der Werke Gottes und allerhand Wissenschaften brauche, so behauptet der Autor, daß diese Innwohner der Planeten nicht allein die Gestirne betrachteten; sondern auch andere Wissenschaften trieben. Doch will er dieses von dem Mond und den Gefehrten der andern Planeten, die einerley Natur mit unserm Mond hätten, nicht behaupten, weil man keinen von solcher Art Planeten in der Nähe beschauen könne. Einen accuraten Auszug von diesem Buche findet man in den actis eruditor. 1698. p. 448. welcher in den aufgefangenen Briefen tom. 1. epist. 16. p. 129. in das Deutsche gebracht, und von Heumann den actis philos. part. 5. p. 908. einverleibet worden. Außer dem haben wir auch des Fontanelle dialogues sur la pluralité des mondes, die auch von dem Tschirnhausen in die deutsche Sprache unter dem Titel: Gespräch von mehr als einer Welt, übersetzet worden, Leipzig 1698. worauf Herr Gottsched 1726. eine neue deutsche Version mit Anmerkungen ediret. Anno 1711. kam heraus: pictura mundi, oder eigentliche Vorstellung des großen Weltgebäudes, bestehend in vielen Sonnen und bewohnten Weltkörpern oder Planeten, vernünftig geschlossen von Hareneo Geierbrand, welche Schrift 1713. unter dem Titel: maiestas macrocosmi mit Benennung des wahren Namens des Autores Andreas Ehrenberger gedruckt worden, und bald darauf noch einen andern Titel: curiose und wohlgegründete Gedanken von mehr als einer bewohnten Welt bekommen. Dieser Autor geht zwar darinnen von des Hugenii Vorgeben ab, daß er nicht mit demselben die Beschaffenheit der Einwohner in den Planeten so eigentlich bestimmen und ausrechnen will; er geht aber in seinen Muthmaßungen noch weiter, und leget auch der unzählbaren Menge der Fixsterne neue Planeten bey, welche mit Einwohnern angefüllet wären, und mit unserer Erde einige Verwandtschaft hätten. In dem ersten Theil führet er die Bewegungsgründe an, welche sehr wahrscheinlich machten, daß noch mehr Weltkugeln, als unsere bewohnte Erde zu finden seyn, welche folgende sind: 1) beziehet er sich auf den Unterschied der Fixsterne und Planeten, deren jene ihr eignes; diese aber nur ein entlehntes und von ihnen mitgetheiltes Licht besässen; wären nun alle Sterne bloß dazu erschaffen, daß sie ihr Licht die Menschen sollten genießen lassen, so könnte man keine einzige scheinbare Ursache dieses Unterschiedes finden; wären sie aber zu etwas anders, als zu bloßen Lichtern bestimmt, so könnte man aus denen in denselben befindlichen Bergen, Thälern und dergleichen, gar leicht auf einige Einwohner in denselben schließen, welches er hernach aus aller Planeten gleicher Beschaffenheit, gleichem Situ und Bewegung weiter darthut: 2) setzet er aus der Mathematicorum Zeugniß als gewiß voraus, daß wie die Erde bey Nacht von dem Mond und andern Planeten ein Licht überkomme, also auch im Gegentheile die Planeten von derjenigen Seite der Erde, auf welcher sie von der Sonne angeschienen werde, ein gleichmäßiges Licht genössen. Weil nun die Erde dieses Licht zum Nutzen ihrer Innwohner bedürftig wäre, so könnte man a pari schließen, daß die andern Planeten solches Licht auch vor ihre Einwohner erhielten: 3) sey Jupiter und Saturnus sehr viel größer, als die Erde, daher nicht zu glauben, daß Gott so große Körper zu wüsten Einöden; die einzige kleine Erde aber zur Bewohnung der Menschen und Thiere bestimmet habe, zumal da nach Copernici Meynung die Erde auch ein Planet sey: 4) weil Gott denen Planeten Zeiten, Jahre, Tage und Nächte gegeben, welche allerdings vernünftige Kreaturen, die deren gebrauchen können, zu präsupponiren schienen. Nach diesen allgemeinen Beweisthümern geht er jedweden Planeten insonderheit durch, und in dem andern Theil ist er bemühet, auf diejenigen Schriftsteller zu antworten, welche dieser Meynung entgegen zu seyn scheinen. An. 1721. hat Joh. Jacob Schudt zwey Bücher de probabili mundorum pluralitate ediret. In dem ersten gründet er diese Wahrscheinlichkeit auf drey Umstände, auf die fast allgemeine Uebereinstimmung der Gelehrten; auf die unterschiedene Beschaffenheit der himmlischen Körper, und auf die Uebereinstimmung der übrigen Planeten mit der Erde. In dem andern untersuchet er die drey Fragen: ob diese Meynung mit der heiligen Schrift und mit der mosaischen Erzählung der Schöpfung übereinkomme? ob darinnen Thiere konnten gezeuget und ernehret werden, und was die Innwohner für ein Gewerb trieben? Noch weiter hat Joh. Wilkius Copernicum defensum in Englischer Sprache geschrieben, welches Buch nicht nur französisch; sondern auch deutsch von dem Herrn Doppelmayer übersetzet worden, worinnen er ausführlich von den Einwohnern des Monds gehandelt. In Zimmermanns exer-

exercitat. theor. Copernico-caelestium p. 141. befindet sich ein Gespräch inter terricolam et lunicolam duce Morpheo habitum; und außer den schon angeführten sind dieser Meynung noch **Grew** in cosmologia sacra lib. 3. cap. 8. **Georg. Christ. Eimmartus** in ichnographia noua contemplationum de sole, **Rhapson** in demonstrat. de Deo epist. 10. p. 153. **Wolf** in seinen **Anfangsgründen der Astronomie** nebst vielen andern. **Andala** in exercitationibus academicis in philosophiam primam et naturalem p. 417. sqq. suchet hingegen diese Meynung zu widerlegen. Die Sache selbst betreffend, so sezt man billig voraus, daß man diese Meynung als eine Wahrscheinlichkeit tractire; auch nur überhaupt bey der Bewohnung bleibe, ohne genau zu untersuchen, wie diese Innwohner beschaffen, und was sie vor Wissenschaft treiben. Aus dem, was wir bereits berühret, ist zu ersehen, daß man sonderlich zwey Beweisgründe anführet, davon der eine von der Beschaffenheit der Planeten; der andere von der Weisheit Gottes, mit der es stritte, wenn diese Körper wüste Einöden wären, hergenommen, welche schon hinlänglich, eine Wahrscheinlichkeit zu machen. Von dem Einfluß der Planeten in die Körper auf unserer Erde handelt **Buddeus** in element. philosoph. theoretic. part. 4. cap. 3. davon wir auch schon oben in dem Artikel von dem **Mond** etwas angeführet. Von den göttlichen Absichten bey den Planeten lese man **Wolfs vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge** part. 1. cap. 7. [Man sehe Succow in seiner Naturlehre §. 643. 644. 680-687. wie auch in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 864-867. 979 ff. 1027. 1029 f. Ob die Zusammenkunft gewisser Planeten Seuchen verursache, untersucht das Hamb. Mag. 6 B. S. 432.]

[Plappern, siehe Battologie.]

Plenipotentiarii,

Sind mit einer Vollmacht und Instruction zu einem, oder mehrern Verrichtungen von ihrem Principal versehene Ministri, ohne alle genennte Würde und Charakter. Man hat bey diesen Leuten mehr auf ihre Verrichtung, als das ihnen gebührende Tractament Acht zu haben, doch muß man ihnen alle aus dem Völkerrecht einem Legaten zustehende Unverletzlichkeit und Freyheit einräumen. Ein jeder Ambassadeur oder Envoye, kann auch zugleich ein Plenipotentiarius; nicht aber ein jeder Plenipotentiarius zugleich ein Ambassadeur, oder Envoye seyn. Es scheint zwar, daß ein Plenipotentiarius das Mittel zwischen einem Ambassadeur und etwas weniger als dieser, und zwischen einem Envoye, und mehrers als dieser seyn sollte. Allein man füget öfters so wohl einem Ambassadeur, als Envoye zugleich den Plenipotentiariatum an, und setzet in den Creditiven: unseren Ambassadeur, (oder Envoye) oder Plenipotentiario, da denn das erstere Wort die Würde; das andere die Verrichtungen ausdrücket, s. **Stievens Europ. Hofcerem.** part. 3. cap. 10. p. 263. Hievon wird bey der Lehre von Gesandten in dem so genannten Völkerrecht gehandelt. [Vergleiche den Artikel: **Ambassadeur, Gesandter.**]

Pnevmatic,

Die **Geisterlehre** handelt von dem Wesen und wesentlichen Wirkungen der Geister. Insgemein begreift man darunter die Lehre von den Geistern, so wohl von dem unerschaffenen Geist, nämlich Gott, als erschaffenen Geistern, die man gewöhnlicher maßen in die Engel und menschliche Seele theilet, davon der Artikel **Geist** mit mehrern handelt. Einige schränken die Bedeutung dieses Worts ein, und tragen darinnen nur die Lehre von den erschaffenen Geistern für; von Gott aber handeln sie in der Metaphysic, oder natürlichen Theologie, welche doppelte Bedeutung wohl statt haben kann, indem keine die andere aufhebet. **Thomasius** erinnert in cautelis circa praecogn. iurisprud. cap. 12. §. 7. daß die gemeine Pnevmatic diesen Hauptmangel hätte, daß darinnen nicht vom Geist überhaupt gehandelt werde, welchen Fehler auch **Clerici** Pnevmatologie an sich habe. Die meisten sehen die Pnevmatic als eine besondere Disciplin an, und sondern selbige von der Physic ab, als die nur von den natürlichen Körpern handele. Andere hingegen betrachten sie als ein Theil der Physic, handeln auch darinnen die Lehre von Gott ab, wie sie **Buddeus** zum sechsten Theil der philosophiae theoreticae gemacht. Noch andere tragen sie in der Metaphysic vor, die sie eine Erkenntniß des Wesens, des Geistes und der Materie nennen, deren beyder besonderen Verrichtungen und Wirkungen in den Körpern die Physic erklärte, daß also diese Metaphysic wie eine allgemeine Physic anzusehen sey, dahin **Poirets** cogitationes de deo, anima et malo; **Henr. Mori** metaphysica, **Thomasii Versuch vom Wesen des Geistes**, nebst seinen cautelis circa praecognita iurispr. cap. 12. zielen. Diejenigen, welche die Physic als eine Lehre betrachten, so von allen Dingen handele, die zu der sinnlichen Natur, oder natura sensibili gehören, rechnen dahin auch die Lehre von den erschaffenen

fenen Geistern, deren Wirkungen in die Sinne fallen, und machen aus der natürlichen Theologie einen Theil der Metaphysic, wie Rüdiger in seinen institution. erud. und in physica diuina gethan. Zwar haben einige gemeynet, es sey die natürliche Theologie nur als eine Conclusion aus der natürlichen Erkenntniß von Gott anzusehen: man vermischt aber den natürlichen Gottesdienst mit der natürlichen Theologie, welche so wohl theoretisch; als practisch von Gott redet: das ist, sie weiset theils die Existenz, das Wesen und die Wirkungen Gottes; theils die natürliche Verehrung desselben, oder den natürlichen Gottesdienst. Man kann hier nicht anders, als in der Physic überhaupt verfahren, daß man aus den Wirkungen der Geister, so unsere Sinnen unmittelbar rühren, auf die Ursachen derselben und auf ihr Wesen schließet, da denn diese Lehre ebenfalls eine Art der Wahrscheinlichkeit bleibt.

Außer Streit ist sie eine der nützlichsten Disciplinen, und giebt allen denjenigen Nutzen, so wir der Physic zugeschrieben. Zur Erhaltung der Gesundheit trägt sie nicht wenig bey, nachdem man weis, wie genau die menschliche Seele mit dem Leibe verknüpfet, und darinnen große Veränderungen veranlassen kann. Die unerkannte Lehre von dem Geist hat viele abergläubische und atheistische Leute nicht nur zu den ältern; sondern auch zu den neuern Zeiten gemacht, dawider denn eine wahre Erkenntniß der Geister ein kräftiges Mittel abgeben kann. Und was die Wissenschaft von der menschlichen Seele für einen Einfluß in der Logic und Moral habe, kann man daher abnehmen, weil so wohl bey der logischen Betrachtung des menschlichen Verstandes, da er als das Subjectum der Wahrheit angesehen wird; als auch bey der moralischen des menschlichen Willens, so fern derselbe von seinen verderbten Neigungen abzubringen und zu der Tugend anzugewöhnen, die physische Erkenntniß voraus zu setzen. Ein Theolog kann um deswillen diese Lehre nicht entbehren, weil er nicht nur der Atheisterey und dem Aberglauben widerstehen soll, welche beyde ursprünglich aus den unrichtigen Begriffen von dem Wesen des Geistes und der Materie herkommen, sondern auch viele Schriftstellen, so von den Geistern handeln, richtig verstehen muß, und weil wir vorher behauptet, daß sie auch eine Verknüpfung mit der Klugheit, die menschliche Gesundheit zu erhalten, habe, so ist daraus leicht zu urtheilen, daß sie nicht weniger einem Medico zu statten komme. Wie die Pnevmatic mit Nutzen zu studiren, solches ist aus ihrem Wesen zu erkennen, und muß hier eben die Vorbereitung angestellet werden, so bey der Physic vorgeschlagen worden. Die hieher gehörigen Bücher fassen entweder die gesammte Pnevmatic; oder besondere Anmerkungen daraus in sich, welche am gehörigen Ort angeführet werden. Bey den scholastischen Pnevmatiken findet man wenig Trost, weil diese Leute Natur und Offenbarung, die Meynung der Kirchenväter, der Vernunft und der Aristotelicorum unter einander mischten, worinnen es die neuern Aristotelici nicht viel besser gemacht haben. Sie verdrehten viele Sprüche heil. Schrift, und brachten statt nützlicher Sachen abgeschmackte Fragen vor. Die Cartesianer haben auch ihre besondere Meynungen, wenn sie lehren, der Geist sey überhaupt ein selbständiges denkendes Wesen, die Geister wären nirgends u. d. g. und **Thomasius** hat in dem schon angeführten **Versuch vom Wesen des Geistes** sich zwar um das Wesen des Geistes überhaupt bekümmert; er hat aber auch, wie bekannt, besondere Gedanken. **Clerici Pnevmatologie** dienet die Fehler der Scholasticorum zu erkennen, und die Vermischung mit der Theologie zu vermeiden; die ihn aber in dieser Disciplin, zu einem Cartesianer machen, irren sich. Zu Altorf ist 1702. **Roetenbeccii** disput. de impotentia rationis in pneumatica herausgekommen. [Siehe **Metaphysic, Psychologie.**]

Poesie,

Ist eine Art der Wohlredenheit, da wir durch Hülfe des Ingenii unsere Hauptgedanken in allerhand sinnreichen und artigen Nebengedanken, oder Bildern und Vorstellungen einkleiden, es geschehe dieses in ungebundener, oder gebundener Rede. Das Wesen der wahren Poesie bestehet in einer artigen und geschickten Dichtkunst, daß nämlich die Dichtungen wenigstens den Schein einer Wahrscheinlichkeit haben, und der Hauptsache, welche darunter vorgestellet wird, in allen Stücken gemäß sind. In solchen artigen Gedanken stecket der Kern der Poesie, und das was die Franzosen un bel esprit nennen und ein Poet, scheinen in der That eines zu seyn. Der Alten ihre poetische Raserey ist wohl nichts anders, als die durchdringende und lebendige Wirkung der Imagination und des Ingenii, davon **Casaubonus** de enthusiasmo c. 5. **Petitus, Feller, Morhof, Zentgrav, Kortholt** in besondern disput. de furore poëtico, **Borrichius** in oration. part. 1. p. 247. **Hanschius** de enthusiasm. Platonis sect. 2. §. 10. p. 18. nachzulesen; wiewohl nicht unwahrscheinlich, daß die Meynung von dieser Raserey ihren Ursprung von der verstellten und erdichteten Raserey der heidnischen Priester bey den Orakeln

keln genommen; und was einige auch zu unsern Zeiten von dem, was in den menschlichen Wissenschaften, und auch in der Poesie göttlich ist, fürgegeben, beruhet auf schlechtem Grund, besonders wenn sie durch das göttliche etwas übernatürliches, das keines Menschen Verstand erreichen kann, verstehen, s. Thomasium in den Monatsgesprächen 1688. in novembr. p. 593. sqq. In Ansehung dieser natürlichen Kraft geschickt zu dichten, finden wir zweyerley Arten der Poeten, welche mit ihrer Poesie schlechte Ehre einlegen. Einigen fehlt es am Naturell, deren poetische Geburten so mager, so dürre und dermaßen elend sind, daß darinnen nicht das geringste Leben anzutreffen. Was diesen fehlet, das haben hingegen andere am Ueberfluß, welche ihrer Imagination und Zusammenreimungskraft zu vielen Platz machen, und dasjenige, was bey einem Gedichte artig und wohlanständig heißt, nicht in Acht nehmen, woher denn das gemeine Sprichwort entstanden ist: **Poeten sind Narren.** Man lese Menkens declam. de charlat. erud. p. 132. sqq. ed. 3.

Wir theilen die Poesie in eine **ungebundene** und in eine **gebundene**: bey jener geschieht der Vortrag in ungebundener; bey dieser aber in gebundener Rede, welches letztere eben die Versmacherkunst ist, da man die Worte in Reimen, oder in eine gewisse Cadence zwinget. Gleichwie man Poesien ohne Verse hat: also kann jemand Verse machen, ohne einige Dichtungen mit einzumischen, weil die Versmacherkunst an sich selbst ist, die man billig für eine Sache von geringem Werthe ansiehet. Dennoch erstreckt sich das Poetische Reich viel weiter, als es ordentlich geglaubet wird, angesehn die Comödien, Satyren, Romanen, Gespräche, Sinnbilder und dergleichen natürliche Früchte der Dichtkunst sind. Die Comödien und Opern müssen etwas satyrisches an sich haben, und lebendige Vorstellungen des gemeinen Laufs der Welt und deren Thorheit seyn. Die vornehmste Eigenschaft einer Satyre bestehet darinnen, daß sie zweydeutig geschrieben; doch so, daß der Leser den verborgenen Verstand und die rechte Meynung ohne sonderbare Mühe errathen kann. Ein Romanschreiber muß zusehen, daß seine Dichtungen nicht wider die Natur laufen; noch den geringsten Schein einiger Unwahrscheinlichkeit haben, dawider viele anstoßen, wenn sie sich die Menschen anders fürstellen, als sie sind, und die Liebesbegebenheiten sich so abstract einbilden, daß man kaum einem Engel dergleichen Conduite zutrauen sollte; von ihren Helden rühmen sie ganz unglaubliche Thaten, und in den erdichteten Reden nehmen sie den Charakter der Personen, die sie hervorbringen, nicht in Acht, u. s. w. Der Nutzen, den man in den Romanen suchet, soll darinnen bestehen, daß man die unterschiedene Neigungen und Arten der menschlichen Natur daraus erkennen lerne, seinen Verstand schärfe, und zu der Klugheit sich behutsam aufzuführen, Anleitung bekomme; es ist aber der Schade, der daher entstehet, weit größer. Die Gespräche, welche zur Poesie gehören, müssen allerhand Erfindungen seyn, welche die Leser belustigen, dabey die größte Kunst ist, daß man den Charakter der Personen, die man redend einführet, trifft und behält. Dieses Kunststück muß auch der Leser wissen, und sich in Acht nehmen, daß er dem Verfertiger des Gesprächs nicht eine fremde Meynung andichte. Vielmehr muß er durch fleißiges Nachdenken die Person heraussuchen, unter welcher sich der Autor hat verbergen wollen. In Sinnbildern hüte man sich, daß man nicht auf eine lächerliche Spitzfündigkeit verfalle, noch solche Sinnbilder mache, darinnen nicht die geringste artige und scharfsinnige Gedanken anzutreffen, s. Thomasii cautel. circa praecogn. iurispr. c. 8. §. 24. sqq. [Vergleiche Fabeln, Satyren.]

Von dem Werth und Nutzen der Poesie sind die Gedanken der Gelehrten gar ungleich. Scaliger wollte die Verächter derselben nicht vor Menschen gelten lassen, und wenn man die Schriften derjenigen ansiehet, welche allzusehr sich in dieselbe verliebet, so trifft man eine große Menge Lobsprüche von ihr an. Wie unvergleichlich werden nicht Homerus und Virgilius herausgestrichen, und was sind nicht in den letztverwichenen Jahren wegen des erstern vor Federkriege in Frankreich geführet worden? Anderer Gedanken ist Tanaquill Faber in dem kleinen Werkgen de futilitate poetices, welcher dieselbe gar gering achtet, wobey auch Clerc tom. 1. parrhasian. nachzulesen, wiewohl 1698. wider die berührte Schrift des Fabers eine besondere exercitat. von Schützen zu Leipzig herauskam. Buddeus meynet in select. iur. nat. et gent. p. 315. wenn die Poesie behutsam getrieben würde, sey solche nicht zu verwerfen, woferne man sie aber zu einem bösen Endzweck und zur Belustigung der eitlen Affecten brauchen wollte, wäre besser, sich mit selbiger nicht einzulassen, wobey auch Vockerodt in consultat. p. 128. zu lesen. Bey Beurtheilung dieses Punkts muß man die Dichtkunst mit der Versmacherey und das Wesen der Poesie an sich selbst mit dem Misbrauche derselben nicht vermischen. Die Versmacherey, wie sie oben beschrieben worden, ist von schlechtem Nutzen, indem sie weiter nichts, als einen angenehmen Klang in den Ohren verursachet; die Dichtkunst

aber bringt ihren Nutzen in der Schärfung des Ingenii, wodurch hernach ganz besondere Früchte in der Kunst mit andern umzugehen erwachsen; doch muß man hierinnen in den Schranken bleiben und dem Judicio keinen Schaden thun, weil man sonst dergleichen Poeten in Gesellschaften als lustige Räthe zu brauchen pflegt, auch selbige nicht zu einem Instrument der bösen Affecten brauchen. Denen Studirenden der Rechte wird die Dichtkunst deswegen für nützlich gehalten, weil sie zum öftern bey Erklärung der Gesetze den casum legis durch eine scharfsinnige Dichtung selbst erdenken müsten. Von der Eloquenz, oder Beredsamkeit ist sie eine Schwester, wobey wir uns einer Frage erinnern: ob Poeten zugleich großes Glück in der Beredsamkeit haben? Es hat Mr. de la Monnoye eine Rede gehalten, darinnen er die Materie ausführte, daß gemeiniglich die Redner zugleich nicht gute Poeten gewesen, und daß die Poeten ordentlich sich nicht glücklich in der Beredsamkeit gesehen. Er beruft sich auf den Ciceronem, dessen poetische Arbeit schlechten Beyfall gefunden, und zeiget, wie Virgilii und Horatii Schriften in der Beredsamkeit gleichfalls kein groß Aufsehen gemacht, s. la clef du Cabinet des Princ. juillet 1714. p. 67. Unsers Erachtens läßt sich diese Frage so schlechterdings nicht verneinen, indem man nicht nur den angeführten Exempeln gegenseitige Exempel entgegen stellen kann, wie wir dergleichen unter den deutschen Poeten an dem Herrn von Lohenstein, und an dem Herrn von Besser finden; sondern auch nicht schwer darzuthun ist, wie die Poesie und Beredsamkeit sich gar wohl beysammen aufhalten können, wenn nämlich das Naturell und die emsige Uebung in beyden mit einander verknüpfet werden. Doch geht es leichter an, daß ein Poet in der Eloquenz was vor sich bringt, als daß ein Redner in der Poesie große Thaten thun könne, weil ein besonderes Naturell dazu erfordert wird.

Wer sich auf die Poesie legen will, der prüfe erstlich sein Naturell, welche Prüfung auf zwey Stücke ankommt; erstlich auf die Begierde zur Poesie, und ob dasjenige, was uns zu selbiger anreitzet, ein natürlicher Trieb; oder nur ein gemachtes Verlangen sey? Ist das letzte, so lasse man das Dichten bleiben; verspüret man aber von Natur zur Poesie eine sonderliche Begierde, so forsche man, wie weit sie gehe, und ob man ein bloßer Versmacher; oder ein rechtschaffener Dichter zu werden gedenke. Das erste ist am allergemeinsten, und braucht schlechte Mühe; das andere aber erfordert was mehrers, dahero man auch das andere Stück des Naturells, oder die natürliche Fähigkeit zum Dichten prüfen und erforschen muß. Wer von Natur nicht darzu geschickt ist, der verwirre sich mit dem Dichten nicht, und denke: poetae nascuntur, non fiunt. Es ist eine mitleidenswürdige Uebung, die man heut zu Tage auf den meisten Schulen unter dem Namen der Poesie ohne Unterschied mit allen und jeden jungen Leuten treibet, da doch unter zwanzig Köpfen mehrentheils kaum einer, oder zwey zur wahren Poesie von Natur fähig sind. Hat aber einer ein Naturell und eine Fähigkeit zum Dichten, so muß er solche durch Lesung poetischer Schriften, durch fleißige Uebung, durch eigne Erfahrung und Erkenntniß anderer Wissenschaften verstärken, verbessern und in eine geschickte Fertigkeit bringen. Die poetischen Schriften sind entweder Einleitungen zur Poesie, oder es sind Gedichte, und in Ansehung der erstern hat man sich mehr um solche Regeln, die einem zeigen, was man vor Thorheiten bey den Erfindungen vermeiden müsse, als um viele positive, die eigentlich Anleitung zu dieser Kunst geben solten, zu bekümmern, wobey die Schriften des Aristotelis und Horatii, und von den neuern des Scaligers, Rapins, Boileau, Bossii und anderer zu lesen. Die Poeten selbst sind nicht von einer Sorte. Unter den Griechen hat in heroischen Gedichten den Vorzug Homerus; in Tragödien Sophocles; in Oden Pindarus und Anacreon. Von den Römern kann man in verliebten Sachen den Ovidum; in Tragödien den Senecam; in Oden den Horatium; in Lobgedichten den Claudianum; in Satyrischen den Juvenalem und Persium; in Helden- und Schäfergedichten den Virgilium lesen. Von denen neuen Ausländern sind berühmt sonderlich in geistlichen Sachen die Engländer; in scharfsinnigen, in Oden und in Schäfergedichten die Italiener; in satyrischen die Holländer; in galanten aber, in Lobgedichten und Schauspielen die Franzosen. Deutschland kann auch die geschicktesten Poeten von allerhand Gattungen aufweisen, und sind hierinnen der Herr von Lohenstein, Hoffmanns-Waldau, Gryphius, Abschatz, Canitz, Neukirch, Besser, Philander van der Linde, Neumeister, Amaranthes, Menantes, Brockes, Amthor, König, [Hagedorn, Opitz, Besser, Broks, Drollinger, Haller, Gellert, Dusch, vorzüglich Klopstock Zachariä,] und andere bekannt. Die stetige Uebung muß den gelegten Grund weiter hinaus führen, und ein Poet suchet billig eine Erfahrung in historischen Sachen. Es haben die Gedichte, wenn ein Poet was schreibet, das er selbst empfunden, vielmehr Geist und Leben, wie denn

denn verschiedene erinnert, daß derjenige gar schlecht in verliebten Gedichten zu rechte kommen würde, der nicht selbst erfahren, was die Liebe vor ein Ding sey. Unter den philosophischen Wissenschaften hat ein Poet die Logik nicht beyseite zu setzen, und die Moral muß ihm den Weg zu der Erforschung der menschlichen Gemüther weisen, s. Rabners disp. de natural. et philos. subsidiis poëseos.

Von der Historie der Poesie sind viele Bücher vorhanden. Von der Hebräischen handeln Pfeiffer in diatr. de poësi ebr. und in dub. vexat. pag. 735. sqq. van Til von der Sing- und Dichtkunst der alten Hebräer. Garofali della poësia dei Hebrei et Greci: von der griechischen und lateinischen Gyraldus in histor. poëtar. Voßius de poëtis graecis et latinis. Borrichius in differt. de poëtis, Fabricius in bibl. graec. und lat. Morhof in polyhist. Tanaqv. Faber in vitis poëtar. graecor. von der deutschen Morhof von der deutschen Sprache, Neumeister de poëtis germanicis, Reimmann in histor. litterar. der Deutschen l. 2. sect. 3. und überhaupt Stolle in der Historie der Gelahrheit part. 1. cap. 5. Anleitung zu der deutschen Poesie haben geschrieben Morhof in gedachtem Buch von der deutschen Poesie und Sprache; Omeis in der gründlichen Anleitung zur deutschen accuraten Reim- und Dichtkunst: Ludwig in der deutschen Poesie dieser Zeit; Uhse in dem wohlinformirten Poeten; Weise in den kurieusen Gedanken von deutschen Versen; Rotthe in der deutschen Poesie; Menantes in der allerneuesten Art zur reinen und galanten Poesie zu gelangen. [Es verdient Sulzer in der allgemeinen Theorie der schönen Künste unter der Rubrik: Dichter und Dichtkunst gelesen zu werden.]

[Policey.]

[Dieses Wort ist von einem sehr weiten Umfang in seiner Bedeutung; indem man darunter eine der Absicht der Regierung gemäße ordentliche Einrichtung im Staate verstehet. Wie denn das Wort πολιτεια überhaupt eine Verwaltung des Regiments im Staate anzeigt. Die Einrichtung der sämmtlichen Collegiorum und Departements, die Erhaltung und Vermehrung der Unterthanen; die Einrichtung ihrer Sitten, ihrer Handwerker, Handlungsgeschäfte u. s. w. geben Gegenstände der Policey. Man pflegt die Policey mit in der Staatskunst abzuhandeln, verschiedene Stücke werden auch in den Cammeralwissenschaften mit vorgetragen. Siehe L. G. Schramm Politia historica. Lips. 1605. 4. Traité de la Police par Mr. de la Mare. 4. T. avec figures. à Paris 1729. fol. J. H. L. Bergius Policey und Cameralmagazin. Frankf. 1767. wovon bereits 8 Theile fertig sind, und welches noch ferner fortgesetzt wird. Abregé de la Police accompagné de Reflexions sur l'accroissement des Villes par J. Pier. Willebrand. à Hambourg. 1766. 2 Tom. 8. Jo. von Sonnenfels Sätze aus der Policey- Handlungs- und Finanzwissenschaft. Wien 1765. 8. Jo. Heinr. Gottl. von Justi Grundsätze der Policeywissenschaft. Göttingen 1759. 8. D. J. J. Bechers politischer Discurs von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Stadt und Länder, vermehrt durch G. H. Zinken. Frf. Leipz. und Zelle. 1759. 8. Des Herrn von Loen Entwurf einer Staatskunst. Frf. und Leipz. 1751. 8. Luc. Friedr. Langemak Abbildung einer vollkommenen Policey. Berlin 1747. 8. Deutlicher Unterricht von der zur Staats- und Regierungswissenschaft gehörenden Policey. Wezlar. 1753. 4. Ch. B. Law ohnverfängliche Vorschläge zur Einrichtung guter Policeyn. Frf. 1739. 4. Unvorgreifliche Gedanken von Einrichtung und Verbesserung der Policey. 1736. 4. Just. Christ. Dithmar Einleitung in die oeconomische Policey und Cammeralwissenschaften. Frf. 1732. 8. Briefe über verschiedene Gegenstände der Staatswirthschaft, Policey und Moral von Jo. Albr. Philippi, Berlin 1770. 8. Auch sind die Schriften unter dem Artikel: Politik zu vergleichen.]

Politik,

Ist ein griechisches Wort, welches von πολιτεια, einer Republik, oder πολις einer Stadt hergeleitet wird, s. Müllers institut. politic. propaed. §. 5. pag. 3. [Daries in der Einleitung in des Hrn. von Bielefeld Staatsklugheit erklärt die Politik durch eine Wissenschaft von der Einrichtung der Geschäfte zur Beförderung einer gemeinnützlichen Absicht; und leitet das Wort von gemeinnützlich her. Daher bey den Griechen πολιτικη oft eine Weibsperson bedeutet, welche ihren Leib jedermann zum Gebrauch verwilligte. Siehe Jo. Meursius, Lex. graeco-barb. voce πολιτικη. Man hat aber außer dieser natürlichen Bedeutung hernach bald das Wort in ausgedehnter, bald in engerer Bedeutung gebraucht.] Man kann dasselbige in engern und weitern Verstand nehmen. Nach jenem ist sie die Staatslehre, wie es sonderlich die Alten gebraucht. Denn damals hatte sie nur mit der Republik und deren Verfassung zu thun, von der Privatpolitik aber gedachte man nichts, welche denn zu den neuern

neuern Zeiten auch untersuchet, und der Politik weitere Grenzen gesetzet, mithin dieses Wort in weitern Verstand genommen worden. Man versteht dadurch die Lehre, welche zeiget, wie der Mensch sich in Ansehung derjenigen Güter, welche nicht an und vor sich, als Stücke seiner Glückseligkeit, sondern als Mittel zur Erlangung der unmittelbaren Güter dienen, als die Ehre, Reichthum und Gemächlichkeit zu verhalten habe, und zwar wie ein jeder vor sich sein privat Interesse in Ansehung des Umgangs mit andern Leuten, unter denen er lebet, und mit welchen er zu thun hat; oder wie man den Nutzen einer ganzen Gesellschaft und Republik beobachten möge, daß also Politik und die Lehre der Klugheit einerley sey, davon oben gehandelt worden; unten aber wird der Artikel von der Staatsklugheit fürkommen. [Es sind folgende Schriften außer vielen andern, die ich unter dem Artikel: Gesetz der Natur angeführt habe, zu bemerken. De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrés chez les anciens peuples. à la Haye 1758. 3 Tom. Von Real Staatskunst in 6 Theilen, aus dem französischen übersetzt. Frf. und Leipz. 1762-1767. gr. 8. Von Bielefeld Staatskunst. 1764. 2 Theile und 1773. der 3 Th. gr. 8. Daries Einleitung in des Hrn. von Bielefeld Staatsklugheit. Jena 1764. Achenwall hat sich auch in diesen Fach der Wissenschaften bekannt gemacht. L'homme d'Etat, à Liege, 1767. ist eine Uebersezung des L'Uomo di governo Tr. 2. di *Nic. Donato*. Verona 1753. 4. Esprit des Loix par Mr. Montesquieu, à Amstel. 1758. 12. T. III. ist auch ins Deutsche übersetzt. Le Droit public de l'Europe, fondé sur les traités par Mr. L'abbe de Mably, avec des Remarques par Mr. Rousset, à Amstel. et à Leipſ. 1761. 3 Tom. 12. Grundsätze des jetzt üblichen europäischen Völkerrechts in Friedens- und Kriegszeiten von J. J. Moser 1 Theil. Hanau 1750. und 2 Theil Tübingen 1752. Esprit des maximes politiques pour servir de suite à l'esprit des Loix du President de Montesquieu par Mr. Pecquet, à Leide 1758. Xenophontis quae extant opera omnia graece et latine cum Dodwellii chronologia. Oxonii 1691. worinnen die Kunst zu regieren befindlich ist. Plato de rebus publicis seu de iusto. L. X. ex verſ. lat. Sozomenes cum emendationibus et notis Edmundi Maßay, Cantabrig. 1713. T. II. Cicero fragmenta de republica. Thomas Morus in Vtopia. Trajecti 1643. 12. Nic. Machiavell de republ. L. III. Lugd. Bat. 1555. 12. wie auch desselben Princeps cum animaduerſ. H. Conring, Helmst. 1686. 4. Paul Paruta, Della perfettione della vita politica. Ist auch übersetzt von Sturm. Bremen 1669. 12. Jo. Friedr. Horn, architectonica de ciuitate. Lugd. Bat. 1672. 12. Jo. Bodinus de republica. L. IV. Paris 1584. fol. Thom. Hobbesius elementa philosophica de ciue. Lond. 1655. 8. Desselben Leviathan, seu de ciuitate ecclesiast. et ciuil. Amst. 1670. 4. Es sind auch alle seine Schriften in 4. zusammen gedruckt worden. Huber de jure ciuitatis. 1692, und mit Thomasii Anmerk. Leipz. 1708. 4. mit Lynkers Anmerk. Frankf. und Leipz. 1752. 4. Böhmer ius publ. vniuerſ. Hal. 1709-1726. 8. Franc. Schmier Iurispr. publ. vniuersalis. Salisb. 1722. fol. Jo. Lock du Gouvernement ciuil. ist in Jena 1718. ins deutsche übersetzt worden. 12. Jo. Loccenii de ordinanda republica. L. IV. Amst. 1637. 12. God. Ernest. Fritsch ius publicum vniuersale. Jen. 1734. 8. La vita ciuile di Paolo Mathia Doria. Napoli. 1735. Herm. Friedr. Kahrel ius publ. vniuersale. 1765. 8. Die Natur und das Wesen der Staaten von Joh. H. G. von Justi Berlin und Leipzig 1760. Du Contract social ou principes du Droit politique par Rosseau. à Amstel. 1762. 8. L'ordre naturel et essentiel des societés politiques, par Mr. Mercier de la Riviere. à Londr. 1767. 12. T. II. Theorie des Loix ciuiles, à Londr. 1767. T. II. 12. Des corps politiques et de leurs Gouvernemens à Lyon 1767. T. III. 12. Sonst sind auch bekannt Boxhorn instit. politicae, mit Frankensteins Noten. Jena 1665. 12. Just. Lipsii politica. L. VI. Antwerp. 1604. 4. Böcler instit. politicae mit Lynkers Noten. Argent. 1704. 8. Jo. Ad. Hoffmann Obseru. polit. seu de republ. L. X. Trajecti 1719. Bey dem Studio politico nach der weiten Bedeutung, oder in ganzen Umfange betrachtet, muß auch die Staatistie in Betrachtung gezogen werden, welches die historische Staatslehre ist, und die merkwürdigen Umstände und Staatsverfassung erzählet, die sich in Staaten befinden. Davon C. W. F. Walchs Entwurf der Staatsverfassung der vornehmsten Reiche und Völker in Europa, Jena 1749. 8. und Gottfr. Achenwall Staatsverfassung der heutigen vornehmsten europäischen Reiche im Grundrisse. Göttingen 1768. 8. M. E. Tozen der gegenwärtige Zustand von Europa, worinnen die natürliche und politische Beschaffenheit der europäischen Reiche und Staaten beschrieben wird. Bützow und Wismar. 1767. 8. 2 Theile. Everhardi Ottonis notitia praecipuarum Europae rerum publicarum, ed. quinta, Ienae 1749. Vergleiche auch die Schriften unter dem Artikel Policey.]

Politikus,

Ist ein griechisches Wort, welches aber vielen Misbrauch unterworfen ist. Zuweilen legt man diesen Namen Leuten bey, denen er gar nicht zukommt, als denenjenigen, die von Flatterien Handwerk machen, nicht nur allen Leuten nach dem Maul reden; sondern auch auf eine rechte sclavische Art sich gegen andere demüthigen, als wären Fuchsschwänzer und Politici Leute von gleicher Sorte. So müssen auch diejenigen Politici heißen, welche durch unrechtmäßige Art ihre zeitliche Glückseligkeit zu befördern bedacht sind, da doch die wahre Klugheit mit den Regeln des Gesetzes nicht streiten darf. Arglistige Leute, welche ihren unredlichen und eiteln Absichten einen Schein der Vernunftmäßigkeit geben, pflegt man auch Politikos zu nennen, ohnerachtet ein wahrer Politikus rechtmäßige und redliche Absichten durch wohl ausgesonnene Mittel auszuführen suchet. Dieses sind solche Bedeutungen, die mit dem Wesen der wahren Politik gänzlich streiten. Es heißen auch diejenigen Politici, welche sich in ihrer Aufführung nach der Mode galanter Leute richten, es betrafe nun solches ihre Kleidung, ihre Reden, oder sonst andere Verrichtungen, auch das Studiren, wie man denn die Studien, so sonderlich von galanten Leuten erlernet werden, politische Studien nennet. Dergleichen Leute beobachten zwar etwas von der Klugheit; aber das macht die ganze Politik noch nicht aus, indem die Höflichkeit, die Manierlichkeit, Wohlanständigkeit nur als Gründe der politischen Klugheit mit anzusehen. Doch hat diese Bedeutung eine genauere Verknüpfung mit der wahren Politik, als die erstern. Im gemeinen Leben nennt man diejenigen, welche in öffentlichen Bedienungen, so nicht geistlich sind, stehen, Politikos, da man alle Aemter in geistliche und weltliche eintheilet, und wer ein weltliches bekleidet, wird von dem Pöbel ein Politikus, und im Deutschen ein Weltmann genennet, dahero auch die Juristen Politici heißen, welches wohl daher kommen, weil man lange Zeit die Politic so enge eingeschränket, und sie nur als eine Lehre vom Staat oder Republik angesehen, und dahin viele quaestiones juris gebracht. Zwar kann ein Juriste ein Politikus heißen; aber so wenig, überhaupt zu sagen, daß niemand einen Staatsmann vorstellen könne, der nicht das justinianische Recht studieret hätte, und durch Exempel so großer Politikorum, so keine Civilisten gewesen, kann erwiesen werden; so wenig folget, daß ein Kenner der justinianischen Rechten an und vor sich geschickt, einen Politikum abzugeben. Mehrers kann man von dergleichen Bedeutungen finden beym **Caselio** in propolitico; **Conring** in prudentia ciuili in den vier ersten Kapiteln; **Hornio** in prolog. politic. architect. **Cresollio** in theatr. rhetor. l. 1. cap. 3. **Schmidt** in politica positiua pag. 2. **Buddeo** element. prud. politic. cap. 1. §. 6. **Heumann** in der Vorrede seines politischen Philosophi; **Hertio** in element. prud. ciuil. paed. §. 3. sq. **Acker** in dissert. de politicis empiricis, part. 2. opuscul. eloquent. pag. 24. Die Alten haben bisweilen einen Politikum und Philosophum einander entgegen gesetzet, s. **Scheffer** de philosoph. italic. cap. 8. **Thomasius** in origin. hist. philos. et eccles. pag. 5. Das ist ein wahrer Politikus, welcher vermöge eines muntern und mit einem wohl geübten Judicio verknüpften Ingenii sich gegen die Güter, die als Mittel zu Erlangung der unmittelbaren Güter dienen, als die Ehre, Reichthum, Gemächlichkeit, geschickt verhält, und seine und anderer äuserliche Glückseligkeit auf eine rechtmäßige Art zu befördern weiß. Von dem Herrn **Silberad** haben wir eine disputat. de politicis empiricis Straßb. 1712. und von dem Hrn. **Joch** eine de politicis idealibus 1714. [Vergleiche die Schriften bey dem vorigen Artikel.]

Polyandrie,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, und heißt, wenn eine Frau mehr, als einen Mann hat, davon **Pufendorf** in iure naturae et gentium lib. 6. cap. 1. §. 15. von verschiedenen Völkern Exempel anführet; die meisten aber halten dafür, daß sie nach dem natürlichen Recht unerlaubt sey, weil dabey die Absichten des Ehestands, die auch der Vernunft bekannt sind, nicht bestehen können. Denn zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts hat eine Frau nicht vieler Männer nöthig, und wenn sie in solchen Stand Kinder zeuget, so ist doch ungewiß, wessen die Kinder sind, woraus viele verdrüßliche Folgerungen kommen können, welche die Erziehung der Kinder, folglich die von Gott intendirte Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts hindern. Die Dämpfung der fleischlichen Wollust ist nur ein Nebenzweck, um deswegen man niemals eine Handlung zu übernehmen hat, wenn es mit dem Hauptzweck nicht richtig stehet; ja durch solchen übermäßigen Gebrauch wird dergleichen Lust nicht sowohl gedämpfet; als vielmehr gestärket und gereitzet. Man lese, was **Brückner** in decisionibus iuris matrimonialis controuersi, cap. 14. §. 2. **Pufendorf** in dem angeführten Ort; **Thomasius** in iurisprudentia diuina lib. 3. cap. 2. §. 206. sq. und andere davon lehren.

Treuer in notis ad Pufend. pag. 374. aber meinet, daß weder die männliche, noch die weibliche Polygamie dem natürlichen Recht zuwider sey, weil durch keine die äußerliche Ruhe an sich gestöhret werde. Allein die Unordnungen, die aus der Polyandrie nothwendig kommen würden, sind ganz handgreiflich, daß wenn man auch die Sache nur nach den Regeln des Gerechten, die einige von den Regeln des Ehrbaren und Wohlanständigen unterscheiden, betrachtet, so würden die Kinder dadurch an ihrer Erziehung das größte Unrecht leiden.

Polygamie,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, und bedeutet seinem Ursprunge nach so wohl die Vielmännerey, als Vielweiberey, daher man sie auch in die weibliche und männliche eintheilet. Diese heißt auch die Polyandrie, von welcher im vorhergehenden Artikel gehandelt worden. Insgemein aber verstehet man darunter die Vielweiberey, und theilet sie in successiuam und simultaneam: jene ist, wenn der Mann nach seiner Frauen Tode eine andere Person heyrathet, welches außer allen Streit zugelassen ist. Denn weil das eheliche Band durch den Tod des einen Ehegattens gänzlich getrennet wird, so findet sich weiter keine Hinderung, warum der hinterbliebene Theil, es sey der Mann, oder die Frau, nicht wieder heyrathen könnte. Eben dieses sagt auch Paulus Röm. cap. 7. v. 3. so der Mann stirbt, ist sie frey vom Gesetz, daß sie nicht eine Ehebrecherinn ist, wo sie bey einem andern Manne ist, wiewohl einige Kirchenlehrer auf die andere und folgenden Ehen nicht wohl zu sprechen gewesen, auch die Griechen den Geistlichen sich zum andern male zu verheyrathen, nicht verstatten, s. Bosium dissert. 3. de statu Europae §. 35. pag. 328. Die polygamia simultanea ist, wenn ein Mann mehr, als eine Frau zugleich hat, welche auch insgemein verstanden wird, wenn man von der Polygamie redet.

Diese Polygamie ist von vielen, als eine zulässige Sache im Ernst vertheidiget worden. Die alten, oder münsterischen Wiedertäufer wollten sie einführen, wovon Colbergs Platonisch-Hermetisches Christenthum part. 1. cap. 9. §. 3. zu lesen. Der bekannte Bernhardus Ochinus, welcher von Geburt ein Italiäner, und nachgehends Prediger zu Zürch gewesen, wie er vieler wichtigen Irrthümer in der Theologie beschuldiget wird; also hielte er auch die Polygamie für erlaubt. Er hat unter andern dialogos geschrieben, die anfangs italiänisch; nachgehends von dem Sebastian Castalione ins lateinische übersetzet, unter folgendem Titel: Bernhardini Ochini Senensis dialogi 30. in duos libros diuisi, quorum primus est de Messia continetque dialogos 18. secundus est cum de rebus variis, tum potissimum de trinitate, zu Basel 1563. heraus gekommen. In dem ein und zwanzigsten Gespräche kömmt er auf die Materie der Polygamie, und ob er wohl nicht so deutlich und so schlechterdings saget, daß selbige zugelassen sey, so siehet man doch aus allen Umständen, daß seine Meynung da hinaus laufe, und selbige nicht wohl könne entschuldiget werden, wie in den obseruationibus Halens. geschehen. Denn tom. 5. obseru. 1. §. 15. sqq. hat man sie auf solche Art vorgetragen, daß er bloß von dem Nothfalle geredet hätte, wenn ein Mann ein unfruchtbares; oder stets kränkliches Weib; er aber die Gabe der Keuschheit nicht hätte, bey welcher Einschränkung er wohl zu entschuldigen sey. Er ist widerlegt worden von dem Theodoro Beza in dem Tr. de polygamia, und von dem Joh. Gerhard in dem loco de coniugio §. 207. sqq. Nach der Zeit hat mit Vertheidigung dieses Irrthums noch größeres Aufsehen gemacht Joh. Lyser, welcher unter verschiedenen Namen etliche Schriften für die Polygamie ausgehen lassen. Denn bald hat er sich unter Theophili Alethäi, bald Vincentii Athanasii, bald Gottlieb Wahremund Namen verstecket, wovon man Placcii theatrum pseudonymorum n. 92. 277. und 2867. lesen kann. Die vornehmste von seinen hierinnen verfertigten Schriften ist discursus politicus de polygamia, welche 1676. und 1682. gedruckt, auch mit Noten des Athanasii Vincentii, so aber Lyser selbst ist, verfertiget worden. Placcius in dem angeführten theatro pseudonymorum n. 277. beweiset es, daß sich dieser Lyser nicht nur Alethäum, sondern auch Athanasium Vincentium genennet habe, woraus verschiedene, als Joh. Meyer in vxore christiana, und Clerc in biblioth. vniuers. tom. 7. p. 476. zwey unterschiedene Personen gemacht haben. In deutscher Sprache ist von ihm auch bekannt: das Königliche Mark aller Landen. Er ist darinnen so unverschämt und so frech gewesen, daß er die Polygamie für was natürliches, göttliches und sehr heilsames ausgegeben, und diejenigen für erleuchtet gehalten, welche sie billigten. Wie er darüber das Land meiden müssen; also sind seine Schriften nicht nur verboten; sondern auch an einigen Orten verbrannt und von den Gelehrten widerleget worden. Das letztere ist geschehen von Joh. Brunsmann, einem dänischen Theologen, in einer Schrift, die den Namen monogamia victrix führet, und zu Frankfurt 1679. 8. heraus gekommen, dawider Lyser polygamiam triumphatricem heraus gegeben,

gegeben, und ob er ihm wohl in einer Schrift polygamia triumphata geantwortet, so scheinet es doch, daß sie nicht zum Vorscheine gekommen, wie aus einem Schreiben des Brunsmann an den Herrn D. Bayern, so in den unschuldigen Nachrichten 1715. p. 79. stehet, zu sehen ist. Auserdem ist er auch widerleget worden von Joh. Musäo, Diecman, Feltmann, Genesio und andern, deren Schriften in dieser Materie bekannt sind. Hieronymus Brückner in decisionibus iuris matrim. controu. cap. 14. §. 61. sqq. verwirft auch die Beweisthümer des Lysers: ob er wohl sonst dafür hält, daß die Vielweiberey in einigen Nothfällen von der Obrigkeit durch Nachlassung könnte verstattet werden. Diesem folgte Daphnäus Arcuarius, oder wie er eigentlich heißen soll, Laurentius Beger, von welchem ein deutscher Tractat von Ehesachen 1679. auf Veranlassung des Churfürsten zu Pfalz, Carl Ludwigs, zum Vorscheine gekommen, von dem man Seckendorfs historiam Lutheranismi lib. 3. sect. 21. §. 79. pag. 277. und Placcium in theatro pseudonym. n. 227. und 277. lesen kann. Ehe wir auf unsere Zeiten kommen, müssen wir noch etwas von Luthero anführen, indem bekannt, was ihm für verdrüßliche Nachreden in dieser Sache angehangen worden. Es hatte Philippus der Großmüthige, Landgraf in Hessen, beschlossen, nebst seiner ordentlichen Gemahlinn sich eine andere antrauen zu lassen, damit er sich, wie er selbst gestehet, des Ehebruchs entwehren könne. Zu solchem Ende sandte er Martinum Bucerum nach Wittenberg, daß er sich darüber mit Luthero und seinen Collegen berathschlagte, was bey dieser Sache zu thun sey, wobey er insonderheit gebeten, durch Gott ihm hierinnen zu rathen und zu helfen in der Sache, die nicht wider Gott sey, daß er mit fröhlichem Gewissen leben und sterben könne, man müsse die Welt oder die weltliche Furcht hierinnen nicht so hoch ansehen; sondern mehr auf Gott sehen, was der gebeut, verbeut, zu oder frey lässet; sonst würde er sich um des Kaysers Zulassung bewerben müssen; doch wolle er tausend mal lieber auf ihre Zulassung, die sie mit Gott und gutem Gewissen thun mögen, bauen, denn auf Kayserliche und andere menschliche Zulassung, darauf er doch nicht weiter bauen würde, so es nicht vorhin in der heiligen Schrift gegründet wäre. Das Bedenken darüber, so Bucerus vom Luthero und Melanchthon bekam, bestunde darinne, daß man zwar den Landgrafen von der Hurerey, auch von dem Vorhaben um des Aergerniß halben abmahnte; nachdem aber besondere Ursachen angeführet, und unter dem Siegel der Beichte eröffnet, in so weit darinn gewilliget, daß es, Aergerniß zu vermeiden, heimlich geschehen sollte. Die Worte selbst lauten also: wo aber Eure Fürstliche Gnaden endlich darauf beschließen, noch ein Eheweib zu haben, so bedenken wir, daß solches heimlich zu halten sey, wie von der Dispensation droben gesagt. Drum folget keine besondere Rede oder Aergerniß; denn es ist nicht ungewöhnlich, daß Fürsten Concubinen halten, wovon weitere Nachricht in Seckendorfs historia Lutheranismi lib. 3. sect. 21. §. 79. p. 277. zu finden.

Nun wäre es freylich weit besser gewesen, wenn er in diese That des Landgrafens gar nicht eingewilliget hätte; weil er aber auch ein Mensch gewesen, so hat er leicht eine Schwachheit und Uebereilung begehen können. Doch kann man daraus nicht schliessen, daß er die Polygamie für erlaubt gehalten. Denn einmal waren bey diesem Falle des Landgrafens besondere Umstände, um derentwegen Lutherus darein willigte, nicht aber deswegen, weil er die Vielweiberey als was erlaubtes angesehen. So gieng er auch schwer daran, als er darein willigen sollte, und nachdem er es ja thate, so geschahe es mit der Bedingung, daß man es heimlich halten sollte. Ja er widerlegte einen, der sich Huldaricum Neobulum nannte, und hieraus Gelegenheit nahm, ein Buch zur Vertheidigung der Ehe mit zwey Personen zugleich heraus zu geben. Es ist diese Schrift unter dem Titel: digamia, oder ein freundlich Gespräch von zwiefacher Ehe 1541. in 4. gedruckt. Der Autor will das Ansehen haben, daß er blos die zwiefache Ehe; nicht aber die Polygamie vertheidige, und daß jene keinem zugelassen, der nicht von Gott dazu berufen sey. Man müsse auch solches ohne Schaden der ersten Ehefrau thun, und sie dabey behalten, auch ihr nichts abbrechen; diejenigen aber, so ihre Eheweiber verliessen, und andere aufsetzten, würden billig gestrafet. Zu unsern Zeiten ist die Willenbergische Controvers bekannt. Es gab Samuel Friedrich Willenberg, Professor bey dem Gymnasio zu Danzig 1712. eine Disputation de finibus polygamiae licitae heraus, worinn er behauptet, daß die Polygamie zwar weder in dem natürlichen, noch in den allgemeinen geoffenbarten willkührlichen Gesetzen verboten; dennoch aber nicht zu rathen sey, daß man selbige bey uns einführen sollte, indem sie mit vielen Beschwerlichkeiten verknüpft wäre. Bey besondern Fällen könne der Fürst wohl dispensiren, und einem erlauben, mehr als eine Frau zu nehmen. Hiewider gab 1713. D. Weickmann vindicias scripturae sacrae a pseudhermenia patronorum

rum polygamiae inprimis Willenbergiae heraus, dagegen sich aber Willenberg bald darauf in den praesidiis iuris diuini de polygamia licita zu vertheidigen suchte. In dem folgenden 1714ten Jahre schrieb Weickmann wider diese praesidia einen andern Tractat: iustitia caussae in controuersia de polygamia simultanea; Willenberg aber iterata praesidia iuris diuini pro defensione thesium suarum de polygamia simultanea, denen Weickmann 1715. apologiam iustitiae caussae und zwar den ersten Theil davon entgegen gesetzet, worauf auch 1717. der andere gefolget. Ausser diesem ließ auch 1714. Schelwig eine commentationem de polygamia aduersus Themistium drucken, dem Willerberg in eben dem Jahr in exceptione de polygamia ad Meletium antwortete, und zu Wittenberg hat Wernsdorf summam sanae doctrinae de polygamia in einer Dispution 1716. vorgestellet. Es blieb bey den Schriften wider Willenbergen nicht. Denn in Polen ließ man 1715. gar scharfe Decrete dawider heraus gehen, davon die unschuldigen Nachrichten 1716. pag. 341. zu lesen sind. Von welcher Controvers wir weitere Nachricht gegeben in der Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen part. 3. p. 104. sqq. Wie nun die Polygamie der Lehre nach von verschiedenen ist vertheidiget worden; also ist sie auch jederzeit bey vielen Völkern im Gebrauche gewesen. Von den Hebräern ist daran kein Zweifel, wovon Seldenus in vxor. ebr. lib. 1. cap. 9. und die Ausleger über Matth. cap. 5. v. 32. und cap. 19. v. 3. sqq. aufzusuchen sind. Die Heyden haben sie gleichfalls zugelassen, ob sie schon bisweilen verboten worden, wie aus unterschiedenen Scribenten zu ersehen, die Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 20. §. 11. und Barbeyrac in not. ad Pufend. de iur. nat. et gent. lib. 6. cap. 1. §. 16. pag. 164. tom. 2. angeführet haben. Von den Türken ist bekannt, daß bey ihnen die Polygamie eingeführet, welche ihnen der Mahomet verstattet. Die Absichten, die er dabey soll gehabt haben, werden unterschiedlich angeführet. Einige meynen, er habe sein Land volkreich machen wollen, damit er ansehnliche Armeen ins Feld hätte stellen können; andere aber muthmaßen, daß er den Unterthanen die Gelegenheit reich zu werden beschneiden wollen, damit er sie bey ihrer Armuth desto eher im Zaume halten könnte; wiewohl noch andere sagen, es sey auf die fleischliche Wollust angesehen gewesen, um selbige so wohl bey sich, als bey andern zu unterhalten, und sich einen desto größern Anhang zu machen, welches auch in der That geschahe. Denn da diese Religion den fleischlichen Lüsten so sehr schmeichelt, so hat man sich nicht zu verwundern, daß sie sich so weit ausgebreitet. Man lese Buddeum de concordia religionis christianae statusque ciuilis p. 105. Es fehlt auch an Exempeln nicht, daß man in der römischen Kirche wegen der Polygamie dispensiret, davon etliche Fabricius in bibliographia antiquaria cap. 20. §. 11. berühret, daß also die Papisten nicht Ursache haben, dasjenige Luthero vorzurücken, was er nach obiger Erzehlung in der Sache des Landgrafens in Hessen Philippi gethan.

Doch wir kommen zur Sache selbst: ob die Polygamie erlaubt sey, oder nicht? und wollen sie nach den göttlichen Gesetzen untersuchen, wie sie so wohl in der Natur, als in der heiligen Schrift geoffenbaret worden. Nach dem natürlichen Rechte hält man insgemein die Vielweiberey für erlaubt, weil die sich selbst gelassene Vernunft keinen Grund in der Sache selbst finden könne, warum sie unzuläßig seyn sollte. Der Endzweck des Ehestandes, daß man Kinder zeuge, werde dadurch nicht so wohl gehindert; als vielmehr befördert, und ob wohl der Mann mit der Frau sich in einen Vergleich eingelassen, so würde er doch dadurch zu weiter nichts verbunden, als daß er ihr die eheliche Pflicht leiste, welches geschehen könnte, wenn er gleich noch andere daneben hätte. Es wäre denn, daß sich die Frau ausdrücklich ausgedungen hätte, keine andere neben ihr zu haben, auch der Mann darein gewilliget; in welchem Fall wegen des getroffenen Vergleichs die Polygamie nicht statt finde. Wende man ein, daß daher Eifersucht, Zänkereyen in der Haushaltung und andere häusliche Ungelegenheiten entstünden, so wären dieses alles zufällige Dinge, welche Gründe Pufendorf in iure naturae et gent. lib. 6. cap. 1. §. 17. 18. kurz zusammen gefasset hat, wobey man lesen kann Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 9. Thomasium in iurisprudentia diuina lib. 3. cap. 2. §. 200. Petitdidier in dissertationibus historicis criticis, chronologicis in sacram scripturam veteris testamenti, welche zu Paris 1679. herauskommen, in deren neunzehenten er zu erweisen suchet, die Polygamie sey nach dem natürlichen Rechte nicht verboten; ferner die obseruationes Hallens. tom. 6. p. 9. sqq. Setzet man keinen andern Zweck des Ehestandes als die Zeugung der Kinder, und schränkt die Gesetze der Natur so enge ein, daß sie uns nur zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft verbinden sollen, so ists wahr, daß nach diesen Principiis die Vernunft die Polygamie für erlaubt ansehen muß. Allein bey beyden läßt sich noch ein und das andere erinnern. Denn der Ehestand zielet nicht

sowohl

sowohl auf die bloße Zeugung der Kinder, als vielmehr die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, welches ohne der Auferziehung nicht geschehen kann, daß wie Eheleute verbunden sind, Kinder zu zeugen: also müssen sie selbige auch erziehen. Aus diesem folget so viel, daß ein Mann, der nicht mehr Kinder erziehen kann, als er mit einem Weibe erzeuget, auch nicht mehr als ein Weib nehmen könne, mithin wenn dieser Grund richtig, so läßt sich nicht so schlechterdings sagen, daß die Vielweiberey nach dem natürlichen Rechte erlaubt wäre. Nun dürfte nach diesen Grundsätzen wenigstens in dem Falle die Polygamie zuzulassen seyn, wenn ein Mann in dem Stande sey, mehr Kinder zu ernähren, als er mit einer zeuget, auch wohl durch viele Weiber ein solches Vermögen zusammen bekommen, daß er alle Kinder sehr wohl versorgen könnte; allein wie dieses was ungewisses; also hat man weiter zu bedenken, daß unter den Weibern und Kindern viel Streit und Verdruß vorfallen würde, welches das menschliche Leben unangenehm machet, welches wir auch nach dem natürlichen Rechte zu vermeiden verbunden sind. Machen gleich einige den Einwurf dawider, daß diese Dinge nur zufälliger Weise zu erfolgen pflegten; so sind sie doch nach der jetzigen Beschaffenheit der Menschen, da sie nach dem Falle ihren verderbten Begierden folgen, fast unausbleiblich. Wollte man weiter einwenden, daß aus solchem nur so viel folge, es sey weit zuträglicher, wenn ein Mann sich mit einer Frau begnügen lasse, nicht aber, daß das natürliche Recht die Vielweiberey untersage; so kömmts darauf an, was für eine Absicht das natürliche Recht haben soll. Denn sollen wir nach demselbigen weiter nichts thun, als daß wir die äusserliche Ruhe in der Gesellschaft nicht stören, so ists wahr, daß selbiges die Polygamie in so weit nicht untersaget; allein da solches überhaupt auf die Glückseligkeit der Menschen, so weit sie in diesem Leben zu erlangen ist, gehet; zu derselbigen aber auch die Commodität mit gehöret, so können wir allerdings sagen, daß nach diesem Begriffe die Polygamie von dem Rechte der Natur untersaget werde, weil sie die Bequemlichkeit des menschlichen Lebens verhindert.

Noch deutlicher werden wir die Sache erkennen, wenn wir sie nach den göttlichen Gesetzen, wie sie in der Schrift geoffenbaret sind, untersuchen, wobey wir erstlich dasjenige anführen wollen, was ausdrücklich wider die Vielweiberey ist; hernach aber dasjenige beantworten, was für dieselbige zu seyn scheinet. Die allermeisten kommen darinnen überein, daß nach dem göttlichen geoffenbarten Gesetze die Vielweiberey verboten, ob sie wohl darinnen unterschieden, was eigentlich für Gesetze, ob es willkührliche; oder natürliche; oder hypothetische sind; als **Osiander** über den **Grotium** lib. 2. cap. 5. **Kulpisius** in collegio Grotiano p. 55. **Thomasius** in iurispr. diuin. lib. 3. cap. 3. §. 76. 144. **Hochstetter** in collegio Pufendorf. exercit. 9. §. 12. **Buddeus** in instit. theolog. moral. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 9. nebst mehrern. Und in der That verhält sich die Sache so. Denn 1) ist die Polygamie wider die erste Einsetzung des Ehestandes, woraus wir folgenden Schluß machen: ist sie wider diese Einsetzung, so ist sie verboten; nun ist sie wider dieselbige, folglich muß sie verboten seyn. Den ersten Satz können wir daher beweisen, weil eine jede göttliche Einsetzung dem Gesetze gleich gehet, ja wir sind vermöge der natürlichen Rechts selbst verbunden, die göttlichen Veranstaltungen zu beobachten. So hätte sich Christus Matth. cap. 19. v. 4. vergebens auf diese erste Stiftung bezogen, wenn nicht die Menschen verbunden gewesen wären, selbiger nachzukommen. Daß aber die Vielweiberey wider die erste Einsetzung laufe, welches der andere Satz in unserer Schlußrede, ist daraus unwidersprechlich zu schliessen, weil Gott nur einen Mann und ein Weib erschaffen und zusammen gefüget, damit anzeigend, daß die Ehe nur zwischen einem Manne und einem Weibe seyn sollte. Denn niemand wird ohne Verwegenheit sagen, daß dieses von ohngefehr geschehen, weil Gott nach seiner Weisheit nichts ohne Ursache thut. Die Ausflüchte, die man hier sucht, wenn unser Ehestand nach der ersten Einsetzung einzurichten, so müßte man sich noch heut zu Tage in den andern Umständen der ehelichen Verbindniß richten, und auf solche Art die Trauung und andere Ceremonien unterlassen, sind sehr ungereimt. Denn wer siehet nicht, daß man solche Uebereinstimmung in demjenigen, was zum Wesen der Ehe gehöret, zu suchen habe; nicht aber in den zufälligen und außerwesentlichen Umständen: 2) sagt der Heiland Matth. 19. v. 9. wer sich von seinem Weibe scheidet, es sey denn um der Hurerey willen, und freyet eine andere, der bricht die Ehe. Und wer die Abgescheidete freyet, der bricht auch die Ehe, woraus wir den Schluß machen: bricht derjenige die Ehe, der sich unrechtmäßiger Weise von der ersten Frau scheidet, und nimmt eine andere, wie vielmehr wird dadurch die Ehe gebrochen, wenn man die eine Frau dabey behält, und neben ihr noch eine andere nimmt. Giebt nun der Heiland die Polygamie für eine Art des Ehebruchs aus, so kann sie wahrhaftig nicht erlaubt seyn: 3) sagt

sagt Paulus 1 Cor. 7. v. 2. sq. es sollte ein jeglicher sein eigen Weib und eine jegliche ihren eigenen Mann haben, um der Hurerey willen, und zeigt an, daß die Polygamie unzuläßlich sey. Denn da hat nicht ein jedes Weib ihren eigenen Mann; sondern der Mann ist vielen gemein, welche Redensart ganz deutlich ist. Zwar pflegt man verschiedene Umstände aus der Schrift anzuführen, welche für die Polygamie zu seyn scheinen. Der vornehmste darunter betrifft die Exempel der Patriarchen, welche viel Weiber gehabt, und gleichwohl lese man nicht, daß sie deswegen von Gott gestraft, oder gar verworfen worden. Solchem Einwurf zu begegnen, haben einige gemeynet, es habe hier Gott dispensiret; ob man nun wohl in solchen göttlichen Gesetzen, die sich auf gewisse Anordnung beziehen, eher eine Dispensation zugestehen kann, als in den absoluten Gesetzen, die sich schlechterdings auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gründen; so scheint doch solches eben nicht nöthig zu seyn. Denn man darf nur einen Unterschied unter der Dispensation und Nachsicht machen, und sagen, daß Gott den Frommen im alten Testamente zwar gleichsam durch die Finger gesehen; ihre Vielweiberey aber damit keinesweges gebilliget. Er sahe wohl, daß sie diese Sünde nicht aus Vorsatz, oder aus Geilheit; sondern aus Schwachheit und aus einem grosen Verlangen, die Verheißung von dem Messias zu sehen, der aus ihrem Saamen sollte geboren werden, thaten, um deswegen sie die Vermehrung ihrer Kinder so sehr suchten. Sie hielten das für die größte Wohlthat Gottes, wenn sie viele Kinder hatten, und ihr Geschlecht weit ausgebreitet werden könnte, wußten auch nicht, daß die Vielweiberey verboten wäre, welche zu der Zeit an allen Orten, zum wenigsten im Morgenlande im Schwange gienge. Man wendet wieder ein, Gott habe selbst Verordnungen bey der Vielweiberey gemacht, und sie damit gebilliget, indem wir Deut. cap. 21. v. 15. 16. lesen: wenn jemand zwey Weiber hat, eine, die er lieb hat, und eine, die er hasset, und sie ihm Kinder gebähren, beyde, die liebe und die feindselige, daß der erstgebohrne der feindseligen ist; und die Zeit kommt, daß er seinen Kindern das Erbe austheile, so kann er nicht den Sohn der liebsten zum erstgebohrnen Sohn machen für den erstgebohrnen Sohn der feindseligen; es hat aber auch hierauf schon Christus beym Matth. cap. 19. v. 8. die Antwort gegeben, daß dieses um der Juden Herzenshärtigkeit willen geschehen wäre, von Anbeginn aber sey es nicht also gewesen. Noch weiter führet man an, wie Gott dem David ausdrücklich durch den Propheten Nathan als eine grosse Wohlthat die verstattete Vielweiberey zu Gemüthe führen lassen, indem 2 Sam. cap. 12. v. 8. hieße: ich habe dir deines Herrn, des Königs Sauls, Haus gegeben, dazu seine Weiber in deinem Schooße, worauf man aber antwortet, daß diese Redensart bloß von königlichen Herrschen über des verstorbenen Königs Weber anzunehmen sey. Es sey wahrscheinlich, daß er es mit diesen Weibern gehalten habe, wie mit den von Absalon seinem Sohne geschändeten Kebsweibern, die er in eine Verwahrung gethan und verschlossen bis an ihrem Tode, 2 Sam. cap. 20. v. 3. sie aber nach Nothdurft versorgt. Endlich nehmen auch einige den Spruch Pauli 1 Tim. 3. v. 2. daß ein Bischoff eines Weibes Mann seyn solle, zu Hülfe, und wollen daraus schliessen, es schiene, daß etliche unter den Christen viele Weiber gehabt hätten; wie aber diese Worte zu retten, zeiget Buddeus in instit. theol. mor. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 9. not. [S. J. Baumgarten diss. theol. de polygamia simultanea illegitima. Halae 1739. Mosheims Sittenlehre der heil. Schrift, oder vielmehr Hr. D. Miller in der Fortsetzung derselben T. VIII. §. 7. S. 78-101. hat meines Erachtens am allerbesten wider die Polygamie gestritten. Nach meiner Ueberzeugung ist das historische Argument von großer Kraft, daß man nämlich gefunden, gegen 100 Mädchen werden 104 oder 105 Knaben gebohren. Oder wenn man auch die Tabellen des Süßmilchs nicht vor völlig genau annehmen wollte, so ist doch so viel gewiß, daß allemal einige Knaben mehr als Mädchen gebohren werden, wie man aus den Kirchen- und Neujahrszetteln siehet. Der Ueberschuß der Knaben kann auf das Soldatenleben, gefährliche Handwerker, u. s. w. gerechnet werden, so bleibt alsdenn eine Gleichheit zwischen Weibs- und Mannspersonen, so, daß nur eine einzige Frau auf einen Mann kommt, wollte man aber die Vielweiberey einführen, so müßten viele Mannspersonen im ledigen Stande bleiben, da sie doch gleiche Rechte wegen der Naturtriebe auf den Ehestand haben. Es muß demnach die Vielweiberey dem Willen und der Absicht Gottes zuwider seyn. So, wie D. Miller die Stelle Matth. XIX. am angeführten Orte S. 83. erkläret, so giebt sie auch ein starkes Argument wider die Polygamie. S. 98. wird das Argument des Premontval angeführt, daß auch sogar die Polygamie im alten Testamente wider Gottes Willen und wider die israelitische Verfassung gewesen. Denn alle Juden mußten heurathen, und zwar sehr jung. Mußte also nicht ein jeder froh seyn, daß er nur eine Frau bekam. Hätte einer mehrere Weiber nehmen

men wollen, so würde er seine Mitbrüder verhindert haben, sich zu verehligen. Was das Argument von der Einsetzung der Ehe betrift, so richtet man damit gegen die Gegner wenig aus, weil sie sagen, Gott gab dem Adam eine Jungfer, und keine Wittwe, wer wollte aber daraus schliessen, es wäre also jeder Mensch verbunden eine Jungfer, nicht aber eine Wittwe zu heurathen. Eben so wenig folge, weil Adam nur eine Frau gehabt, so müsten wir auch nur eine Frau nehmen. Doch hat der Hr. Verf. sehr wohl erinnert, daß man unter zufälligen und andern Bestimmungen der Ehe einen Unterschied machen müsse. Mit dem Beweise aus 1 Cor. VII. sind die Gegner auch nicht zufrieden, weil sie sagen, ἴδιον, eigenes Weib, bedeute soviel, als man solle nicht zu fremden Weibern gehen. Hätte einer aber zwey, drey, oder mehrere Weiber, so wären sie alle seine eigene, und nicht fremder Männer Weiber. Wenn auch einige aus 1 Tim. III. einen Beweißgrund wider die Vielweiberey suchen, so sagen die Gegner und Vertheidiger der Polygamie, es käme darauf an, ob das Wort μιᾶς ausschliessungsweise zu nehmen sey, daß der Verstand wäre: ein Bischof soll seyn eines einzigen Weibes Mann, vielleicht könnte die Stelle so erklärt werden, der Bischof soll ein Weib haben, damit er kein Aergerniß gebe u. s. w. Zudem, wenn es auch exclusiue genommen werde, so rede doch die Stelle nur von Bischöfen, von welchen auf andere Leute nicht zu schliessen wäre. Denn daß ein Bischof nur eine einzige Frau haben solle, könne sich in den Umständen seines Amts gründen, da er so wichtige und vielerley Geschäffte habe, an welchen er durch viele Weiber leicht verhindert werden könnte, u. s. w. Wenn einige die Polygamie daher widerlegen wollen, daß der böse Lamech die Vielweiberey eingeführt, so wird dieser Beweiß freylich zu schwach seyn. Denn es war nicht alles böse, was der böse Lamech that. Uebrigens wird man mit großem Nutzen des Hrn. Hofrath Michaelis Zusätze zu des Hrn. von Premontval Buche wider die Polygamie in dem 22. B. des Hamb. Mag. S. 638-662. wie auch 23. B. S. 519-533. lesen. Ob das Recht der Natur die Polygamie mißbillige, wird im 22. B. S. 639. f. 654. f. 23. B. S. 519. 345. f. untersucht. Auch lehret der 23. B. S. 520. f. 532. f. was von der Polygamie des Davids und Salomon zu halten sey. Ob sie zur Vermehrung des menschlichen Geschlechts etwas beytrage, wird im 18. B. S. 158. f. beantwortet.]

Polyhistorie,

Ist ein griechisches Wort, welches von πολὺς, viel, und ἴστωρ, der etwas weiß, herkommt, und also nach seiner natürlichen Bedeutung eine Wissenschaft von vielen Sachen anzeiget. Man findet schon unter den Alten welche, so polyhistores genennet worden, als Cornelius Alexander, nach Svetonii de illustr. gramm. c. 20. und Eusebii de praeparat. euang. lib. 9. cap. 17. Zeugniß; ingleichen Apion, ein Grammaticus, s. Gellium lib. 5. cap. 14. noct. Attic. anderer nicht zu gedenken, davon Moller in praefat. polyhistor. Morhof. zu lesen. Daß die Grammatici die Ehre dieses Titels genossen, kam daher, weil sie sich mit allerhand Wissenschaften zu thun machten, als mit der Sprachkunst, Historie, und mit den Fabeln, da sie denn sonderlich ihre Geschicklichkeit in Auslegung der alten Poeten sehen liessen, s. Pitiscum in obseru. ad Sueton. cap. 1. p. 1085. und unsere histor. critic. latin. linguae cap. 4. §. 7. Bey der grossen Menge von Wissenschaften, welche heut zu Tage im Schwange sind, muß ein Polyhistor mehr wissen, und vor allen Dingen eine genugsame Erkänntniß der so genannten litterarum humaniorum, wie sie aus der Philosophie und Historie bestehen, besitzen, auch anbey in den höhern Wissenschaften die wichtigsten Materien, nebst den dazu gehörigen Büchern wissen. Doch ist auch der Mißbrauch dieses Titels sehr groß. Die Polyhistorey ist eine Sache, darauf man sich nicht zu legen hat. Denn in allen Theilen der Gelehrsamkeit zeigt sich die Wahrheit in solcher Menge, und die Meditation, so dabey erfordert wird, ist so mühsam, daß in der That das menschliche Leben viel zu kurz ist, als daß jemand in vielen Theilen der Gelehrsamkeit zugleich nur mäßige Gelehrsamkeit erlangen sollte. Wer nun seine Kräfte und Arbeit in allzu vielen Dingen zerstreuet, der kann eben keine so große Geschicklichkeit in seiner Disciplin erlangen, folglich dem andern nicht so dienen, als wenn er sich mit allen seinen Kräften auf eine Sache gelegt hätte. Daher wird man auch finden, daß die größten Polyhistores in der Profession, darinnen sie stehen, der Welt eben keine so große Dienste leisten, sondern eben, weil sie Polyhistores sind, sich mit Allotrien beschäftigen.

Polymathie,

Πολυμαθία wurde bey den Alten in verschiedenem Verstande genommen. Bisweilen hieß ein guter Grammaticus πολυμαθὴς, zuweilen aber erstreckte sich das Wort weiter, und begriff eine Erkänntniß verschiedener Wissenschaften, s. Wower de polymath. cap. 2. p. 15. sqq. in welchem letztern Verstande sie auch das Wort Polyhistor nahmen, s. Pitiscum in Suet.

de illust. grammat. cap. 20. pag. 1085. Was von der Polymathie, oder vielmehr von denen, die sich auf viele Wissenschaften zugleich legen, zu halten sey, kann man leicht aus der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, aus der Weitläuftigkeit dieser Gelehrsamkeit, und aus der Kürze des menschlichen Lebens urtheilen, s. **Morhof** in polyhist. tom. I. lib. 1. cap. 1. und **Buddeum** in sel. iur. nat. et gent. p. 385.

[Polype,]

[Dieses Wort wird nicht immer in einerley Bedeutung gebraucht. Denn bey den Aerzten redet man von einem Polypen im Herzen, oder großen Pulsadern, welches ein fleischichtes Gewächse ist, so dann und wann in den Herzkammern oder Herzohren, oder großen Pulsadern zu wachsen pflegt. Auch wird von polypo narium geredet, u. s. w. welche Bedeutungen uns hier nichts angehen. Wir verstehen unter dem Worte eine gewisse Art von Insekten und Thiere, welche durch eine Theilung sich vervielfältigen, und bey Verlust eines Gliedes aus eigner Kraft den Verlust ersetzen. Man pflegt ihnen folgende Merkmaale beyzulegen. 1) Bestehen sie aus einer gallertartigen (gelatinösen) Substanz. 2) Pflegen sie bloß eine Oeffnung an ihrem Körper zu haben, welche sowohl der Nahrung, als auch den Excrementen des Thieres zum Durchgange dienet. 3) Bemerkt man an ihnen eine Reihe von Fühlhörnern, welche sich um diese Oeffnung herum befinden, und diesen Geschöpfen anstatt der Klauen dienen, womit sie ihre Beute fangen und zum Maule führen. Die weniger wesentlichen und bloß zufälligen Charactere sind, daß a) der Polype im Wasser sich aufhält, worinnen er aber nicht schwimmet, sondern sich an einen festen Körper anzuhängen pfleget. b) daß er seine Jungen lebendig zeuget. Der Polyp ist die Hyder (Hydra) des Linnäus. Man kann die Polypen in zwo Classen theilen. Die eine begreift diejenigen unter sich, welche ihre Fühlhörner nicht verbergen können, wenn sie auch noch sehr gereizt werden, und die andern diejenigen, welche bey der geringsten Reizung zusammenfahren, ihre Fühlhörner einziehen, und dieselben gemeiniglich unter einer zu dieser Absicht bey ihnen vorhandenen häutigen Decke verbergen. Weil zur ersten Classe nur wenig Gattungen gehören, so bedarf sie keiner Unterabtheilungen. Was aber die zweyte Classe betrift, so ist nöthig, dieselben nach der mannigfaltigen Stellung der Fühlhörner einzutheilen, als welche entweder in die häutige Decke selbst, oder in eine blumenartige Verlängerung des Körpers, oder endlich in den wirklichen obersten Theil oder die Scheibe (Discus) des Polypen hineingehen. Hieraus entstehen die drey folgenden Unterabtheilungen der zweyten Classe a) Hydra calyciflora; b) Hydra corolliflora; c) Hydra disciflora. Es werden solche genauer beschrieben von D. Joseph Gärtner, in dessen Nachricht von der Meer- (See-) Nessel (Vrtica marina), in einem Sendschreiben an Herrn Peter Collinson. Es ist solche aus dem 1. Th. des LII. B. der Philos. transact. auf das Jahr 1761. S. 75 - 85. von D. J. G. Krünitz in das neue Hamb. Mag. 11. B. S. 270 - 283. übersetzt worden. Carl Bonnet in seinen Betrachtungen über die Natur hat sehr schön, obschon zerstreuet, von Polypen gehandelt. Er beschreibt die Armpolypen S. 210 f. f. nach der zweyten deutschen Ausgabe des Prof. Titius, 1772. und zeigt derselben Vermehrung und Erneuerung S. 242 f. f. Von den reusenförmigen Polypen handelt er S. 208 f. und wie sie sich durch Ausschößlinge vermehren S. 210 f. f. 244 f. f. auch durch Pfropfe S. 246 f. f. Uebrigens kann Succow in den Briefen an das schöne Geschlecht 3 Theil, Seite 2043 f. f. Le Cat Abhandlung von den Polypen des süßen Wassers, welche in dem allgemeinen Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften, 3 Theil, Leipzig 1754. S. 1. f. f. steht; meine Geschichte von den Seelen §. 36. S. 232 f. f. gelesen werden. Die Meernessel gehöret unter die Polypen, auch die Thierpflanzen. Siehe **Meernessel, Thierpflanze**, Von den hieher gehörigen Schriften vergleiche den Artikel **Naturgeschichte**. Die psychologischen Materialisten suchen aus der Beschaffenheit der Polypen die Materialität und Theilbarkeit der Seele zu beweisen. Denn da durch die Zerschneidung des Polypen jeder Theil belebt bleibt, und ein neuer ganzer Polype wird, so muß ja wohl die Seele desselben auch mit getheilt werden. Ich habe aber hierauf in meiner Geschichte von den Seelen geantwortet S. 234 f. Einige Gelehrten behaupten, die Polypen haben gar keine Seele, sondern nur eine mechanische Bewegung, wie man etwa bey den Mondkälbern, die zu manchen Zeiten von Frauensleuten gebohren werden, bemerkt. Andere sagen, sie haben eine Seele, aber demohngeachtet wird sie nicht getheilt. Ich habe behauptet, ein Polype habe so viele Seelen, als sinnlich verschiedene und reel trennbare Theile in ihm seyn. Ein Polype ist ein Innbegriff mehrerer Insekten. In dem Hamb. Mag. 4 B. S. 329. kommen verschiedene Fragen an die Metaphysiker vor, welche die Seele der Polypen betreffen. Von der giftigen Natur der Polypen kann Ellis Abhandlung, welche in dem 1 Theile des allgemeinen Magazins der Natur, Kunst und Wissenschaften, Leipzig, 1753.

stehet,

stehet, bemerkt werden. S. auch Memoires pour servir à l' histoire d' un genre de Polypes d' eau douce à Bras en forme de cornes par Trembley avec fig. 4to à Berl. 1744. Noch kann man bey diesem Artikel auch den Artikel Bestie lesen.]

Port,

Ist ein französisches Wort, so die Tragung oder Bewegung der Glieder bey einem Menschen bedeutet, da man z. E. einen majestätischen, freyen, gezwungen, liederlichen Port hat. Wir haben kein recht deutsches Wort, so dieser Idee beykäme. Es ist solches ein Stück des besondern Exterieur des Menschen, wobey die Artikel Exterieur, Mine und Air aufzusuchen sind, siehe Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Max. 14. pag. 101.

Possession,

Der Besitz wird in dem natürlichen Rechte als ein Stück der Herrschaft über Haab und Güter erkläret, welche einen solchen Zustand und Beschaffenheit der Sache anzeiget, da man dieselbe in seiner Gewalt hat, mit der Absicht, sie vor sich zu behalten. Zum völligen Eigenthum einer Sache gehöret der Besitz, welcher der Anfang der Herrschaft ist, das Eigenthum an sich selbst, als das eigentliche Wesen der Herrschaft, und die Nutzung, oder der Gebrauch, als der Effect der Herrschaft. Nun kann man zwar die Possession verlieren, und dennoch Herr von der Sache bleiben; allein so ist die Herrschaft unvollkommen, weil man auf solche Art den Nutzen entbehren muß. Will man eine Sache in Besitz nehmen, oder behalten, so ist nöthig, daß man seinen Willen durch gewisse äußerliche Zeichen und Merkmale zu erkennen gebe, weil dadurch verhindert wird, daß solche Sache nicht kann verloren geachtet, noch von einem andern mit Recht in Besitz genommen werden, siehe Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 4. cap. 9. §. 7.

Postenrecht,

Das Recht, Posten anzulegen, ist ein Stück der Majestät, und zwar eine Art der innerlichen Regalien, die sich bey den Gütern der Unterthanen äußern, sofern der Fürst gewisse Gesetze von der Erwerbung, Gebrauch und Verwaltung derselben geben, und also selbige zur Wohlfahrt der Republik dirigiren kann. Die Streitschriften, welche wegen Ludovici ab Hörnigck dissert. de regali postarum iure, Marp. 1639. herausgekommen, werden in bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 226. erzehlet.

Postprädicamenten,

Bedeutet in den aristotelischen Logiken gewisse Wörter, wodurch man allgemeine Eigenschaften der Dinge, so aus der Vergleichung der Prädicamenten unter einander entstünden, anzeiget. Nachdem Aristoteles die Lehre von den Prädicamenten vorgetragen, und darinnen gezeiget, wie man alle Umstände der einzelnen Sachen, in Ansehung der Substanzen und Accidentien betrachten könnte; so meynte er, man habe die Sachen nach den Prädicamenten wieder mit einander zu vergleichen, und dabey gewisse Eigenschaften derselben zu bemerken; dahero handelte er nach der Lehre von den Prädicamenten davon, und es geschahe hiedurch, daß man sie Postprädicamente nennte. Es werden derselben fünfe gezählet, als opposita, prius, simul, motus, habere, welche man in folgenden bekanntem Verse eingeschlossen:

op. pri. mo. simul. ha. tot sunt postpraedicamenta.

nämlich man könne nun die Dinge, wenn man sie nach den Prädicamenten betrachtet habe, gegen einander halten und sehen, ob sie einander entgegen gesetzt; ob eins vor dem andern einen Vorzug habe; ob sie sich in gewissen gleichen Umständen befänden; wie die Bewegung in gewissen Sachen beschaffen, wie die Substanz die Accidentien an sich habe. Es ist diese Lehre eine der elendesten Lehren, zumal Aristoteles in categor. cap. 10. sqq. davon grammatisch und nicht philosophisch redete, worinnen es seine Nachfolger nicht besser, sondern noch schlimmer gemacht haben, daher sie auch bey den neuern billig ganz aus der Mode gekommen. Man lese Titium in arte cogitandi cap. 18. nach.

Postulatum,

Heißt in der Lehre von der Demonstration ein unmittelbares Principium, woraus etwas demonstrirt, oder eine andere ganz gewisse Wahrheit gefolgert wird. Es ist entweder ein mathematisches, so fern solches vermittelst der unmittelbaren Empfindung wahr ist, wie denn alle Quantität, womit die Mathesis umgehet, unmittelbar in die Sinne fällt, wovon Wolff in dem Unterricht der mathematischen Methode §. 28. und in dem mathematischen Lexico p. 1086. zu lesen; oder ein philosophisches, wenn solches unmittelbar von der Definition einer Sache, dadurch ihre Beschaffenheit, oder Qualität, welche nicht sogleich in die Sinne fällt, angezeiget worden, in Ansehung seiner Wahrheit dependiret, und dieses ist wieder entweder ein physisches, oder ein moralisches.

[Prace-

[Präcedenz,
siehe Ceremonien, Etiquette.]

[Präcipitation,]

[Die Physici verstehen hierunter die Vertreibung eines aufgelösten Körpers aus den Zwischenräumchen der flüßigen Materie, in welchen er zuvor erhalten wurde. Es kann solche Präcipitation, die man auch Niederschlag heißt, auf mancherley Art erfolgen. 1) Wenn der aufgelöste Körper in dem flüßigen durch die Bewegung erhalten wird, so muß er bey ungestörter Ruhe präcipitiren. Ein trübes Wasser wird daher klar, wenn es eine Zeit in dem Gefäße stehet, und viele in der Hitze aufgelöste Körper präcipitiren, wenn die flüßige Materie erkaltet, wie man solches bey dem in heißen Wasser aufgelösten Salpeter siehet. 2) Ist die Ursache der Erhaltung in dem Anhängen der flüßigen Materie zu suchen, so erfolgt die Präcipitation, wenn entweder die flüßige Materie, oder auch der aufgelöste Körper, oder beyde eine merkliche Veränderung erlitten. Die flüßige Materie kann aber verschiedentlich verändert werden. a) durch das Abdämpfen, dadurch einige Theile derselben fortgetrieben werden, deren Daseyn das Aufgelösete erhielte. Es muß sich daher das Befreyte vereinigen, und da hierdurch ihre Schwere zunimmt, die Menge der Berührungspuncte aber abnimmt, so muß eine Präcipitation erfolgen. b) Wenn ein andres zugeschüttetes Flüßige mit der erstern flüßigen Materie sich vereiniget, und den vorigen Zusammenhang entweder vermehrt oder vermindert. In beyden Fällen erfolgt ein Verschieben der Theile, theils wegen der Bewegung selbst, theils wegen des verursachten ungleichen Zusammenhangs. Daher ist es möglich, daß sich diese in den Zwischenräumchen der flüßigen Materie befindlichen Theile vereinigen, und nach Beschaffenheit ihrer eigenen Schwere entweder aufsteigen, oder zu Boden sinken. c) Indem ein anderer fester Körper in die flüßigen, welche die fremden Theile beherbergen, gebracht wird, so kann dadurch gleichfalls eine Präcipitation erfolgen, wenn die flüßige Materie dem Eingetauchten anhängt, und ihn selbst aufzulösen im Stande ist. Auf solche Art wird ein in Scheidewasser aufgelöstes Silber mit Kupfer präcipitiret, das Kupfer mit Eisen, dieses mit Zink, u. s. w. Es kann auch die Präcipitation erfolgen, wenn der aufgelöste und beherbergte Körper eine Veränderung erduldet. Denn indem sich eine fremde hinzugeschüttete Materie mit diesem stärker, als mit dem Flüßigen, nach den bekannten Gesetzen der Verwandschaft, vereiniget, so nehmen sie einen größern Raum ein, als zuvor, und sie müssen daher sinken, wenn der vereinigte Körper von schwererer Art gewesen, hingegen steigen, wenn der hinzugebrachte von leichterer Art ist. Eine Silbersolution präcipitiret sich durch Koch- und alcalische Salze, sie mögen zu derselben in flüßiger oder in fester Gestalt gebracht werden. Daß mit dem präcipitirten Silberkalke eine Vereinigung von fremden Theilen geschehen sey, erhellet aus der Leichtigkeit ihres Schmelzens, und aus dem, daß derselbe sogar zum Theile verfliegt. Wir sind bey diesem Artikel lediglich dem Hrn. Cammerrath Succow in seiner Naturlehre gefolgt. Sonst kann gelesen werden: Memoire sur les précipitations chimique, par M. Lemery le fils, in den Memoir. de l'acad. roy. des sc. 1711. p. 56. und in der Hist. p. 31. wie auch Krügers Naturlehre §. 401. Wie die Präcipitation des aufgelösten Silbers, Kupfers und Eisens geschiehet, untersucht der 7 B. des Hamb. Mag. S. 118. Auch wird daselbst von der trockenen Präcipitation des im Silber enthaltenen Goldes gehandelt. Man kann auch den 21 B. S. 343. vergleichen. Wie durch die Präcipitation der arbor Dianae, oder der philosophische Baum entstehe, kann im 5 B. S. 292 f. gelesen werden. Daß ein solcher goldgelber Baum erscheine, wenn aufgelöste Scheiben Cobalt zur Silbersolution gegossen werden, wird im 5 B. S. 299. gezeigt. Siehe die allgemeinen Gesetze der Präcipitation in Carl Wilhelm Poerners Uebersetzung der allgemeinen Begriffe der Chymie, 3ter Th. p. 308-314. und in Ant. Rüdigers systematischen Anleitung zur allgemeinen Chymie. Leipzig, 1756. 8. pag. 512-528.]

Prädicabilien,

Nennen die Aristotelici in ihrer Logic die fünf Universalien, das Genus, die Speciem, die Differenz, das Proprium und Accidens, weil sie von den meisten Sachen könnten gesagt, oder prädicirt werden. Im griechischen heißen sie κατηγορήματα, oder κατηγορούμενα, von κατηγορεῖσθαι, praedicari, davon man den Artikel Universale nachsehen kann.

Prädicamenten,

Bedeuten in der Logic, sonderlich der Aristotelicorum, gewisse Wörter von abstracten Ideen, so alle Umstände einzeler Sachen in Ansehung ihrer Substanz und Eigenschaften vorstellen sollten.

Die lateinische Benennung, daß sie Prädicamenten heißen, soll Boethius zuerst gebraucht haben, und kommt von dem

dem Worte praedicando her, weil sie von den einzelnen Dingen könnten gesagt und prädicirt werden. Im Griechischen heissen sie κατηγορίαι, categoriae, und im Deutschen nennet sie Lange in nucleo logic. Weisian. c. 4. n. 1. Sachordnungen; gleichwie er die Anteprädicamenten durch Benennungsordnungen, die Prädicabilien durch Sachordnungen, und die Locos Topicos durch Betrachtungsordnungen verdeutscht hat. Archytas hieß sie λογυς καθόλυ, gemeine Wörter, die man von allen Sachen in der Welt brauchen könnte; Alexander Aphrodisäus πρῶτα τῆς φιλοσοφίας, welches Willichius durch rerum cognoscendarum prima capita, durch die ersten Gründe in der Erkänntniß der Sachen übersetzet; Aristoteles στοιχεῖα; Quinctilianus elementa; Melanchthon und andere rerum ordines, classes. Die Aristotelici zählen zehn Prädicamenten: die Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Action, Paßion, das Quando, Ubi, den Situm und Habitum, welche Murmellius mit lateinischen Exempeln erläutert, und in folgende Verse gebracht hat:

Arbor, sex, seruos, feruore, refrigerat, vstos,
Ruri, cras, stabo, nec tunicatus ero.

Die man bey einigen also verändert findet:

1 2 3 4 5
Arbor, lata, calore, patrem refrigerat
6
vstum,
7 8 9 10
Cras ruri stabit, nec tunicatus erit.

Wer eigentlich Urheber dieser zehnten Zahl sey, steht nicht gewiß zu sagen. Insgemein hält man dafür, daß Archytas Tarentinus, ein pythagoräischer Philosoph, solche erfunden, unter dessen Namen auch noch eine Schrift περὶ τῦ παντὸς φύσεος vorhanden, worinnen alles in die zehn Classen gebracht wird. Nun war zwar die zehnte Zahl bey den Pythagoräern hoch geachtet, in welcher alles Vollkommene beruhen mußte, s. Meursium de denario Pythagor. Burnet in archaeol. philosophic. lib. 1. cap. 11. Stanley in histor. philosoph. part. 8. pag. 2. cap. 14. aber es hat schon Themistius nicht ohne Wahrscheinlichkeit geglaubet, daß die berührte Schrift vielmehr von einem jüngern peripatetischen Philosophen herstamme, der sie unter Archytä Tarentini Namen ausgehen lassen, um selbige dadurch desto ansehnlicher zu machen, wovon Fabricius in bibl. graec. lib. 2. cap. 13. pag. 494. zu lesen ist. Aristoteles theilte zwar gar gründlich alle Sachen in die Substanz und in das Accidens; weswegen man ihm zu Ehren folgende Verse geschrieben hat:

Summus Aristoteles trutinando cacumina rerum
In duo diuisit, quidquid in orbe fuit;

blieb aber inzwischen doch an unterschiedenen Orten bey diesen zehn Prädicamenten, als libr. categor. cap. 4. §. 1. 1. poster. cap. 18. §. 9. 1. topicor. cap. 9. §. 2. wiewohl er aus den vier letztern nichts sonderliches machte. Seine Nachfolger, sonderlich die Scholastici, vermeynten darinnen einen sonderbaren Schatz der Weisheit zu haben; lehrten und schrieben deswegen mit ungemeinem Eifer davon, und gaben allerhand Axiomata, die man dabey in Acht nehmen mußte. Es beruhet nämlich dies Geheimniß der Prädicamenten darinnen, daß man die vorkommenden Sachen nach denselben betrachten, und unter andern fragen könne: ob das obhandene Objectum eine Substanz, oder ein Accidens? gehöre es unter die Accidentien, so frage man weiter: was ihre Größe, Beschaffenheit, Verwandschaft mit andern Dingen, ihre Wirkung, Leidenschaft, u. s. w. sey? s. Jac. Thomasii erotemat. logic. cap. 10. Keckermann in system. logic. mai. lib. 1. cap. 7. Lange in nucleo logic. Weisian. addit. ad cap. 4. pag. 487. nebst vielen andern, welche Lipenius in bibliotheca philosophic. pag. 1239. anführet. Ob nun schon diese zehende Zahl der Prädicamenten vor diesem sehr heilig gehalten wurde, dergestalt, daß man auch den Vallam, als er selbige nicht vor richtig ansehen wollen, hat unter die Ketzer gesetzt, wie berichtet wird; so ist doch zu den neuern Zeiten zur Genüge dargethan worden, daß das ganze Wesen der zehn Prädicamente ohne Grund sey. Denn 1) wird der Generalbegriff von der Substanz berührt, der Begriff aber von Accidentien außen gelassen, und statt dessen hat man verschiedene Arten von Accidentien angeführt, welches mit den Regeln einer rechtmäßigen Eintheilung streitet, in Ansehung deren man hätte sagen sollen, die Sachen wären entweder Substanzen, oder Accidentien, und hierauf die Substanzen sowohl als Accidentien wieder eintheilen müssen; 2) sind die Accidentien auf das unordentlichste gesetzet, da man vielmehr selbige hätte theilen sollen in absoluta und relatiua. Jene sind entweder mathematische, welche man Quantitäten nennet; oder philosophische, und das sind die Qualitäten: 3) sind die angeführten Accidentien nicht hinreichend, da man einen Unterschied unter den Accidentien, so fern sie zum Wesen einer Sache gehören, oder nicht, hätte machen und die letztern wieder in gehörige Classen bringen sollen, dergleichen Anmerkungen

lungen man auch in arte cogitandi part. 1. cap. 3. Thomasii philosophia aulic. cap. 7. §. 25. Clerici logic. part. 1. cap. 5. §. 14. 15. Titii arte cogitandi cap. 18. §. 21. sqq. findet. Plato machte fünf Arten des Entis, und die hießen essentia, idem, alterum, status und motus, welches die platonischen Prädicamente sind. Die Stoiker theilten die Sachen in körperliche, dahin sie auch Gott und die Materie rechneten, und unkörperliche, welche der Ausspruch, das Leere, der Ort und die Zeit wären, s. Lipsium lib. 2. physiol. Stoic. dissert. 5. Epicurus sagte, es befünde alles aus dem Körper und aus dem Leeren, wobey Thomasius in dodecad. quaest. promiscuar. quaest. 1. §. 2. zu lesen. Raymundus Lullius, der auf der Insul Majorca gebohren, hat ein besonderes Denkregister erfunden, und sich folgende Classen zur Richtschnur gesetzet:

IX. Classes substantiarum: deus, angelus, coelum, homo, imaginatiuum, sensitiuum, vegetatiuum, elementatiuum, instrumentatiuum.

IX. Classes principiorum absolutorum: bonitas, magnitudo, duratio: potentia, sapientia, voluntas: veritas, virtus, gloria.

IX. Classes principiorum relatiuorum: differentia, concordantia, contrarietas: principium, medium, finis: maioritas, minoritas, aequalitas.

IX. Classes quaestionum; vtrum? quid? de quo? quare? quantum? quale? quando? vbi? cum quo?

Diese Lullische Erfindung hat der bekannte Kircher durch allerhand Exempel erläutert, und noch zwey besondre Classen hinzu gesetzet;

IX. Classes virtutum: iustitia, prudentia, fortitudo: temperantia, fides, spes: charitas, patientia, pietas.

IX. Classes vitiorum: auaritia, gula, luxuria: acedia, inuidia, ira: mendacium, inconstantia, iniustitia.

Wollte man nun eine Sache nach diesen Registern betrachten, so müßte man in Gedanken fragen: was hat die Sache, so zu reden, göttliches, englisches, himmlisches, viehisches oder empfindliches, und so weiter in sich? oder wie verhält sich die Sache gegen Gott, gegen die Engel, gegen den Himmel? u. s. w. was finden wir in der Sache für Bilder oder Merkmale, oder was finden wir für Mittel und Veranlassungen, der Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, u. s. w. warum kömmt die Sache dem Geize, der Schwelgerey, der Hoffarth, dem Zorne, u. s. w. bey? s. Morhof polyhist. litter. lib. 2. cap. 5. Paschium in inuent. nou. antiq. cap. 2. pag. 29. sqq. Die ganze Kunst des Lullii läuft auf eine Pedanterey hinaus, und giebt Anlaß zu einem unnützen Gewäsche, wiewohl andere, als Alstedius und Kircher, ihr das Wort geredet. Petrus Ramus, oder vielmehr einer seiner Schüler hat seine topische, oder dialectische Locos ersonnen, die heutiges Tages noch viele Hochachtung finden, und aus folgenden Fächern bestehen: es wird untersuchet der Name der vorhabenden Sache, sonderlich dem Ursprunge und der Bedeutung nach; dann die Beschreibung desselben; die Eintheilung und also die Theile und Arten, oder Gattungen; der Ursprung und der Urheber, oder Stifter einer Sache; die Materie, woraus sie bestehet; die Form und eigentliche Gestalt, oder das rechte Wesen der Sache; der Endzweck; die Umstände der Zeit, und dessen, was vorher gegangen und nachgefolget ist, ingleichen des Orts; dasjenige, was um und an der Sache ist; dasjenige, womit sie zu thun oder zu schaffen hat; was der Sache gleich ist; was ihr ungleich und entgegen ist; wie man schon Exempel und Zeugnisse davon habe. Was davon zu halten, ist unter dem gehörigen Artikel gewiesen worden. Die Cartesianer haben nur sieben Prädicamenten gemacht, welche spiritus, oder mens; extensio, oder quantitas und mensura; quies, positura, figura, materia sind. [Wenn man die Fragen: quis? quid? vbi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando? gehörig, und ganz allgemein erkläret, wie Daries in seiner via ad veritatem §. 319. sqq. so sind sie ein vortrefflichen Hülfsmittel, alles dasjenige ins Gedächtniß zu rufen, was sich von einer Sache sagen läßt. Ich habe diese Fragen, in wiefern sie ein Erfindungsmittel der Wahrheit abgeben, weitläuftig in meiner practischen Logic §. 40. f. f. erkläret. J. E. Gunnerus in seiner arte heuristica intellectuali hält ebenfalls viel auf diese Fragen.]

Prädicatio,

Bedeutet bey den Aristotelico-Scholasticis in der Logic die Aussage, da etwas von dem andern entweder bejahet; oder verneinet wird, daß sie sich also auf die Gegeneinanderhaltung des Prädicati und des Subjecti gründe. Viele haben ein besonderes Capitel entweder bey der Lehre von den Prädicabilien; oder von der Ennunciation dazu ausgesetzet; wie sie aber überhaupt von den Propositionen mehr grammatisch; als philosophisch discouriret, also ist es auch hier geschehen. Sie theilen solche a) in propriam, in die eigentliche, da die Wörter in ihrer natürlichen Bedeutung gebraucht würden, und in impropriam, in die uneigentliche, oder verblümte, wenn ein Wort nicht sei-

ne eigentliche; sondern eine uneigentliche, oder verblümte Bedeutung habe, z. E. die Jünger Christi sind das Salz der Erden: b) in essentialem, in die wesentliche, wenn dasjenige, so von dem andern gesagt werde, entweder dessen Wesen, oder nur etwas davon anzeige, z. E. der Mensch ist eine vernünftige Creatur, und in accidentalem, wenn etwas außerwesentliches von dem andern bejahet werde, z. E. der Petrus ist ein gerechter Mensch: c) in intrinsecam, in die innerliche, da sich dasjenige, welches von einer Sache gesagt wird, wirklich an derselben befinde, z. E. die Wand ist weiß, und in extrinsecam, in die äußere, wenn das Prädicatum außer der Sache sey, z. E. man siehet die Wand, Gott wird angebetet: d) in praedicationem in quid, wodurch man gleichsam die Frage: was eine Sache sey? beantworte: z. E. die Gottesfurcht ist eine Tugend, und in praedicationem in quale; welche gleichsam die Frage: was es für eine Sache sey? und wodurch sie von andern unterschieden? beantworte: z. E. der Mensch ist eine vernünftige Creatur: e) in praedicationem inusitatam, in die ungewöhnliche, oder in die besondere, wenn eigentlich zwischen dem Subjecto und Prädicato keine natürliche Uebereinstimmung zu finden, z. E. Gott ist Mensch, das Brodt ist der Leib Christi; und in vsitatam, in die gewöhnliche, welche der ersten Art entgegen gesetzet ist, z. E. der Mensch ist gelehrt, ist vernünftig: f) in necessariam, in die nothwendige, die so wahr sey, daß sie nicht falsch seyn könne, z. E. die Trunkenheit ist eine Sünde, Gott ist gerecht; in contingentem, die zugleich wahr und falsch seyn könne, z. E. der Mensch ist gelehrt, und in impossibilem, in die unmögliche, die dermaßen falsch sey, daß sie nicht wahr seyn könne, z. E. der Löwe ist ein Pferd, der Mensch ist ein Stein, s. Bechmanns institut. logic. lib. 1. cap. 2. nebst seiner Disputation de praedicationibus, Jen. 1662. und Chauvins lexic. philos. pag. 513. ed. 2.

Doch diese und dergleichen andere Eintheilungen von der Prädication sind an sich selbst unrichtig, unordentlich und ohne Nutzen, auch nach ihrer Erklärung, wie man sie in den aristotelischen Logiken antrifft, sehr dunkel, und kann man sich diese Sache auf folgende Art accurater und nützlicher fürstellen. Nämlich die Prädicationen zeigen die Beschaffenheit eines Satzes, so ferne derselbe in Ansehung des Prädicati betrachtet wird, an. Es kann aber das Prädicatum hier eine gedoppelte Absicht haben: 1) in Ansehung des Objecti, und da ist solches entweder ein philosophisches oder ein mathematisches, folglich ist die Prädication entweder eine philosophische, oder eine mathematische: bey jener ist die Rede von einer philosophischen Sache, oder einer Qualität, welches auf dreyerley Weise geschehen kann, erstlich metaphysisch, wenn das Prädicatum ein Conceptus praedicabilis ist; und theils das Wesen einer Sache; theils aber nur außerwesentliche Eigenschaften derselben angehet: das Wesen ist entweder ein gemeines, wohin das Genus gehöret, z. E. der Mensch ist ein lebendig Geschöpf, die Gottesfurcht ist eine Tugend, oder ein eigentliches, welches die Differenz, z. E. der Mensch ist eine vernünftige Creatur, und wenn man sagt: der Mensch ist gelehrt, so ist dies eine accidentalische, oder außerordentliche Prädication. Hernach physisch, wenn das Prädicatum entweder eine wirkende Ursache; oder eine Art zu wirken, oder eine Wirkung selbst anzeiget: und drittens practisch, oder moralisch, wenn die Rede von menschlichen Verrichtungen ist, und im Prädicato entweder vom Endzwecke, oder von den Mitteln derselben gefraget wird. Bey einer mathematischen Prädication aber ist die Rede von einer mathematischen Sache, oder von einer Quantität. 2) In Ansehung der Relation zwischen dem Prädicato und Subjecto: ob sich nämlich die Idee vom Prädicato gegen die Idee vom Subjecto, als eine subordinirte, oder eine diverse Idee verhält. Ist jenes, so wird eine Affirmation daraus; bey diesem aber eine Negation, folglich kann man sagen, die Prädication sey entweder bejahend, oder verneinend. Weil die Quantitäten der Sätze schlechterdings zum Subjecto gehören, so kann man in deren Absicht die Prädication nicht betrachten.

Hieraus ist nun leicht zu schließen, daß zwischen unserm und dem aristotelischen Vortrage der Lehre von der Prädication ein großer Unterschied sey, indem man bey dem Letztern Eintheilungen gemacht, die erstlich keinen Grund haben, und dahin gehöret die erste Art, daß die Prädication entweder eine eigentliche, oder eine uneigentliche sey. Denn man darf hier nicht in den Worten, welche in die Grammatic, und nicht in die Logic gehören, sondern in der Sache selbst den Grund suchen, und ob sich schon ein rechtschaffener Philosoph aller metaphorischen Redensarten enthält, so siehet er doch einen verblümten Satz nach der Realität an, nachdem er vorher den Verstand desselben aus der Grammatic, oder Rhetoric erkannt hat. Eben so wenig Grund hat auch die vierte Art der aristotelischen Eintheilungen, da man die Prädication in praedicationem in quid et in quale eintheilet. Denn wie man siehet, so soll die erste auf das Genus, und die andere auf die Differenz einer Sache gehen;

aber

aber beyde Concepte sind ja wesentlich, und folglich kann diese Eintheilung der andern, da die Prädication in eine wesentliche und zufällige getheilet wird, nicht entgegen gesetzet werden, sondern müste als eine Subdivision von dem ersten Stücke anzusehen seyn, welches zugleich eine Unordnung anzeiget. Vors andere sind diese Eintheilungen auch ganz verwirrt, welches man aus der andern und sechsten siehet. Denn eine jede wesentliche Prädication ist nothwendig, und eine jede ausserwesentliche ist zufällig, wie man denn auch durch die fünfte Eintheilung eine große Verwirrung zwischen der Vernunft und der heil. Schrift begangen hat.

Prädicatum,

Bedeutet in der Logic bey der Lehre von den Propositionen diejenige Idee, welche gegen die andere gehalten, und entweder derselben beygeleget, oder von ihr abgesondert wird. Denn die Materialien eines Satzes sind eigentlich zwey Ideen, deren eine das Subjectum, von welchem entweder was bejahet, oder verneinet wird; die andere das Prädicatum, so dasjenige ist, das vom Subjecto bejahet, oder verneinet wird, heisset: z. E. Gott ist gerecht, in welchem Satze Gott das Subjectum; gerecht aber das Prädicatum ist.

Titius hat in seiner arte cogitandi cap. 6. §. 36. sqq. dem Prädicato auch eine Quantität beylegen wollen, und vermeinet, dadurch die Lehre von der Conversion zu erleichtern, dawider Rüdiger in seinen instit. erudit. p. 81. edit. 3. disputiret. Er setzet zum Voraus, daß das Prädicatum ein Abstractum, so von einer andern bekannten Sache, nämlich dem Subjecto asseriret werde, worauf er sich noch drey Postulata ausdingt: daß hier die so genannte quantitas discreta, oder die Anzahl verstanden werde, und also quidam und omnis eine Anzahl bedeute; daß das Subjectum nicht allezeit voran, und das Prädicatum hinten stehe, und daß das quidam, so fern es dem omnis entgegen stünde, wenigstens in der Zahl zwey bedeute, eines für die Affirmation, und das andere für die Negation. Dieses zum Voraus gesetzet, so beweiset er seinen Satz, daß das Prädicatum eine Quantität leiden könne: erstlich a priori, indem das Prädicatum ein Abstractum; ein jedes Abstractum aber eine einzige gemeine Idee anzeige, und ob schon an statt des Subjecti auch ein Abstractum mit der Quantität stünde, so müsse doch dasselbe nothwendiger Weise concretiue für alle indiuidua genommen werden, daß wenn man sage: omnis homo, so werde hier nicht der Mensch überhaupt, sondern alle Individua der Menschen verstanden, dergleichen auch statt hat, wenn ein abstracter Terminus zuweilen das Subjectum mit der Quantität; zuweilen aber das Prädicatum ohne dieselbe ausmache, daß solcher in der ersten Absicht concretiue für alle Individua zu nehmen; in der andern Absicht aber bedeutet er das Wesen einer Sache, z. E. omnis homo est animal, welcher Satz den Verstand hat: omnis homo habet naturam animalem; sagt man aber: quoddam animal est homo, so hat dies den Verstand: ein und das andere Individuum derjenigen Substanzen, welche lebendige Geschöpfe sind, hat wahrhaftig die menschliche Natur an sich. Hernach beweist er auch solches a posteriori, und nimmt den Satz, z. E. omnis homo est animal quoddam, da man denn durch das animal quoddam, kein Genus verstehen könne, weil solches allezeit eine einzige Sache überhaupt bedeute; noch eine Speciem, angesehen sonst diese Proposition den Verstand bey sich hätte: omnis homo est homo, noch ein Individuum, als wollte man sagen: omnis homo est Petrus. Die Scholastici haben disputiret: wie das Prädicatum und Attributum unterschieden wären, davon Chauvin in lexic. philos. p. 513. ed. 3. nachzulesen ist.

[Präformation,]

[Bedeutet bey den Neuern diejenige Meynung, nach welcher man glaubt, daß alle Dinge im Thier- und Pflanzenreiche schon im Kleinen vorher gebildet gewesen, und daß sich nur die Keime nach und nach entwickeln, wodurch eine neue Pflanze oder Thier entstehe. Sonach ist die Pflanze, welche itzt auf dem Felde stehet, schon in ihrer Bildung vorher in dem Saamen gewesen, jedoch im Kleinen. Ja dieser Saame schloß alle von ihr abstammende Pflanzen im Kleinen in sich. Das allererste Saamenkorn von einer Nelke zur Zeit der Schöpfung schloß also alle von ihr abstammende Nelken im Kleinen in sich, nur entwickelten sich nach und nach durch viele Generationen diese Pflänzchen. Eben so verhält sich die Sache bey Thieren und Menschen. Der erste Mensch, Adam oder Eva, schloß alle seine Nachkommen, im Kleinen gebildet, in sich, u. s. w. Durch die Generation geschahe nur eine Entwickelung. In den Saamenthierchen des Adams, oder in den Eyern der Eva, waren alle menschliche Leiber en Miniature enthalten. (Siehe Saamenthierchen.) Carl Bonnet redet hiervon in der Betrachtung der Natur also: „Wenn alles von Anbeginn an „vorhergebildet, wenn nichts ist erzeugt „worden, wenn dasjenige, was wir uneigentlich eine Zeugung nennen, nur den „Grund

„Grund von einer Entwickelung enthält, welche dasjenige sichtbar und fühlbar machen wird, was unsichtbar und unfühlbar gewesen war, so muß von zwoen Sachen eine seyn, entweder daß die Keime ursprünglich in einander eingeschlossen, oder daß sie ursprünglich in alle Theile der Natur ausgesäet worden, wiewohl das erstere wahrscheinlicher ist.“ Man wendet wider das Präformationssystem ein, es führe auf eine unendliche Theilbarkeit. Siehe Schlettweins Schriften zum Vortheile nützlicher Wissenschaften 1 Samml. S. 1. f. f. worauf andere mit dem Unterschiede unter einer unbestimmten Theilbarkeit und einer wahrhaftig unendlichen Theilbarkeit antworten. Perrault in seiner Mechanique des Animaux und von Büffon in der Naturhistorie nehmen bey der Zeugung der Thiere eine Epigenesie an, und glauben, es geschehe eine Ansetzung der Theile auf eine mechanische Art. Hingegen aber wendet Bonnet ein, daß sich dieses deswegen nicht schicke, weil die Theile eines Thieres sich gegenseitig unter einander voraussetzen. Das Gehirn setzt das Herz, und das Herz das Gehirn voraus. Die Werkzeuge des Kreislaufs können nicht ohne die Werkzeuge der Ernährung; die Werkzeuge der Zeugung nicht ohne die Werkzeuge der Ernährung, des Kreislaufes seyn, u. s. w. Wie ist es also möglich, daß ein solches Ganzes nach und nach entstehe, und mechanisch gebildet werde? Reimarus in den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion S. 597. ist wider das Präformationssystem. Ich glaube aber, es sey nicht unschicklich, wenn man erweget, daß es Thierchen giebt, die 27000 mal kleiner sind, als die Rübe, u. s. w. Siehe meine Geschichte von den Seelen §. 74. S. 502. f. f.]

Prämissä,

Werden bey einem Syllogismo die zwey erstern Sätze, oder die maior und minor propositio genennet, weil sie dem Schluß, oder der Conclusion vorgehen. In einem ordentlichen Syllogismo kommen propositio maior, propositio minor und conclusio vor, z. E.

Mai. Wer der Welt dienen muß, der muß was rechtes lernen.

Min. Ein Edelmann muß der Welt dienen.

Conclus. E. Muß ein Edelmann was rechtschaffenes lernen.

Die beyden ersten Sätze nun heissen praemissae, die auch bisweilen sumptiones, ingleichen antecedens genennet werden, weil man sie dazu nimmt, daß man einen Schluß daher führen will, und weil sie sich gegen den Schluß, wie das antecedens gegen das consequens verhalten, s. Scheiblers opus logic. p. 4. cap. 1. p. 682. Donati de arte syllogistic. cap. 7. Chauvins lexic. philosoph. pag. 514. ed. 2.

[Präscription,

siehe Verjährung.]

Präses,

Ist die Hauptperson bey einer Disputation, unter dessen Schutz der Respondente stehet, daß wenn er nicht fortkommen kann, der Präses seine Stelle vertritt, weswegen ihm alles dasjenige zukommt, was dem Respondenten obliegt, und sie also vor eine Person gelten, davon der Artikel Disputirkunst mit mehrern nachzusehen.

Prätension,

Anspruch an einer Sache, muß gegründet seyn, wenn man den andern anhalten will, daß er das Verlangte gebe, und Satisfaction thue. Der Grund ist das Recht, das man zu etwas hat, dazu man gelangt, entweder durch einen gütlichen Vergleich, oder mit Gewalt, und zwar im bürgerlichen Stande durch obrigkeitliche Hülfe, im natürlichen aber durch den Krieg. Die Prätensionen, so unter hohen Häuptern walten, sind eben die Quelle so vieler blutigen Kriege, die von ihnen geführet werden. Des Schwederi theatrum praetensionum ist zu Leipzig 1712. herausgekommen, dergleichen Werke noch andere zu ediren versprochen, wie in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 322. sqq. gewiesen wird, wiewohl solche Bücher eigentlich nicht hieher gehören.

[Pressio,

siehe Actio.]

Principiatum,

Heißt in der Metaphysic dasjenige, was von einem andern herkommt, welches Principium genennet wird. Man theilt es in principiatum caussale, wenn sich das Principium als eine Ursache verhält, und das Principiatum als deren Effect anzusehen ist, wie z. E. die Creatur in Ansehung des Schöpfers, der Sohn in Ansehung des Vaters; und in principiatum non caussale, wenn eine Sache nur den Anfang von was genommen hat, wie z. E. ein Fluß in Ansehung des Meers, der Tag in Ansehung der Morgenröthe.

Prin-

Principium,

heißt überhaupt dasjenige, woher etwas, auf was Art und Weise es sey, herrühret. In den gemeinen Metaphysiken theilet man selbiges insgemein in principium cognoscendi, fiendi und essendi. Das principium cognoscendi heißt dasjenige, daher die Erkänntniß einer Sache ihren Ursprung hat, welches man insgemein in complexum und incomplexum theilet. Jenes wird ein solcher Satz genennet, der so deutlich und hinlänglich, daß andere Wahrheiten daraus können hergeleitet, und dadurch deutlich gemacht werden, und weil er entweder eine Bejahung oder Verneinung in sich fasse, so heißt man ihn principium complexum, gleichwie das incomplexum die Beschaffenheit der Sache seyn soll, aus der man etwas erkenne. Das principium fiendi ist die Ursache, welche gemacht, daß etwas seine Wirklichkeit erreicht, dergleichen der Schuster in Ansehung des Schuhes, der Schneider in Ansehung des Kleides sey. Dasjenige aber, welches einer Sache ihr Wesen giebt, ist principium essendi, wie die Materie und Form bey einem Körper, auf welche Art solches dem principio fiendi entgegen gesetzet wird. Doch nimmt man selbiges auch in weiterm Sinne, daß es zugleich das principium fiendi unter sich begreift, in welchem Verstande selbiges insgemein in den Metaphysiken genommen wird, wenn man solches nebst dem principiato als eine Eigenschaft des Entis ansiehet. Man theilet dasselbige in das principium causale, welches eben das ist, was man sonst caussam nennet, von der oben gehandelt worden, und in principium non caussale, davon eine Sache nur den Anfang nähme, wie z. E. die Morgenröthe das Principium des Tages; der Weg zum Thore hinaus das Principium zur Reise sey. Die Regeln, die man von dem Principio giebt, sind aus der Beschreibung desselbigen leicht zu verstehen, z. E. omne principium aliquo modo prius est, eo, cuius est principium, d. i. das Principium, oder der Grund, der Anfang ist gewissermaßen ehe, als die Sache, die davon dependiret; ab omni principio aliquo modo est id, cuius est principium, d. i. von dem Principio dependiret gewissermaßen dasjenige, dessen Grund oder Anfang es ist; omne principium connexum est aliquo modo cum eo, cuius est principium, welches schon in dem andern Canone lieget, s. Donati metaphysic. vsual. cap. 26. und Chauvins lexic. phil. p. 518. ed. 2. wenn man die Principia nach den Sachen der philosophischen Disciplinen betrachtet, so kann man selbige besser in die logische, physische und moralische eintheilen, von denen die folgenden Artikel handeln. [Siehe Caussa, Grund, zureichender Grund.]

Principia der Logic,

Durch das Principium der Logic wollen wir überhaupt den Grund einer Wahrheit verstehen, woher wir selbige erkennen, folglich, worauf wir dabey fußen können, daß wir also dieses Wort in weiterm Verstande nehmen, auch den Unterschied zwischen einem Principio und Criterio der Wahrheit aus den Augen setzen. Denn sie sind nur in Ansehung der Methode von einander unterschieden, daß was in der synthetischen Methode Principium heißt, das ist in der analytischen das Criterium. Wir haben überhaupt einen dreyfachen Grund aller unserer Erkänntniß, die Erfahrung, die Vernunft und die heilige Schrift. Durch die Erfahrung nehmen wir Specialfälle, oder Exempel an einzeln Sachen in dieser oder jener Wissenschaft und Profession wahr. Die Dinge, die wir so erkennen, sind entweder außer, oder in uns, weswegen einige die Erfahrung in eine äußerliche und innerliche eingetheilet, z. E. daß der Magnet das Eisen an sich ziehet; daß eine lebendige Vorstellung den Willen in eine Bewegung bringen kann u. s. f. solches wissen wir aus der Erfahrung. Ob wohl dergleichen Erkänntniß eine gemeine Erkänntniß ist, weil sie bloß auf den Gebrauch der Sinnen, und auf die Empfindung ankommt, so muß sie doch bey der judicieusen und philosophischen Erkänntniß zum Grunde liegen, und eben die Erfahrung hat zu der Philosophie und andern Wissenschaften Anlaß gegeben. Durch die Vernunft erkennen wir aus der Natur und Beschaffenheit der Dinge etwas, daß wie man bey der Erfahrung mit einzeln Sachen beschäfftiget; also hat die Vernunft Ideen vor sich, und erkennet solche Dinge, deren Natur kann erkannt werden, z. E. daß die Welt von Gott erschaffen, wissen wir aus der Vernunft, und zwar aus der Beschaffenheit der Idee von der Welt. Der dritte Grund ist die heilige Schrift, deren Ausspruch um deswegen wahr, weil er auf ein göttliches Zeugniß beruhet, und uns solche Dinge zu erkennen giebt, die wir mit der Vernunft nicht erreichen können, z. E. daß Christus der Heiland der Welt, daß er wahrer Gott sey, solches wissen wir allein aus der heil. Schrift.

Doch weil die Wahrheit entweder gewiß, oder wahrscheinlich, so müssen wir deren Grund etwas genauer betrachten, und denselbigen in einen gemeinen und besondern eintheilen. Jener geht auf alle Wahrheiten, sie mögen gewiß, oder wahrscheinlich seyn, von der Erfahrung, von der Vernunft, oder von der heiligen Schrift herrühren, welches die Empfindung äußerliche so wohl, als innerliche ist. Denn wie die Empfindung der Anfang aller unserer Erkänntniß ist, daß daher alle

alle Ideen kommen, also ist sie auch das Ziel, daß wir im Denken über dieselbige nicht hinaus gehen dürfen, sondern so bald wirs empfinden, haben wir Versicherung, daß sich die Sache also verhalte. Das besondere Principium gehet nur auf eine gewisse Art der Wahrheit, entweder auf die gewisse, oder wahrscheinliche, welcher Unterschied aber nur solche Dinge, die zur Vernunft gehören, betrift, maßen alles dasjenige, was nur aus der Erfahrung und aus der heiligen Schrift erkennen, ganz gewiß ist. In Sachen der Vernunft ist also das Principium der gewissen Erkänntniß die Natur und Beschaffenheit derselben, oder die Definition nebst der Devision, woraus die Vernunft Propositiones macht, die gewiß sind, weil sie unmittelbar aus den Definitionen fließen, folglich zwischen den Ideen, daraus sie bestehen, ein nothwendiger Zusammenhang ist. Solche Propositiones nennet man auch in engerm Verstande Principia, weil sie dazu dienen, daß andere Wahrheiten als Conclusiones daraus erkannt werden. In solchem Verstande ist ein Principium ein solcher Satz, daraus eine andere Wahrheit gefolgert wird. Im deutschen nennt man sie **Grundwahrheiten**, und theilet sie erstlich in allgemeine, die sich auf alle Disciplinen erstrecken, und in besondere, die nur in einer gewissen Disciplin zum Grunde geleget werden; hernach in principia prima, in die erste, und principia ex primis orta, die aus den ersten herstammen, und andern Wahrheiten ein Licht geben, dergleichen alle besondere Principia in den Specialdisciplinen wären. Unter den ersten nennt man ein primo - primum, oder vniuersalissimum, das allererste, welches schlechterdings unerweislich; die übrigen secundo - prima, deren jedes in seiner Disciplin, wo es hingehöre, unerweislich sey; welches aber das allererste sey, darinnen ist man nicht einig. Die Aristotelici geben dafür den Satz aus: impossibile est idem simul esse et non esse, es ist ohnmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey, mit denen es die meisten der neuern halten, weil er klar, unerweislich, und schlechterdings wahr sey, wobey man den Aristotelem metaphysic. lib. 4. cap. 3. und Thomasium in iurisprudentia diuin. lib. 1. cap. 3. §. 18. lesen kann. [Der Satz des Widerspruchs, impossibile est idem simul esse et non esse, ist eigentlich nur ein erstes Principium, wenn man durch Zeichen denket. Es zeigt mir nur, ob in der Verbindung der Zeichen etwas oder nichts sey. Nie kann ich wissen, ob eine Verknüpfung von Worten oder andern Zeichen möglich oder unmöglich sey, bis daß ich erforschet habe, ob die Zeichen und Worte zu gleicher Zeit etwas bejahen und verneinen, oder ein Seyn und nicht Seyn zugleich setzen. Will ich z. E. wissen, ob in diesen Worten: von Hamburg reiste Cajus zu Fuße oder zu Lande nach London, etwas Mögliches oder Unmögliches verborgen stecke, so muß ich durch die Entwickelung der Worte und Anwendung des Satzes vom Widerspruche entdecken, es liege darinne zu gleicher Zeit eine Bejahung und Verneinung, ein Seyn und nicht Seyn, und daher weiß ich, es sey was Unmögliches; denn seyn und nicht seyn ist unmöglich. Denke ich aber durch die Empfindung, so habe ich dieses Principium contradictionis gar nicht nöthig. Z. E. Ich fühle eine Kälte: dies erkenne ich nicht aus dem Satze des Widerspruchs. Sonst wird gestritten, ob dieses Pricipium ein Satz oder ein Ausdruck vom Nichts sey. Man sagt, ein Satz in völligem Sinne und Verstande erfordere zwey verschiedene Ideen, solche wären im angeführten Principio nicht enthalten, sondern es würde nur eine Idee durch selbiges erreget, und wäre das Subject: impossibile, Definitum, und das Prädicat idem simul esse et non esse wäre die Definition. Inzwischen kommt auf diesen Streit wenig an, wenigstens läßt sich vertheidigen, der angeführte Ausdruck sey ein identischer Satz. Schon Chauvin in seinem philos. Lex. hat eingesehen, daß dieses Principium kein principium scientificum wäre, d. i. ein solches, aus welchem ganz neue Wahrheiten erkannt und hergeleitet werden könnten. Denn wenn gleich ein Mensch noch so oft und noch so deutlich sich vorstellte: es ist unmöglich, daß etwas zu gleicher Zeit sey und nicht sey, so wird er doch auf keine neue Wahrheiten verfallen. Der einfältigste Bauer weiß es auch, wenn ich ihm sage: Bauer, dein Karn steht im Hofe, er ist aber draußen auf dem Acker, so wird er gewiß sagen, das ist ja unmöglich.] Titius in seiner arte cogitandi cap. 3. §. 75. leugnet, daß man ein solch allgemeines Principium habe, woraus alle besondere Wahrheiten könnten gefolgert werden, und §. 79. 80. meynt er, das angegebene Principium von dem impossibile est, sey weder allgemein, noch von einigem Nutzen, dawider Gerhard in delineat. philos. rational. lib. 1. cap. 7. §. 34. not. verschiedenes erinnert. Etliche von denen Scholasticis, sonderlich die Scotisten, haben diesen Satz: ens est ens, eine Sache ist eine Sache, dafür angenommen, welcher wohl wahr und deutlich ist; daß man aber andere Wahrheiten daraus folgern sollte, geht wohl nicht an, und daher kann er zu einem solchen Principio nicht dienen. [Man nennt diesen Ausdruck principium identitatis. Er ist der Sache nach vom Satze des Widerspruchs nicht unterschieden. Denn wenn ich sage: der Mensch kann nicht zugleich ein Mensch und nicht ein Mensch seyn,

seyn, so hat es auch den Verstand: Der Mensch ist nur Mensch: Dieser Ausdruck ist eben so wenig ein Erfindungsmittel der Wahrheiten, oder principium scientificum, als das principium contradictionis. Es giebt auch Gelehrte, welche das Principium: idem sibimet ipsi est idem als ein solches vortreffliches Principium anpreißen, woraus gar leicht alle Wahrheiten gefolgert werden könnten. Sie erheben solches so sehr, daß man glauben sollte, es beruhe des ganzen heiligen römischen Reichs Wohlfarth darauf. Es verhält sich aber mit selbigem eben so, wie mit dem Ausdruck: ens est ens. Der Cammerrath Schlettwein hat hinreichend und gründlich dieses Principium [illegible] in seiner Diss. de corporea men[illegible] prorsus neganda, Ienae 1757.] [illegible]n: quodlibet est, vel non est, [illegible]s Ding ist entweder, oder [illegible] wär ein solches allgemeines [illegible]; so aber weder deutlich; noch [illegible]ngs wahr. [Dieses Principi[illegible]incipium exclusi medii genennet. [illegible] hat es diesen Verstand: wenn ich etwas durch ein Prädicat genauer bestimmen will, so muß ich das Prädicat vom Subject entweder bejahen oder verneinen. Z. E. Ich will dem Menschen in Absicht auf das Prädicat: Ehe, bestimmen, so muß ich sagen: er ist entweder verehlichet, oder nicht verehlichet. Betrachte ich aber den Menschen überhaupt, und habe nicht willens ihn in Ansehung des Ehestandes zu bestimmen, sondern will von ihm überhaupt reden, und sage, der Mensch muß Verstand haben, so würde es ein Misbrauch seyn, wenn der andere sagte, ja, von was für einem Menschen redest du, entweder von einem verheiratheten, oder von einem ledigen. Denn quodlibet vel est vel non est, also muß der Mensch entweder verheirathet seyn oder nicht, folglich verstehest du entweder deinen Satz so: die verheiratheten Menschen haben Verstand, oder die nicht verheiratheten. Hier würde ich antworten, ich verstehe keins von beyden, sondern rede vom Menschen überhaupt, ohne auf diese oder jene Unterscheidungsbestimmung zu sehen. Man sehe J. E. Gunnerus artem heuristicam intellectualem §. 106. Schol. und meine Metaphysic, philos. prim. §. 2.] Noch andere verkürzen wiederum dieses letztere mit dem impossibile est etc. und sagen, der Unterschied dieser beyden Sätze bestünde darinnen, daß durch das letztere angedeutet würde, wie zwey mit einander streitende Meynungen nicht zugleich könnten wahr seyn; durch das erste aber wiese man, daß auch solche Contradictoria mit einander nicht zugleich könnten falsch seyn, wobey man Chauvin in lexico philosophico p. 519. ed. 2. lesen kann. Unter den neuern hat Cartesius in princip. phil. part. 1. §. 7. und meditat. 2. [illegible] Satz: ego cogito, ergo sum, ich denke, folglich bin ich, angepriesen, als wäre er die erste Wahrheit, jedoch nach seiner eigentlichen Meynung nur wider die Scepticos. Den er hielte davor, wenn man wider die Scepticos, welche keine Wahrheit zulassen wollten, disputirte, so wäre dieses die erste Wahrheit, die sie einräumen müßten, folglich haben diejenige seinen Sinn nicht recht getroffen, welche seinen Satz vor ein allgemeines Principium aller Wahrheiten auslegen, wobey Andala in exercitationibus academicis in philosophiam primam et naturalem p. 13. sqq. zu lesen ist. Der Herr von Tschirnhaus in medicina mentis part. 2. sect. 1. p. 37. steht in der Meynung, daß alles dasjenige falsch seyn, was nicht könnte concipiret werden; die Wahrheit aber bestünde darinnen, daß man etwas begreiffen könnte, daher er auch meynet, es müßte daraus fliesen, daß dieses das erste, einzige und eigentliche Principium in der Welt wäre: einige Sachen könnten; einige aber könnten ganz und gar nicht von uns begriffen werden. Man lese aber, was nicht unbillig Thomasius in den Monatsgesprächen 1688. Mart. p. 397. davon geurtheilet. Gedachter Thomasius setzet in der Einleitung zu der Vernunftlehre c. 6. §. 20 sqq. dieses Principium: was mit des Menschen Vernunft übereinstimmet, das ist wahr: und was des Menschen Vernunft zuwider ist, das ist falsch, welches sich in die zwen Propositiones resolvire: was der menschliche Verstand durch die Sinnen erkennet, das ist wahr, und was denen Sinnen zuwider ist, das ist falsch; ingleichen: was mit den Ideen, die der menschliche Verstand von den in die Sinne imprimirten Dingen macht, übereinkommt, das ist wahr, und was ihnen zuwider, das ist falsch. Der Herr Büffier in princip. de raisonem. logiqu. 2. art. 21. p. 304. setzet zum ersten Grundsatz: eine jegliche Sache ist diejenige, die sie ist, und sonst keine andere, und meynet, daß dieser noch deutlicher und eher bekannt wäre, als der gemeine: impossibile est etc. Gundling in via ad veritatem part. 1. cap. 3. sect. 1. §. 17. nimmt diesen Satz an: was mit den Sinnen und Definition der Sachen, das ist, unseren Ideen übereinstimmt, das ist wahr, was aber mit denselbigen nicht übereinstimmt, und ihnen zuwider, das ist falsch, der auch wider Crousatz in diesem Stücke verschiedenes erinnert; wider ihn selbst aber macht Syrbius in institut. philos. rational. eclectic. part. 1. cap. 3. §. 8. p. 40. verschiedene Einwürfe, und meynet, es gienge nicht so wohl von der logischen; als viel-

mehr von der physischen oder metaphysischen Wahrheit an, dawider er sich in den Gundlingianis part. 27. art. 2. vertheidiget hat. [Verschiedene, die es mit Rüdiger und mit D. Crusius in Leipzig halten, nehmen mehr als ein Principium bey den Wahrheiten an. Man theilt solches in ein formelles und materielles. Jenes sey der menschliche Verstand, (man könnte auch wohl sagen die logischen Regeln, nach welchen die Wahrheiten zu beurtheilen sind;) dieses aber sey ein solcher Grundsatz, aus welchem man weiter schliessen, und auf welche man weiter bauen kann. Dieses materielle Principium pflegt in drey Sätze zerlegt zu werden. 1) In den Satz des Widerspruchs 2) in den Satz des Nichtzuerkennenden (principium inseparabilium) nämlich: was sich nicht ohne einander gedenken läßt, das kann auch nicht ohne einander seyn. 3) In den Satz des Nichtzuverbindenden (principium inconiunctibilium) oder, was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander seyn. Man kann aber meines Erachtens die zwey letztern Sätze als Anwendungen vom Satze des Widerspruchs betrachten. Sonst ist unter den neuesten Philosophen das Principium indiscernibilium, wovon unter dem Artikel: Aehnlichkeit gehandelt worden; das Principium individuationis, davon der Artikel: Individuum zu lesen; und das principium rationis sufficientis, wovon der Artikel: zureichender Grund handelt, in großem Ansehen, weil sie fast alles auf diese Grundsäulen bauen. Siehe meine Vorrede zu Bechtolds Abhandlung vom Vorherwissen Gottes.] Es geht hier fast, wie bey dem natürlichen Recht, da ein jeglicher ein neu Principium auszudenken suchet, worüber man sich billig verwundern muß, daß man in den ersten Grundsätzen der Wahrheit nicht einig werden kann. Doch kommt das meiste mit daher, daß wenn der eine das Principium in dem Verstande und in dieser Absicht nimmt, so siehet selbiges ein anderer auf eine andere Art an, weswegen wir nicht nöthig haben, eine Untersuchung derselben anzustellen. Die Historie dieser Lehre haben wir auch in der historia logicae p. 730. parergor. academicor. erzählet; in der Sache selbst aber halten wir dafür, daß man die in solchem Verstande genommene Principia füglich in drey Arten abtheilen könne. Es ist solches entweder ein principium generale, mit dem alle Wahrheiten eine Connexion haben, welches sich daher auf alle Disciplinen erstrecket, dafür man den Aristotelischen Satz wohl annehmen kann; oder ein principium speciale, so nur auf die Wahrheiten einer besondern Disciplin gehet, als wenn einige zum Principio des natürlichen Rechts gesetzet: man müsse gesellig leben; oder ein principium specialissimum, das nur zu einer besondern Materie in einer Disciplin dient: z. E. wenn man in der Lehre von den Pflichten in Ansehung des Ehestandes zum Grund legte: alles, was der bequemen Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts zuwider, das ist unrecht. Unter den besondern Grundsätzen kann ein Satz zuweilen ein Principium; bisweilen eine Conclusion seyn: z. E. man soll niemanden beleidigen, ist ein Principium in Ansehung dieses Satzes: man soll nicht stehlen; es ist aber auch eine Conclusion, in Ansehung der Proposition: man soll gesellig leben. So verhält sich die Sache mit den gewissen Wahrheiten. Die Beschaffenheit der menschlichen Vernunft bringts so mit sich, daß wir sie nach und nach erkennen, weswegen wir Principia haben und verstehen müssen, wie mit denselbigen umzugehen. Mit der Wahrscheinlichkeit hat es eine andere Bewandtniß. Denn da braucht man weder Definitionen, noch gewisse Sätze; sondern man bemerkt gewisse Umstände, aus deren Uebereinstimmung die Vernunft einen wahrscheinlichen Schluß folgert, wie unten in dem besondern Artikel gewiesen worden.

Principia der Moral,

Heißen die Grundsätze, nach welchen man von der moralischen Beschaffenheit der menschlichen Handlungen urtheilet. Es sind selbige dreyerley. Denn man hat 1) ein principium generale, welches der Grund aller moralischen Wahrheiten, so darinnen bestehet: man muß Gott gehorchen: 2) Principia specialia, die sich auf eine besondere Disciplin der Moral beziehen, entweder auf die Ethic; oder natürliche Rechtsgelehrsamkeit, oder Politic. In der Ethic ist der Grund die vernünftige Liebe, nach welcher man die guten und bösen Einrichtungen und Absichten des Gemüths zu beurtheilen hat. In dem natürlichen Recht giebt es vielerley Principia, die wir oben in dem Artikel von dem Gesetze der Natur erzählet, welches auch in dem Artikel von der Klugheit mit den Principiis der Politic geschehen. [Ich halte den Satz: gründe keinen Mangel der Vollkommenheit in deiner Willkühr; oder stifte Vollkommenheiten; oder handle nach der Idee der Vollkommenheit; vor den Grundsatz der ganzen practischen Philosophie. Jedoch nur in der Bedeutung, daß solcher ein allgemeiner Maasstab, nach welchem wir bestimmen können, ob eine Handlung zu thun oder zu lassen sey, nicht aber in dem Sinn und Verstande, als ob just alle

practi-

practische Wahrheiten und Pflichten daraus geschlossen werden müßten.]

Principia der Physic,

Man verstehet dadurch die Anfangsgründe der natürlichen Dinge, aus denen man ihre Wirkungen in der Physic zu erklären suchet. In der Vorstellung derselbigen sind die Naturlehre unterschieden. Einige nehmen metaphysische Principia an, die in Abstractionen bestehen, wie die Aristotelici thun, bey denen die Materie, Form und Privation als Principia gelten. Andere brauchen zwar was reelles zu solchen Anfangsgründen, sind aber unter sich selbst nicht einig, was man [illegible] zu erkennen habe. Denn etliche [illegible] Mechanici, welche alles in der Natur [illegible] Beschaffenheit der Materie leiten [illegible]; andere sind Spiritualisten, [illegible] Materie einen Geist beyfügen, [illegible]gen, als einem thuenden [illegible] Wirkungen zuschreiben, welches wir weiter oben in dem Artikel von der Physic ausgeführet, und daselbst die verschiedene Principia der Naturlehrer erzählet haben.

Prinz,

Prinzen werden die Söhne der Fürsten und anderer Potentaten genennet, von deren Erziehung, sonderlich Unterweisung in den Wissenschaften wir allhier handeln wollen, welche Materie sonst in der Politic fürkommt.

Die Erziehung eines Prinzens erfordert besondere Sorgfalt und Klugheit, zumal wenn selbiger mit der Zeit Land und Leute regieren soll. Sie erstreckt sich zwar in ihrem weiten Umfange auf den Leib so wohl, als auf die Seele; das meiste aber kommt auf die Ausbesserung der Kräfte der Seele an, welche in solchen Stand müssen gesetzt werden, daß ein Prinz nicht nur könne; sondern auch wolle wohl regieren, und also seines Landes Wohlseyn befördern. Bey solcher Ausbesserung des Verstands und Willens muß er insonderheit zur Gelehrsamkeit, Klugheit und Weisheit angeführet werden. Was die Gelehrsamkeit betrifft, so ist die Frage wohl ganz vergebens: ob Fürsten und hohe Standspersonen studiren sollen? denn wollte man etwa meynen, sie machten sich dadurch zur Regierung ungeschickt, und wendeten mehr Zeit auf die Bücher, als auf die Staatsgeschäffte, wie man dieses an dem Exempel Alphonsi des zehnten, Königs in Arragonien und Jacobi des ersten, Königs in England sehen könnte; so darf man die Sache mit Exempeln nicht ausmachen. Denn man würde sonst gar leicht gegenseitige Exempel von Fürsten, welche bey ihrer Gelehrsamkeit eine löbliche Regierung geführet, beybringen können. Die Gelehrsamkeit an sich macht keinen Fürsten zur Regierung ungeschickt; wenn aber dieses geschieht; so liegt die Schuld nicht an der Gelehrsamkeit; sondern an dem, der damit umgehet. Prinzen dürfen freylich nicht zu dem Ende studiren, daß sie in der Welt gelehrte Männer vorstellen und sich etwa durch Bücher berühmt machen wollten, womit ihrem Staate wenig würde gedienet seyn, und vernünftige Leute würden ihnen dieses mehr vor eine Schande; als Ehre auslegen. Man hat zwar einige Schriften, worinnen man Exempel gelehrter Fürsten, die entweder geprediget, oder griechisch verstanden, zusammen gelesen, auch wohl was besonders und rühmliches daraus gemacht; wie man aber dergleichen Dinge mehrentheils mit einem Vergrößerungsglase ansiehet, und wenn etwa ein Prinz ein paar Verse gemacht, ihn gleich unter die geschickten Poeten setzet; also sucht man oftmals ihren Ruhm in etwas, das ihnen in der That so rühmlich nicht ist. Denn was hilfts einem Fürsten, wenn er die vollkommenste Wissenschaft der griechischen Sprache besässe? dafür bey einem Deutschen die Französische Sprache weit besser ist, als welche er brauchen; jene aber zu nichts anwenden kann, auf welche Art sichs auch mit vielen andern Wissenschaften verhält. Ein Prinz wird erzogen als ein künftiger Regent, und dahin muß auch sein Studiren abgerichtet werden. Eine sehr vernünftige Erinnerung gab desfalls Jacobus der erste, König in England, dem Prinzen, wer er in dono regio, siue de institutione principis lib. 2. p. 64. schreibet: liberalium artium studiis imbutum volo, quantum satis est regi, non excultum, quantum exigitur a professore, accuratiori enim minutiarum tractatione a muneris tui functione auocaberis et hoste vrbem diripiente forte cum Archimede deprehensus in puluere, inglorium populo tuo exhibebis spectaculum, welchem er selbst hätte nachkommen sollen. Ist aber dem Studieren eines Prinzens solche Maße zu setzen, daß er dadurch die Geschicklichkeit eines guten Regenten erlange, so haben wir insonderheit zu sehen: 1) in was vor Wissenschaften er zu unterrichten? Ein deutscher Prinz setzet sich in der deutschen, französischen und italiänischen Sprache fest, und von der lateinischen lernt er so viel, daß er selbige verstehet, auch wohl darinnen was aufsetzen kann. Das nöthigste ist die Historie; weil aber selbige muß pragmatisch tractiret werden, so ist besser, wenn vorher mit ihm die philosophischen Disciplinen, sonderlich die Moral, auf eine zum Zweck dienliche Weise durchgegangen werden. Die natürliche Logic, wie man sie heißet, ist nicht hinlänglich, die vorkommenden Staatsangelegenheiten zu beurtheilen, und

und deswegen muß man ihn in der Logic, vornehmlich in der Lehre von den Vernunftschlüssen und von der practischen Wahrscheinlichkeit üben. Die Physic ist ein kräftiges Mittel wider den Aberglauben, und daher auch eine fürstliche Wissenschaft, weil mancher Monarch von geistlichen und weltlichen Bedienten durch den Aberglauben kann hintergangen werden. Die Moral muß zeigen, wie die Affecten zu bändigen, und was man vor Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit, welches zwey Stützen einer Republik sind, in Acht zu nehmen habe. Ist damit der Grund gelegt, so bauet man darauf die Historie und treibet sie pragmatisch, welches gar füglich angehet. Denn hat der Prinz aus der Moral die Principia der Gerechtigkeit und Klugheit inne, und man raisoniret, wie es billig seyn soll, von der Ungerechtigkeit und Thorheit, von der Gerechtigkeit und Klugheit der erzählten Thaten, so kann er besser überzeuget werden. Ist er so weit kommen, daß er seine Affecten in Zaum zu halten wisse, so können auch die Personen, die in der Historie angeführet werden, so großes Ansehen in seinem Gemüthe nicht haben. Man nimmt im Anfange solche Geschichtbücher, darinnen die Democratien beschrieben werden. Denn wenn er gleich als ein künftiger Monarch keine sonderliche Klugheitsregeln daraus lernen kann; so findet er doch in solchen Historien die beste Gelegenheit zu der Wissenschaft, die Natur des Volks zu erkennen. Kommt man auf die Historie der Monarchien, so erwählt man dienigen zuerst, darinnen seine Vorfahren am wenigsten verwickelt gewesen, damit ihn kein Affect an richtiger Beurtheilung hindern möge. Ist ein Prinz völlig erwachsen, so ist es Zeit, daß er nun auch die Historie seiner Vorfahren sich bekannt mache, und selbige genau nach den bisher erkannten Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit untersuche, damit er siehet, was etwa zu ändern, oder beyzubehalten, womit vor allen Dingen die genaue Erkenntniß seines Landes zu verknüpfen. Aus der Mathesi dient ihm die Civil- und Kriegsbaukunst: jene damit er die Erbauung seiner Palläste selbst beurtheilen kann; diese aber, damit er sowohl seine eigne Festungen wohl kann anlegen lassen, als auch die feindliche verständig zu attaquiren wisse. Ueberdieß kann man einem deutschen Prinzen auch etwas von dem iure publico beybringen, daß er erkenne, was heutiges Tages in dem Römischen Reich vor eine Staatsverfassung sey; und wenn er als ein Christ in den Grundsätzen der wahren Religion wohl unterrichtet ist, so kann ihm eine historische Nachricht von den vornehmsten Religionen, die heutiges Tages in der Welt gefunden werden, nichts schaden: 2) auf was Art solche Unterweisung geschehen müsse? Man muß alles, was nicht zum Zwecke dienet, weglassen, und also unter andern einem Prinzen die Logic auf eine ganz andere Art erklären, als man sie etwa auf Akademien in einem Collegio erkläret. Was er zu lernen und zu begreifen hat, muß man ihm auf die leichteste Manier beybringen, und so viel möglich verhüten, daß man sein Gedächtniß nicht beschwere. Was er aus Büchern zu erlernen hat, soll man ihm vorher durch einen Discours bekannt machen, und wenn ihm die Sachen einiger maßen bekannt, solche nach einem Buch ordentlich wieder durchgehen. Denn auf die Weise wird ihm nicht nur alles leichter vorkommen; sondern es wird auch bey ihm die Lust zu den Büchern desto eher erhalten. Zu solchem Ende muß man zu einem fürstlichen Informatore den allergeschicktesten Mann nehmen, der seine Sache nicht nur gründlich verstehet; sondern auch die Geschicklichkeit hat, etwas auf eine leichte Art vorzutragen, worauf man mehr als auf das Exterieur zu sehen hat. Dieses wußte Philippus von Macedonien, welcher vor seinen Prinzen Alexander Aristotelem, den berühmtesten Philosophen selbiger Zeit, erwählte, und sich daran nicht kehrte, daß er nur eines Medici Sohn war. Mit solcher Gelehrsamkeit muß bey einem Fürsten auch die **Klugheit** verknüpft seyn, welche gleichfalls durch eine gute Unterweisung, durch Regeln und Exempel kann befördert werden, wie nicht weniger die **Weisheit**, die vornehmlich auf einen durch die Moral verbesserten Willen ankommt. Von den übrigen Stücken, die bey Erziehung eines Prinzens fürkommen, als von den Leibesübungen, von den Reisen, die er anzustellen, u. d. gl. ist in besondern Artikeln schon gehandelt worden. Es sind zwar verschiedene besondre Schriften von dieser Materie heraus; sie sind aber mehrentheils von schlechtem Werthe. Einige fassen Unterweisungen in sich, welche die Väter ihren Prinzen gegeben, dergleichen geschrieben der Constantinopolitanische Kaiser **Basilius** in den capitibus parenaeticis an seinen Sohn Leonem, welche **Rittershusius** griechisch und lateinisch herausgegeben; **Manuel Paläologus** in praeceptis regiae educationis; die **Leunclavius** ediret, welche Schriften sich vor die jetzige Zeiten gar nicht schicken; **Jacobus der erste König** in England in dem dono regio, davon **Arnd** in biblioth. pol. heraldic. pag. 284. verschiedenes angeführet. Andere sind von den Gelehrten aufgesetzet worden, von denen geschrieben **Erasmus** institutionem principis christiani; **Conrad Heresbach** de educandis atque erudiendis principum liberis,

beris, welches Werk Herzog Friedrich Wilhelm zu Altenburg so hoch gehalten, daß er es 1598. zu Torgau auf seine Kosten drucken lassen, **Lorichius** in paedagogia principum, **Wagenseil** von **Erziehung eines Prinzens**, welche Schrift wenig Hochachtung erlanget; 1719. aber ist die **durchlauchtige Kinderzucht** herausgekommen, davon sich der Autor nur mit den Vorbuchstaben genennet hat. [Man bemerke **Thom. Abts** Gedanken von der Einrichtung der Studien eines jungen Herrn vom Stande. Auch gehören die Schriften hieher, welche ich bey dem Artikel: **Regent** beygebracht habe.]

Prisma,

Pflegt man ein dreyseitiges Glas zu nennen, durch welches, wenn es vor die Augen, oder gegen die Sonne gehalten wird, die schönsten Regenbogenfarben erscheinen. Sonsten wird auch dieser Name in der Geometrie allen drey= vier= und mehr eckigten Säulen gegeben.

Privation,

Die Aristotelici handeln in ihrer Logic von der priuatione, priuantibus, priuatiuis und bringen viel unnützes Zeug davon zu Markte, davon man unter andern **Keckermanns** systema logic. mai. lib. 1. sect. 2. cap. 6. und **Scheiblers** opus logic. part. 2. cap. 20. lesen kann. Eigentlich versteht man durch die Privation den Mangel einer Eigenschaft, die eine Sache an sich haben sollte, z. E. ein Mensch sollte sehen und ist gleichwohl blind. Man theilet sie in eine **physische**, wenn eine physische Eigenschaft fehlt, z. E. der Fuß ist lahm; und in eine **moralische**, wenn ein Mangel einer moralischen Eigenschaft vorhanden ist, z. E. ein Lehrer soll gelehrt seyn, und ist gleichwohl ungelehrt. Bisweilen kann man nichts dafür, daß man ein und das andere nicht an sich hat; zuweilen aber liegt die Schuld an dem Menschen.

Privatperson,

Nennt man eine solche Person in einer bürgerlichen Gesellschaft, welche keine öffentliche Bedienung und Profeßion hat. Der bürgerliche Staat hat eben Anlaß gegeben, daß man den Unterschied unter den Personen gemacht, und sie in öffentliche und Privatpersonen abgetheilet.

Privilegium,

Freyheit, Begnadigung ist eigentlich so viel als priua lex, ein Gesetz, oder Verordnung, die einzele Personen insonderheit betrifft, indem priui, priuae bey den Alten besondere und einzele Personen bedeuteten, s. **Cicer.** pro domo sua cap. 17. pr. und libr. 3. de legib. c. 19. Diese Lehre gehöret in der Philosophie zum natürlichen Rechte, und ins besondere zu der Abhandlung von dem Gesetze. Unter die Wirkungen des Gesetzes gehöret die Verbindlichkeit, welche dem Menschen eine Nothwendigkeit aufleget, nach dem Gesetze etwas zu thun: oder zu lassen. Wie nun das Gesetz entweder ganz; oder in gewissen Stücken kann aufgehoben werden; also dispensiret auch wohl ein Gesetzgeber, oder ertheilt einem ein Privilegium. Dieses ist ein besonderes Recht und besondere Freyheit, welche der Gesetzgeber den Unterthanen verstattet, und ihn von der Verbindlichkeit des Gesetzes los spricht. Dergleichen Privilegia kann ein jeglicher Gesetzgeber allen, die solche aus rechtmäßigen Ursachen suchen, und einen rechtmäßigen Nutzen daraus schöpfen können, und also nicht nur Unterthanen, sondern auch fremden ertheilen, welches aber billig nicht anders, als aus erheblichen und rechtmäßigen Ursachen geschehen soll. Doch kommen diese Freyheiten den Fremden nur in Ansehung der Unterthanen, nicht aber anderer Fremden zu nutze. Man kann sie auf unterschiedene Art eintheilen. Etliche werden nur auf eine gewisse Person gegeben, welches die priuilegia personalia, die mit dem Leben der Personen aufhören, sind; einige aber auf die Sache, so die priuilegia realia sind, und auf jedweden Besitzer solcher Sachen kommen. Ob aber ein Privilegium auf die Person, oder Sache haften soll, stehet allein bey dem Regenten. Einige werden zur Belohnung getreuer Dienste, einige vors Geld, etliche blos aus Gnaden ertheilet, woraus ein Unterschied unter den wiederruflichen und unwiederruflichen Freyheiten entstehet. Denn was das Recht betrift, so aus einem ertheilten Privilegio entstehet, so hat derjenige, der es erlanget hat, in Ansehen der übrigen Unterthanen ein vollkommenes Recht, daß ihn niemand in desselben Gebrauch stöhren darf. In Ansehung des Regenten aber ist das Recht nicht so gar vollkommen, daß es nicht zuweilen aus gerechten Ursachen könnte wiederrufen werden, weil derjenige, der Macht hat, ein Priviligium zu geben, auch Macht hat, solches wieder zu nehmen. Aus solchen Privilegiis, die man bloß aus Gnaden erlanget, kann auch kein anders als ein wiederrufliches Recht entstehen, es sey denn, daß sich der Regent ausdrücklich erklaret, daß das Privilegium unwiederruflich seyn solte. Diejenigen, die man durch beschwerliche Kontracte, nemlich vors Geld, oder solche Dienste, die sonst müssen bezahlt werden, erlanget, bringen ein vollkommenes und unwieder=

wiederrufliches Recht zuwege. Kann gleich der Unterthan den Regenten, der ihm solches nehmen will, nicht verklagen, oder sonsten zwingen, so handelt doch ein solcher Regent wider das Recht der Natur, welches die Pacta zu halten befielet, und dem Regenten die Macht nicht giebet, den Unterthanen unverdienter Weise Schaden zuzufügen. Ein anders ist, wenn es die Wohlfahrt der Republik und ein Nothfall erfordert, s. Conring de priuilegiis, Wernhers elem. juris nat. cap. 3. §. 14. pag. 76. Hochstetters collegium Pufend. exerc. 3. §. 9. Velthems introd. ad Grot. pag. 183. Kemmerichs neueröffnete Akademie dritte Oefnung pag. 1796. sqq. Außer diesen haben von Privilegien besondere Traktate verfertiget Renatus Choppinus, Horatius Lucius, Andreas Tiraquellus, Joh. Andreas Fromman nebst andern, von welchen man die bibliothecam juris imperantium quadripartitam pag. 200. nachsehen kann. [Man kann hinzuthun Jo. Gottfr. Schaumburg de natura priuilegiorum tam gratiosorum quam conuentionalium ex genuinis principiis exhibita. Jen. 1736. 4. In dem dritten Theil der Obs. Hallens. pag. 280. f. f. sind drey Abhandlungen de jure principis reuocandi priuilegia; de jure principis omnia priuilegia reuocandi, si vtilitas publica postulet; de jure principis reuocandi priuilegia iuramento confirmata. Siehe auch den sosten Band des hamb. Magaz. S. 174. f. und von der Schädlichkeit derselben S. 186. f. Von Real Staatskunst T. V. S. 127. f. f. handelt von den Freyheiten und Privilegien der Gesandten ausführlich.]

Prius,

Steht mit unter den aristotelischen Postprädicamenten, wodurch diejenige Eigenschaft einer Sache angezeigt wird, da sie vor der andern einen Vorzug hat. Man macht unterschiedene Arten davon, nemlich wenn etwas ehe seine Existenz, als das andere bekommen, so prius tempore genennet wird; wenn etwas seiner Natur nach ehe seyn müsse, als das andre, so jenes zu seinem Wesen nöthig habe, welches prius natura heißt, z. E. eines ist natürlicher Weise ehe, als zwey, indem die zweyte Zahl nicht seyn könnte, wenn das Eins nicht wäre; ferner wenn eine Sache in der Ordnung der andern vorgehet, und diß ist prius ordine; wenn etwas vortreflicher, als andere, es sey nun an sich selbst, oder nach der Einbildung der Leute, so man prius dignitate nennet; und denn wenn die wirkende Ursach vor der Wirkung hergeht, welches das prius caussalitate ist. Doch dergleichen Sachen gehören ehe in eine lateinische Grammatik, oder Lexicon, als in eine rechtschaffene Logik, und man hat eben nicht nöthig, sein Gedächtniß mit den bekannten Versen, die man deswegen aufgesetzet, zu beschweren:

Tempus, natura, prius ordine, dic et honore,
Effecto caussam dicimus esse prius.

Probabilismus,

Durch dieses Wort drückt man eine gewisse Lehre der Jesuiten in der Moral aus, die darinnen bestehet, daß wenn der Mensch etwas vornehme, dabey er ein wahrscheinlich Gewissen hätte, so sündige er nicht, wenn gleich die That unrecht und dem göttlichen Willen zuwider wäre. Der Grund solcher Wahrscheinlichkeit soll vornemlich der Ausspruch eines gelehrten, frommen und angesehenen Mannes, dergleichen ein Jesuit wäre, seyn. Man findet schon in den Schriften der Scholasticorum Spuren davon; in den neuern Zeiten aber ist sie in öffentlichen Schriften vorgetragen und vertheidiget worden, als von Honorato Fabri in apolog. doctrin. mor. jesuit. Antonio Terillo in regula morum, Amadeo Guimenio in sing. theol. moral. und andern. Sie ist so unvernünftig und gottlos, daß man nichts schlimmers ausdenken könnte, welches selbst einige unter den Catholiken erkannt und sie daher widerleget haben sonderlich unter den Franzosen Ludovicus Montaltius, oder wie er eigentlich heißt, Blasius Paschalis in den epistol. prouincial. welche Wendrockius in das lateinische gebracht. Man lese weiter davon nach Buddeum in histor. iur. nat. §. 13. 14. Hochstetter in colleg. Pufend. pag. 75. und Rechenberg in hierolex. p. 1309. absonderlich des Herrn Cotta beyde Disputationen de probabilismo morali, worinnen man die Historie dieser Lehre mit besonderm Fleiß ausgeführet hat. [Es gehöret hieher das Principium: wer etwas nicht vor eine Sünde hält, dem ist es auch keine Sünde, woher die peccata philosophica der Jesuiten entstehen, wie man solche Vergehen und Sünden zu nennen pflegt. Der Jesuit Stephanus Bugot erregte 1686. den Streit von peccato philos. zu Dijon. Mit diesen Lehren muß nicht der Satz verwirret werden. Wer wider sein Gewissen handelt, wenn es auch ein irriges seyn sollte, der sündiget. Dieser Lehrsatz der Moral hat einen gesunden Verstand, indem er soviel anzeigt, wer wider sein eigen Urtheil, so er von der Beschaffenheit einer Handlung fället, handelt, oder dasjenige thut, was er selbst vor böse hält, wenn er gleich dabey irren sollte, der sündiget. Z. E. wenn ein Jude wollte Schweinefleisch

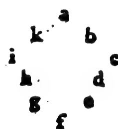
fleisch essen, so würde er allerdings sündigen. u. s. w. Zwar ließe sich ein scheinbarer Einwurf wider die Richtigkeit des angeführten Satzes machen, wenn er so schlösse: Wenn einer wider sein obschon irriges Gewissen handelt, so sündiget er. Cajus, der die Hurerey vor was gutes hält, und dennoch das Huren unterläßt, handelt wider sein, obschon irriges Gewissen. Folglich sündiget er, wenn er die Hurerey unterlässet. Man muß aber bey diesen und ähnlichen Einwürfen wohl bemerken, daß ein Irrender auf doppelte Art sündigen könne: 1) in wiefern er einen Irrthum hegt, den er nach seinen Kräften des Verstandes gar wohl hätte vermeiden können, daher sündiget Cajus, in wie weit er das Huren vor etwas gutes hält, das er doch nach seinem Verstande, so ihm Gott verliehen hat, gar wohl als böse hätte erkennen können. 2) Kann der Irrende auch sündigen, wenn er wider seine Erkenntniß handelt, weil er alsdenn die Intention hat, das, was er vor gut hält, zu unterlassen, und was er vor böse hält, zu thun. Eine solche Intention ist Sünde, weil er alsdenn seiner Neigung, seine Freyheit zu mißbrauchen folgt. Genug, ein Mensch sündiget nicht in so weit er seiner Erkenntniß folgt, und dasjenige thut, was er für gut hält, und unterläßt, was er für böse hält; sondern er sündiget, ja, er kann die größte Sünde begehen, in wiefern er sich eine falsche und unrichtige Erkenntniß erworben, die er hätte vermeiden können und sollen. Ein Hurer, ein Dieb, ein Ehebrecher begehen die größten Sünden, ob sie schon diese Verbrechen vielleicht auf einer guten Seite betrachten. Der Grund der Sünde liegt aber nicht darinn, daß sie einer Neigung folgen etwas zu thun, was sie als gut gedenken, sondern in vermeidlichem groben Irrthume, nach welchem sie denn solche Schandthaten auf einer guten Seite betrachten, die sie doch nach der Natur- und den göttlichen Gesetzen als höchst schädlich hätten erkennen können und sollen.]

[Problema,

siehe mathematische Methode.]

[Progressus Rationum,]

Bedeutet eine ganze Reihe von Gründen, und bestehet entweder in einer bestimmten oder unbestimmten und unendlichen Reihe von Gründen. Hieraus ist die Abtheilung von dem endlichen und unendlichen Fortgang der Gründe entstanden. Der unendliche Fortgang wird in den geradlinigten und krummlinigten abgetheilt. Der geradlinigte findet statt, wenn man über den einen Grund, wieder einen Grund und Ursache ordnet, und dies ins unendliche fort. Man betrachtet ihn, in Absicht auf den Anfang oder wie man zu reden pflegt von forne zu (a parte ante) oder aber in Beziehung auf das Ende, und von hinten nach (a parte post.) Der erstere begreift ein beständiges Fortgehen in Gründen, ohne irgend auf einen Anfangsgrund zu kommen. Der letztere giebt eine unzählbare Menge von Gründen, wobey man keinen Endgrund, oder letzten Grund antrift. Wenn ich z. E. dächte, die Menschen kämen von ihren Eltern, diese wider von ihren Vorfahren, und das gienge so in alle Ewigkeit fort, ohne niemals auf einen ersten Stammgrund zu kommen, so würde solches ein unendlicher Fortgang der Gründe seyn dem Anfang nach. Wollte sich hingegen jemand gedenken, daß eine Sache ein Grund von der andern wäre, diese andere wieder ein Grund von der dritten, und solche von der vierten u. s. w. ohne aufhören, so entstünde ein unendlicher Fortgang von hinten nach, und würde dabey kein letzter Grund anzutreffen seyn. Der krummlinigte Fortgang bestehet darinne, daß in der Ordnung der Gründe, einer von dem andern abhänglich ist, bis zuletzt das Gegründete wieder ein Grund von dem ersten Grunde wird. Z. E.



a wäre ein Grund von b, b von c, c von d, d von e, e von f, f von g, g von h, h von i, i von k. Dieses k ist nun das zuletzt gegründete, solches nehme ich wieder als einen Grund von dem ersten Grunde a an, und alsdenn fängt wieder die Reihe an, daß a das b bewirket, b das c u. s. w. Plato behauptete einen solchen krummlinigten unendlichen Fortgang, indem er lehrte, daß nach einer Anzahl von Jahren, die Welt wieder in ihren vorigen Zustand versezt würde, in welchen alle diejenigen Veränderungen wieder eben so erfolgten, als wie sie jezo wirklich würden. Nach dieser Lehre müßte ich nach einer gewissen Reihe von Jahren, wieder auf dem Stuhl sitzen, auf welchem ich jezo sitze, ich müßte eben das schreiben, was ich jezo schreibe u. s. w. Es ist zu bemerken, daß bey jedem unendlichen Fortgang und Reihe der Gründe, kein letzter Grund in dieser Reihe anzutreffen sey, folglich ist in der unendlichen Reihe der Gründe kein zureichender Grund ihrer Folge und Veränderungen. Denn ohne letzten Grund läßt sich kein wahrhafter hinreichender Grund gedenken. Wenn aber

aber viele Neuere hieraus die Folge ziehen, bey einen unendlichen Fortgang der Gründe und Veränderungen ist gar kein hinreichender Grund, so scheint dieses zu übereilt geschlossen zu seyn. Denn obschon kein innerer zureichender Grund, oder kein tüchtiger und voller Grund in der unendlichen Reihe selbst anzutreffen wäre, so ließe sich doch gedenken, daß außer der Reihe, in einem andern Subject ein tüchtiger und äußerer Grund vorhanden wäre. Wenn z. E. Gott eine ewige Welt geschaffen hätte, oder ein perpetuum Mobile, (Siehe **perpetuum Mobile**,) so wäre zwar in dieser ewigen Welt und perpetuo Mobili selbst kein tüchtiger Grund der ewig abrollenden Veränderungen. In Gott könnte aber doch ein hinreichender Grund davon liegen. Ob gleich Gott keine ewige Welt geschaffen hat, so ist doch eine ewige Welt nach der bloßen Vernunft betrachtet möglich. Siehe **Welt**.]

[Project, siehe **Entwurf**.]

Promulgation,

Kundmachung, davon man in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Lehre vom Gesetz handelt und zeiget, wie ein jegliches Gesetz den Unterthanen müsse bekannt gemacht werden, welchen Actum man die Promulgation nennet. Denn ehe kann die Verbindlichkeit nicht angehen, daher man dadurch erkennen muß an einem Theil den Gesetzgeber, damit man sehe, ob man unter demselben stehe; am andern Theil, welches der Innhalt des Gesetzes, auf daß man wisse, was man thun und lassen soll. Die Kundmachung selbst muß deutlich geschehen, damit ein jeder den Willen des Gesetzgebers erkennen kann; wo aber ja sich eine Dunkelheit hervor thun solte; so entstehet daher die Erklärung der Gesetze. In Ansehung der natürlichen Gesetze, wie sie Gott gleich durch die Schöpfung kund gethan, kann man sagen, die promulgatio sey entweder realis, wenn sie durch eine gewisse That geschicht; oder verbalis, wenn der Gesetzgeber durch Worte seinen Willen an den Tag leget. Jener bediente sich Gott im Anfang; nachgehends aber kam auch das geschriebene Gesetz hinzu. Man lese hier nach **Pufendorf** in iure naturae et gentium lib. 1. cap. 6. §. 13. **Buddeum** in institut. theol. moral. part. 2. cap. 2. §. 5. **Hochstetter** in colleg. Pufendorf. exercit. 3. §. 8. p. 122. Oben in dem Artikel vom **Gesetz der Natur** ist auch von dessen Promulgation gehandelt worden.

Proposition,

Die Lehre von den Propositionen, oder Sätzen ist eine der wichtigsten in der Logik, worinnen von der Wahrheit und deren Erkenntniß gehandelt wird. Wie aber zu der Wahrheit so wohl das Materiale, welches die Ideen sind; als auch das Formale, oder die Relation der Ideen unter einander erfordert wird, also gehören zu dem leztern theils die säzliche; theils die **vernunftschlüßige** Wahrheit. Jene, als die veritas enunciatiua, bestehet aus zweyen Ideen, da etwas von dem andern geurtheilet wird, welches Urtheil in Ansehung, daß man solches durch Worte andern zu verstehen giebt, **Proposition** heißt, auch sonst noch andere Namen hat, dergleichen sind **Enunciation**, wiewohl einige zwischen der Enunciation und Proposition diesen Unterschied gesezet, daß diese Benennung bey einem Syllogismo, welcher aus verschiedenen Propositionen bestehe; jene aber außer dem Syllogismo statt haben soll; ferner **Axioma**, von ἀξιοῦν, i. e. **gedenken, meinen**, welcher Name bey den stoischen und ramistischen Philosophen gewöhnlich war; auch **Interpretation**, wie denn Aristoteles sein Buch von der Enunciation περὶ ἑρμηνείας überschrieben hat, ingleichen pronunciatum, effatum, praeloquium, anderer zu geschweigen, s. **Scheibler** in opere logico part. 3. cap. 1. tit. 2. pag. 530. **Chauvin** in lexic. philosoph. pag. 531. ed. 2.

Wie überhaupt Aristoteles und seine Nachfolger den rechten Kern der logischen Weisheit niemals recht gezeiget haben, so hat auch diese Lehre insonderheit kein sonderliches Glück unter ihnen gehabt. **Aristoteles** schrieb das schon gedachte Buch περὶ ἑρμηνείας, oder von der Auslegung, welche Schrift zwar **Andronicus Rhodius** ihm absprechen wollen; andere hingegen, als **Alexander Aphrodisäus, Ammonius, Boethius** nebst vielen andern haben ihn als den eigentlichen Urheber davon erkannt. Inzwischen ist dieses Werk nichts anders, als eine logische Grammatik, s. **Raping** reflex. sur la logique pag. 735. Und wenn wir die Gedanken der aristotelischen Philosophen hierüber ansehen, so befinden wir, daß sie die Lehre von den Propositionen mehr grammatisch, als philosophisch fürgestellet, das ist, sie haben wohl den äußerlichen Wortunterschied; nicht aber die innerliche Beschaffenheit der Sätze gewiesen, wie wir nach einander zeigen, und deswegen eine gedoppelte Betrachtung der Sätze, oder Propositionen, eine logische und grammatische anstellen wollen. Bey der logischen Betrachtung werden die Sätze als Wirkungen des Verstandes, und als besondere Arten der ganz gewissen Wahr-

Wahrheit angesehen. Eingentlich bestehet ein Satz aus zweyen Hauptideen, davon eine das Subjectum, die andere das Prädicatum genennet wird. Jenes ist die Idee, von der man was saget; dieses aber die Idee der Sache, die der ersten Idee entweder beygeleget, oder abgesprochen wird. Zuweilen kann es geschehen, daß eine von diesen Hauptideen eine Nebenidee bey sich hat. Der Grund, worauf die Wahrheit der Säze beruhet, ist dreyerley. Denn in unserm Urtheilen gründen wir uns entweder auf die unmittelbare Empfindung und Erfahrung, z. E. das **Feuer macht warm**, der **Schnee ist kalt**, und das sind gemeine Säze; oder auf die Natur der Ideen, z. E. **Gott ist gerecht**, welches philosophische Säze sind, darauf wir hier sonderlich zu sehen haben; oder auf das göttliche Zeugniß, welches unbetrüglich, z. E. **Christus ist Gott**, so theologische Wahrheiten sind.

In Ansehung des Zusammenhangs der beyden Ideen kann man alle Säze eintheilen in **bejahende**, **verneinende** und **vermischte**. Ein bejahender Satz ist, wenn etwas von dem andern gesagt wird, z. E. **das Haus ist schön**, mithin zeigt die Bejahung allezeit an, daß zwischen den beyden Ideen eine Verwandschaft sey. Ein verneinender Satz ist, wenn etwas dem andern abgesprochen wird, z. E. **das Haus ist nicht schön**, folglich ist hier zwischen den beyden Ideen eine Abweichung. [Vergleiche **Aequipollenz**.] Je genauer man solches Verhältniß der Ideen, in Sachen, die nicht äußerlich in die Sinnen fallen, weiß; je accurater kann man urtheilen, weswegen man die Definitionen derselben zum Grund legen muß. Solche Säze lassen sich abfassen bey Eigenschaften, die von einer Sache mit Gewißheit können gesagt werden; hingegen geht dieses nicht an a) bey denjenigen **Fragen**, welche die **Existenz einer Sache betreffen**, z. E. ist ein Vogel Phönix in der Welt? und wo ist das Paradies gewesen? indem, wenn man davon völlig überzeuget werden will, so muß solches durch die Empfindung geschehen; außer dem Fall procediret man nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit, dahin aber die Definition nicht gehöret: b) bey den **wahrscheinlichen Fragen**, z. E. ob der Mond bewohnt sey, oder nicht? weil die Wahrscheinlichkeit auf ganz andern Gründen ruhet, und mit den Säzen, die aus den Definitionen entstehen, nichts zu thun hat, welche zur Demonstration gehören: c) bey den **Fragen**, die man von ganz **unbekannten Dingen** anstellt, z. E. **wenn der jüngste Tag kommen werde? ob die Welt gänzlich im Feuer untergehen werde? wo die Hölle sey?** wovon zu lesen **Rüdiger** de sensu veri et falsi lib. 2. cap. 1. §. 5. sqq. Diese Beschaffenheit der Säze, so fern sie entweder bejahend, oder verneinend sind, wird qualitas genennet, deren Unterschied **Aristoteles** durch die zwey griechische Präpositiones ἀπό und κατά erkläret, daß man durch jene die Verneinungen; durch diese aber die Bejahungen erkennen soll, worinnen er sich aber mehr grammatisch, als philosophisch aufgeführet. Die Scholastici suchten den Unterschied der Säze in Ansehung ihrer Form auf drey Klassen zu bringen, daß man nemlich fragen könnte; quae? qualis? quanta? Nach der ersten Frage sey die Proposition entweder categorisch; oder hypothetisch [einfach oder zusammengesezt;] nach der andern entweder bejahend; oder verneinend, und nach der dritten entweder allgemein oder besonders. Die **vermischten** Säze stehen gleichsam in der Mitten zwischen den bejahenden und verneinenden, indem sie so wohl was von der Bejahung, als Verneinung an sich haben, das ist, sie bestehen aus subordinirten und diversen Ideen, welches denn eben die Propositionen sind, die man insgemein restrictiuas, oder limitatas, limitatiuas, **eingeschränkte**, nennet. In der peripatetischen Schule erkläret man dergleichen Säze abermals nur grammatisch, daß solche auf die Wörter quatenus, secundum, per se, per accidens u. s. w. ankämen, da man vielmehr hätte zeigen sollen, worinnen die Sache selbst beruhe. [**Daries** aber in seiner via ad veritatem hat ächte Begriffe von den Säzen gegeben, und auf die reelle Beschaffenheit derselben gesehen.] Es gehen aber die Restrictiones das Subjectum an. [Man hat auch propositiones qua praedicatum restrictiuas. Siehe **Daries** via ad veritatem. §. 129.] Indem die Idee desselben nicht schlechterdings der Idee vom Prädicato subordiniret ist, folglich wird solches durch die Restriction oder Limitation eingeschränkt, damit die Verknüpfung desselben mit dem Prädicato angehe, z. E. der **Mensch**, so fern er **glaubt**, wird **selig**, in welcher Proposition die Idee des **Menschen** und die Idee der **Seligkeit** nicht schlechterdings mit einander verwandt sind; wenn man aber insonderheit einen gläubigen Menschen verstehet, so geht die Verknüpfung der beyden Ideen an. Dieses giebt nun zu erkennen, daß die Restriction nur in universal, oder allgemeinen Säzen statt hat. In particulär Propositionen ist in Ansehung der Wahrheit dergleichen Restriction nöthig, indem sie allezeit wahr bleiben, sie mögen eingeschränkt seyn, oder nicht, z. E. **etliche Menschen werden selig**; etliche **Menschen**, so fern sie gläuben, werden **selig**. Aber es fraget sich: wie die Restrictionen geschehen müssen? ist die re-

stringirende Idee ein Genus vom Subjecto, so kann das Prädicatum nicht das Genus dieser Idee seyn, sonst wäre auch die Restriction nicht nöthig, z. E. ein jeder Mensch, so fern er ein lebendig Geschöpfe ist, ist eine Substanz; da ich denn auch schlechterdings sagen kann: eine jeder Mensch ist eine Substanz, in welchem Fall das Prädicatum auch keine Species in Ansehung der restringirenden Idee seyn kann, als wenn man sagen wolte: ein jeder Mensch, so fern er ein lebendig Geschöpfe, ist vernünftig, in welchem Exempel die restringirende Idee das Genus; das Prädicatum aber die Species wäre. Demnach muß das Prädicatum sich als eine Differenz; oder Proprium verhalten, welches auch geschiehet, wenn gleich die restringirende Idee eine Differenz vom Subjecto; ist sie aber eine Species vom Subjecto, so kann das Prädicatum das Genus dieser Idee seyn, z. E. eine jede Substanz, welche ein Mensch ist, ist ein lebendiges Geschöpf; sie kann aber auch eine Differenz oder Proprium seyn. Ist die restringirende Idee eine Species, oder ein Genus vom Subjecto, so nennet man dergleichen Satz propositionem specificam; ist sie aber eine Differenz; oder ein Proprium, so heißt sie, wiewohl in unbequemen Sinn, reduplicatiua, welche eben so nöthig nicht, z. E. eine Jungfer, so fern sie eine Jungfer ist, kann nicht gebähren, welcher Satz auch ohne der Restriction wahr wäre; jene ist nöthig, z. E. alle Gesetze im bürgerlichen Recht, so fern es natürliche Gesetze sind, verbinden einen Fürsten, indem wenn die Restriction nicht da gewesen wäre, die Universalität nicht würde statt haben können, s. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 2. cap. 2. §. 17. sqq. nebst dem, was er noch in instit. erud, pag. 88. ed. 3. erinnert hat.

Diese Hauptarten der Säze können nun wieder auf verschiedene Weise betrachtet und eingetheilet werden, und zwar erstlich in Ansehung des Umfangs des Subjecti; oder wie die Aristotelici sagen, in Ansehung der Quantität, da wir sie eintheilen in definitas und indefinitas. Jene sind, deren Quantität im Subjecto ausdrücklich bestimmet ist, von denen wir dreyerley haben, als propositiones vniversales, particulares und singulares. Die vniuersales und particulares, oder allgemeine und besondere Säze werden abermals von den Aristotelicis mehr nach der Grammatik, als wahren Logik erkläret. Denn sie sagen, ein allgemeiner Satz sey, da ein allgemeines Wörtgen vorstünde, als omnis oder nullus; ein besonderer aber, wenn sich vor dem Subjecto ein solches Wörtgen befände, welches nicht alle angebe, als quidam und quidam non. Wie nun dieses an und vor sich nur grammatische Kennzeichen sind; also kann sich auch noch über dies nicht einmal jemand darauf verlassen. Denn man hat Säze, da dergleichen Wörter nicht vorstehen; in der That aber allgemeine Säze sind, z. E. ein Unterthan muß seinem Regenten gehorchen, welches eben so viel, als, alle Unterthanen müssen dem Regenten gehorsam seyn, welche Propositionen zwar definitae genennet werden; der Unterschied aber, den man in den Aristotelischen Logiken zwischen den propositionibus quantitatiuis und indefinitis macht, ist nicht reell; sondern nur grammatisch. Ueberdies ist ja eine propositio disjunctiua an sich particulär, wenn sie gleich ein allgemein grammatisches Zeichen für sich hat, indem das Prädicatum verschiedene Stücke hat, die dem Subjecto nicht zugleich zukommen können: alle Affecten sind entweder böse, oder gut, dahero muß hier billig der wahrhaftige Grund gezeiget werden, welcher bey den philosophischen Säzen ebenfalls in der Natur der Ideen, so fern sie sich entweder wesentlich, oder zufällig gegen einander verhalten, beruhet. Nämlich ein allgemein bejahender Satz geschicht, wenn das Prädicatum eine wesentliche Idee vom Subjecto ist, daß sie sich gegen dasselbe verhält entweder als ein Genus, z. E. alle Menschen sind lebendige Geschöpfe; oder als eine Differenz, z. E. alle wahre Gelehrsamkeit bestehet in einer judicieusen Erkenntniß der Wahrheit; oder als ein Proprium, z. E. alle Hunde bellen. Denn wenn die Idee wesentlich ist, und also ein gewisses Wesen einer Sache anzeigt, so muß sie auch allen, deren Wesen dadurch angedeutet wird, können beygeleget werden. [Die Natur eines allgemeinen bejahenden Sazes bestehet darinne, daß das Prädicat allen untern Fällen des Subjects zukommt, es mag das Prädicat was wesentliches vom Subject seyn oder nicht. Wenn z. E. ein accidens naturale, von einem Subject allgemein gesagt wird, so ist das Prädicat nicht ein eigentliches wesentliches Stück vom Subject, sondern eine solche Idee, die zwar gesezt wird, wenn ich die Sache nach ihrer blosen Natur betrachte, welche aber doch durch andere hinzukommende Umstände entfernet werden kann. Z. E. Alle Käufer müssen den Werth für die gekaufte Sache in continenti oder sogleich bezahlen. Dies ist ein allgemeiner Satz: dennoch kann das Prädicat nicht eigentlich ein wesentliches Stück vom Kauf genennt werden. Denn es kann durch hinzukommende Pacta und Bedingungen von dem Kauf entfernet werden. Und kommen solche Bedingungen wirklich hinzu, so fällt das Prädicat von Subject ganz und gar weg.]

weg.] Ein particulär bejahender Satz aber ist, wenn das Prädicatum eine zufällige Idee vom Subjecto in sich fasset, z. E. einige Menschen sind schön, reich, gelehrt, indem dieses solche Eigenschaften sind, die mit dem Wesen des Menschen keine Gemeinschaft haben. Hingegen ein allgemein verneinender Satz beruhet auf Ideen, die wesentlich von einander unterschieden, z. E. kein Mensch ist allwissend, kein lasterhafter Mensch lebet vernünftig. Sind aber die Ideen nur zufälliger Weise von einander unterschieden, so geschieht die particulär Verneinung, z. E. einige Menschen sind nicht reich, einige sind nicht schön. Hieraus ist zu erkennen, daß zwey allgemeine einander entgegen gesetzte Sätze niemals zugleich wahr seyn können; wohl aber zwey particulär Propositionen, wenn sie einander entgegen gesetzt werden, daß wenn man z. E. saget: einige Menschen sind reich, einige Menschen sind nicht reich, so ist beydes wahr. Denn bey jenen sind die Ideen wesentlich; bey diesen aber nur zufällig, da eine Sache diejenige Sache bleiben kann, die sie ist, wenn gleich solche Eigenschaften nicht vorhanden sind. Zwischen den allgemeinen und besondern Sätzen stehen die vermischten, welches die propositiones exceptiuae, oder exclusiuae, die ausnehmde Sätze sind, da zugleich eine Universalität und Particularität fürkommt, wenn nemlich der Verstand Sätze antrift, die zwar allgemein; aber gleichwohl noch ein und der andern Instanz unterworfen sind. Sie sind entweder bejahend, wenn der Satz allgemein bejahend ist, und eine particulär verneinend Instanz hat, z. E. alle Affecten, ausgenommen der Neid, sind an und vor sich indifferent; oder verneinend, wenn eine particulär-bejahende Instanz da ist, z. E. kein Mensch wird selig, ausgenommen die Gläubigen, in welchen Propositionen denn allezeit eine Bejahung und Verneinung zugleich mit vorkommt, daß eine auf den Satz; die andere aber auf die Instanz gehet. Die Aristotelici raisoniren hier abermal grammatisch, das ist, sie weisen, durch was vor Wörter man diese Sätze erkennen möge, und machen noch darzu einen Unterschied unter der propositione exclusiua und exceptiua. Jene sey, da etwas allein entweder dem Subjecto; oder Prädicato zukomme, und dabey die Wörter solus, vnicus, tantum anzutreffen, z. E. der Glaube allein; oder der einzige Glaube macht gerecht; Petrus spielet nur; diese aber wäre, da das Subjectum, oder Prädicatum von einigen Sachen, die auch darunter könnten begriffen werden, abgesondert werde, und dazu dienten die Wörter: praeter, nisi etc. aber das ist nur ein grammatischer und kein reeller Unterschied, wie man denn gar leicht eine exclusiuam in eine exceptiuam, und diese in jene ohne Verletzung des Verstandes verwandeln kann, z. E. der Mensch allein ist vernünftig: außer dem Menschen hat niemand eine Vernunft, welche beyde Sätze einerley Verstand haben, und gleichwohl macht man in den Schulen einen Unterschied unter denselben. [Man wird mit Nutzen Daries in via ad veritatem §. 130. seq. hierbey lesen.] Die propositiones singulares sind, wenn das Subjectum ein Individuum, oder eine einzelne Sache ist, z. E. Paulus war vor seiner Bekehrung ein großer Verfolger der christlichen Kirche, wiewohl dergleichen Sätze besser zu den schlechterdings bejahenden, oder verneinenden Propositionen mögen gerechnet werden. Die propositiones indefinitae aber heißen diejenigen, deren Quantität nicht ausdrücklich bestimmt ist, wie diejenigen sind, da man einer Ursach eine besondre Wirkung beylegt, dahin auch die moralischen, und einige metaphysische gehören; doch liegt darinnen der Kraft nach allezeit eine Quantität. Vors andere sind die bejahende und verneinende Sätze in Ansehung des Objecti entweder philosophische; oder mathematische, welcher Unterschied darauf ankommt, daß die philosophischen eine philosophische Sache, so eine Substanz, oder Qualität; die mathematischen aber eine Quantität betreffen. Dorten gehöret die Quantität zum Subjecto, und das Prädicatum zeiget eine Qualität an; hier aber ists umgekehrt, indem die Quantität zum Prädicato gehört. Die erstern sind entweder metaphysisch, wenn das Prädicatum ein allgemeiner Concept; oder physisch, wenn das Prädicatum entweder eine Ursache, oder eine Art zu wirken, oder eine Wirkung anzeigt; oder practisch, wenn das Prädicatum entweder einen Endzweck; oder ein Mittel betrift. Die andern, als die mathematischen sind überhaupt zweyerley, entweder schlechterdings mathematisch, z. E. der Mensch ist drey Ellen lang; oder vergleichend mathematisch, welches die propositiones comparatiuae sind, die in Ansehung der Comparation, so allezeit auf eine Quantität beruhet, durchgehends mathematisch sind; da aber in der Comparation eine Vergleichung angestellet wird, so geschicht diese Vergleichung entweder mit einer Gleichheit; z. E. diese Linie ist so lang, als jene; oder mit einer Ungleichheit, wenn unter zweyen Dingen, worunter eine Vergleichung angestellet wird, von einem etwas in größern; folglich von dem andern im geringern Maße gesagt wird, z. E. die Atheisterey ist schädlicher, als der Aberglaube. Bey diesen letztern Sätzen kommen für die termini comparandi,

mandi, deren wenigstens zwey seyn müssen, wie in dem angeführten Exempel die Atheisterey und der Aberglaube, und da wird einem mehr, dem andern aber weniger beygelegt; hernach der terminus comparans, [oder tertium comparationis] worinnen man die Vergleichung selbst machet, welcher in dem Exempel der Schade war. [Auch wird comparatum maius und minus unterschieden, jenes ist dasjenige Vergleichungsglied oder terminus comparatus, welchem das tertium comparationis am mehresten zukommt. Dieses aber ist das andere Vergleichungsglied. Z. E. Die Atheisterey ist comparatum maius, der Aberglaube comparatum minus.] Inzwischen kommt das Prädicatum, welches einem Subjecto in geringern Grad zukommt, demselben doch wirklich zu, daß wenn gleich der Aberglaube nicht so schädlich, als die Atheisterey, jener dennoch auch schädlich ist. Hiernächst ist die propositio comparatiua entweder simplex, wenn die Vergleichung ohne ein und der andern Absicht geschieht; oder proportionata, wenn bey der Vergleichung eine bedungene Proportion zum voraus gesetzet wird, z. E. das Gehirn eines Sperlings ist grösser, als das Gehirn eines Menschen, in Ansehung der Proportion des Leibes von einem Sperling gegen die Proportion eines menschlichen Leibes. Jene ist entweder physisch, wenn die Vergleichung von physischen Dingen handelt, und man z. E. untersucht: ob der Mond größer; oder kleiner, als die Erde sey? ob die Körper, je näher sie zu ihrem Centro kommen, schwerer würden, oder nicht? oder moralisch, wenn man von moralischen Dingen eine Vergleichung macht, sofern etwas gut, oder böse, theils überhaupt, theils insonderheit, was die besondern Arten des Guten und Bösen betrift, da denn zuweilen eine gute Sache gegen die andere, und eine gute gegen die böse verglichen wird, s. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 2. cap. 2. §. 24. sqq. und in institut. erudit. pag. 93. ed. 3. [Es reden die Logici auch von propositione proprie, improprie et impropriissime comparatiua. Die improprie comparatiua findet statt, wenn das tertium comparationis nur dem einen termino comparato zu kommt. Z. E. Der Mensch ist vernünftiger als der Hund. Hier kommt die Vernunft als das tertium comparationis nur dem Menschen, nicht aber dem Hunde zu. Die impropriissime comparatiua ist von der Beschaffenheit, daß das tertium comparationis gar keinen termino comparato beygelegt werden kann. Z. E. Der Hund ist vernünftiger als die Katze. Daries erwähnt auch in via ad veritatem §. 122. propositionem assumtiuam, welches ein solcher Vergleichungssatz ist, in welchem man anzeigt, daß zwey Gegenstände gegen einander eben das Verhältniß haben sollen, als zwey andere Gegenstände. Z. E. Was das Blut im Leibe ist, daß ist das Geld in der Republik. Hört das Blut im Leibe auf, so verdirbt der Leib, eben so verhält sich aber auch die Sache, wenn das Geld in dem Staate fehlet, oder zu circuliren aufhört.] Drittens sind die bejahende und verneinende Sätze entweder einfach, wenn sie aus einem Subjecto und einem Prädicato bestehen, oder zusammen gesetzet, wenn entweder mehr als ein Subjectum da ist, z. E. mein Leben und mein Tod steht in Gottes Händen; oder mehr als ein Prädicatum vorhanden, z. E. ein geschickter Poet sucht sowohl nützlich, als angenehm zu seyn; oder zugleich mehrere Subjecta und Prädicata sind, z. E. der Geizige und Hochmüthige sind am Verstand und Willen verderbt. Bey dieser Art von Propositionen findet man in den gemeinen Logiken wiederum viele Verwirrungen und Unrichtigkeiten. Denn man theilet die zusammengesetzten Sätze in propositiones explicitas, deren Zusammensetzung offenbar, und implicitas, da die Composition verborgen, welche auch exponibiles heissen, weil sie dem Sinn nach nur gedoppelt, und also einer Erklärung bedürfen. Zu jenen rechnet man die propositionem copulatiuam, disiunctiuam, conditionalem, caussalem, relatiuam und die discretiuam; unter denen aber nur die beyden ersten eigentlich hieher gehören. Denn die propositio conditionalis, oder der bedingende Satz ist vielmehr ein Vernunftschluß, indem eine Proposition aus der andern gezogen wird, oder eigentlicher zu reden ein hypothetisches Enthymema, da ein Satz fehlet: z. E. wenn ein Gott ist, so ist auch eine göttliche Vorsehung; oder: ist Gott für uns, wer mag wider uns seyn? welches eben so viel, als wenn man sagte: Gott ist für uns, E. kann uns niemand schaden, wie denn das vorstehende Wörtgen, wenn, wofern, oder so nicht vermögend seyn wird, aus diesem Vernunftschluß eine Proposition zu machen. Eben dieses ist auch bey der propositione caussali zu erinnern, wenn man den Beweis eines Satzes beyfüget, z. E. selig sind, die geistlich arm sind, denn ihnen ist das Himmelreich, indem diese ebenfalls ein Vernunftschluß, und zwar ein absolutes Enthymema. Die propositio relatiua wird genennet, wenn zwischen dem Subjecto und Prädicato eine Relation sey in Ansehung des Orts, z. E. wo Krieg ist, da ist Noth; der Beschaffenheit, z. E. wie der König, so sind die Unterthanen; der Größe, z. E. so großen Reichthum die Menschen haben, so stolz werden sie dabey; der Zeit, z. E. bist du glücklich, so hast

du

du viele Freunde; und der Anzahl, z.E. so viel Köpfe, so viel Sinne; man hat aber damit ohne Noth eine neue Gattung von Sätzen aufgebracht. Denn bey allen Propositionen ist eine Relation, nämlich zwischen dem Subiecto und dem Prädicato, und die angeführten Exempel, die man hier giebt, gehören zum theil nicht unter die philosophischen Sätze; sondern sind gemeine Propositionen und Sprichwörter. Die propositio discretiua ist in den gemeinen Logiken diese, da entweder im Subiecto; oder Prädicato zwey einander entgegen gesetzte Ideen vorkämen, davon eine bejahend, die andere aber verneinend würde, z. E. die gute Kriegsdisciplin und nicht die Anzahl der Soldaten machte, daß die Römer so glücklich bey ihren Waffen waren; welche Sätze aber auch keine besondere Art ausmachen können, indem dieses nicht zum Wesen des Satzes gehöret, ja vielmehr als ein Schluß anzusehen, daß wenn man sagt: das Judicium, und nicht das Gedächtniß ist die Hauptfähigkeit bey der wahren Gelehrsamkeit, so wird daraus geschlossen, E. ist das Gedächtniß nicht, als die Hauptfähigkeit dabey anzusehen. [Die Logici welche genau verfahren machen diese Abtheilung: In einem Satze werden entweder völlige entgegengesetzte Ideen verbunden, oder nur solche, die in gewisser Beziehung opponiret sind, d. i. welche zwar an und für sich zusammen schicklich, aber in einem bestimmten Falle einander entgegen sind. Jenen Satz nennen sie propositionem aduersatiuam, welchen sie in disiunctiuam und aduersatiuam in specie abtheilen. Diesen aber belegen sie mit dem Namen: propositio discreta. Z. E. Cajus sitzt nicht auf dem Stuhle, sondern er gehet. Dies wäre propositio aduersatiua in specie; die Substanz ist entweder eine denkende, oder nicht denkende; dies wäre ein disjunctivischer Satz, weil darinne solche völlige entgegengesetzte Ideen vorkämen, die schnurstracks oder contradictorie opponiret wären, und zwischen welchen kein dritter Fall möglich sey. Titia ist zwar schön, aber doch nicht hoffärtig, das wäre propositio discreta, weil darinne solche Ideen verbunden würden, die zwar für sich beysammen bestehen könnten, aber dennoch in dem bestimmten Falle, bey der Titia einander entgegen wären.] Dahero bleiben von den erzählten Gattungen der zusammengesetzten Sätze nur die propositio copulatiua und disiunctiua übrig, als die gegründet sind, und ihren Nutzen haben; unter sich aber einander entgegen stehen. Denn die propositio copulatiua, oder der verbindende Satz bestehet darinnen, daß man entweder im Subiecto; oder Prädicato zwey Ideen mit einander verknüpft, welche Ideen eine Relation unter einander haben, und also in einem gemeinen Begriff mit einander übereinkommen müssen, z. E. der Reichthum und die Ehre machen einen hochmüthig; oder der Reichthum macht einen hochmüthig und liederlich. Die Ideen, welche hier verknüpft werden, müssen sich nicht als Genus und Species, oder als ein Ganzes und ein Theil verhalten, daß man demnach nicht sagen kann: Armuth und Creutz macht den Menschen demüthig, oder der menschliche Leib und die Füße sind von dem Schöpfer sehr weislich gemacht, indem dasjenige, was vom Genere und vom Ganzen gesagt wird, auch von der Specie und von dem Theil zu sagen ist, zumal da die Natur des Generis allezeit in der Specie liegt. Doch nutzen solche verbindende Sätze nicht viel zum Vernunftschluß. Die propositio disiunctiua bestehet darinnen, daß im Prädicato verschiedene Ideen, die von einander abgesondert werden, fürkommen; wenn man aber in den Aristotelischen Schulen das Wesen derselben in dem Wörtgen aut suchet, so ist dieses abermal grammatisch, und nicht philosophisch meditirt. Es kommen diese verschiedene Ideen dem Subiecto entweder zugleich zu, und diß mit einer Gewißheit, z. E. der menschliche Verstand leidet entweder; oder wirket, in welchem Fall nöthig ist, daß die verschiedenen Ideen richtig berühret, und von einander unterschieden werden; oder nicht zugleich zu, und diß mit einer Ungewißheit z. E. die Menschen werden entweder selig, oder verdammt. Sie ist viererley, entweder metaphysisch, und logisch, welche aus dem Genere und Speciebus bestehet, z. E. ein lebendiges Thier ist entweder eine Bestie, oder ein Mensch; oder physisch, wenn die Ideen gewisse Wirkungen und deren Ursachen anzeigen, z. E. fremde Sprache reden geschieht entweder natürlicher, oder übernatürlicher Weise; oder moralisch, wenn von dem Endzweck und den dazu gehörigen Mitteln einer Verrichtung die Rede ist, z. E. wer Geschichte wissen will, muß entweder solche aus Büchern, oder aus der eignen Erfahrung haben; oder mathematisch, welche aus dem Ganzen und den ergänzenden Theilen bestehen, z. E. das Haus ist entweder vom puren Holz, oder Steinen. Was die zusammengesetzte Propositionen, welche implicitae, auch exponibiles genennet werden, anlangt, so rechnet man dahin die propositionem exclusiuam, exceptivam, restrictiuam, comparatiuam, inceptivam, continuatiuam und desitiuam. Von denen vier erstern haben wir schon oben gehandelt, und sie an ihren gehörigen Ort gebracht. Die drey letztern aber verdienen nicht einmal berühret zu werden, indem

dem sie den Innhalt der Sätze angehen. Denn die inceptiuam heissen sie diejenige, wenn im Subjecto, oder Prädicato vom Anfang einer Sache die Rede sey, z. E. die Römische Monarchie hat unter dem Kaiser Augusto ihren Anfang genommen; die continuatiua wäre, wenn von der Fortsetzung, und die desitiua, wenn von der Endschaft eines Dings gedacht werde, z. E. unter der Regierung des Augusti ist die lateinische Sprache in ihrer Reinigkeit geblieben; von der Zeit, da so viel Fremde das Römische Bürgerrecht bekommen, hörte man auf, die reine lateinische Sprache zu treiben. Auf solche Weise hätte man ja nöthig, noch viele Arten von Propositionen zu machen, wenn man bey den Eintheilungen nicht darauf sehen wollte, daß man vermittelst derselben hinter mehrere Wahrheiten komme; daher sich auch Clericus, der solche aus der arte cogitandi in seine Logic gebracht, vergangen, und deswegen von dem P. Buffier in seinen principes du raison, p. 456. mit Grund getadelt wird. Viertens sind die bejahenden und verneinenden Sätze entweder propositiones absolutae, wenn die Verknüpfung des Subjecti und Prädicati schlechterdings angezeigt wird; oder modales, wenn man zugleich mit anzeigt, wie diese Verknüpfung beschaffen, die nämlich ganz gewiß, oder nur wahrscheinlich. Die Peripatetici setzen vier Arten, wie die letztern Propositiones geschehen können, als necesse, z. E. es muß nothwendig Krieg in der Welt seyn; contingit, z. E. es kann sich zutragen, daß wir künftig Jahr Krieg im Lande haben; possibile, z. E. es ist möglich, daß ich heute sterbe; impossibile: es ist unmöglich, daß ich ewig auf Erden lebe, davon sie auch noch viel unnützes Geschwätz machen, daher man sich die Sache besser und accurater fürstellet, wenn man sagt, das necesse gehört zu der ganz gewissen Wahrheit, das contingit zu der wahrscheinlichen Wahrheit, das possibile zu der wahrscheinlichen Unwahrheit, und das impossibile zu der ganz gewissen Unwahrheit, und auf solche Weise nennete man das erstere das ganz gewisse wahre; das andere das wahrscheinliche wahre; das dritte das wahrscheinliche falsche; und das vierte das ganz gewisse falsche, s. Rüdiger instit. erud. pag. 79. sqq. ed. 3.

Wie wir nun bishero die Sätze nach ihrem eigentlichen und innerlichen Wesen angesehen haben; so folget nun die grammatische Betrachtung, da wir sie in Ansehung der Worte, womit sie ausgedruckt werden, und also nach der äusserlichen Gestalt in Erwegung ziehen, deren Nutzen sich sonderlich in der Hermenevtic, oder Auslegungskunst äusert. Denn erstlich findet man bey den Materialien, oder Subjecto und Prädicato, daß in der Rede nicht allezeit das Subjectum voran, und hernach das Prädicatum stehet, welches vielmals umgekehrt ist, z. E. Gott war das Wort, an statt: das Wort war Gott Joh. 1. v. 1. ingleichen: die Gnade Gottes ist das ewige Leben, d. i. das ewige Leben ist ein χάρισμα, ein Gnadengeschenk Gottes, Röm. 6. v. 23. Vors andere wird in der Rede nicht allezeit die Verbindung, oder Abweichung des Subjecti und Prädicati durch ein besonderes Wörtgen angezeiget, als wie sonsten, wenn man sagt: Gott ist gerecht, sondern steckt mit im Prädicato, z. E. die Demuth steht einem Christen wohl an, wie denn auch oftmals das Prädicatum nicht ausdrücklich durch ein besonderes Wort ausgedrücket wird, z. E. ich bin, welches so viel ist, als ich bin ein Wesen, dergleichen ebenfalls mit dem Subjecto und Prädicato zugleich zu geschehen pflegt, z. E. veni, vidi, vici. In Erwegung dessen haben die Aristotelico-Scholastici dreyerley Sätze bemerket: der erste wird genennet propositio de tertio adiacente, wenn Subjectum, Prädicatum und Copula in drey besondern Wörtern fürgestellet werde: die andere propositio de secundo adiacente, wenn in dem verbo bald das Prädicatum, bald das Subjectum läge, und die dritte de primo adiacente, wenn in dem verbo das Subjectum und Prädicatum stäcke. Drittens sind die Sätze, welche eine Quantität haben, nicht allezeit nach den Worten zu verstehen. Denn einmal hat man Propositionen, die den Worten nach particulär: in Ansehung der Kraft aber und des Verstands universal sind, z. E. viele, so unter der Erden schlafen liegen, werden aufwachen, Dan. 12. v. 2. das ist, alle, wie solches Christus Joh. 5. v. 28. selber erkläret; ingleichen: viele sind beruffen, d. i. alle, Matth. 20. v. 16. [Man könnte sagen, es stünde hier das concretum: viele, pro abstracto: Vielheit, Menge, daß der Verstand wäre: die Menge der Menschen, so unter der Erden liegen, werden aufwachen.] Hernach ist mancher Satz den Worten nach allgemein, der aber particulär zu verstehen, z. E. da riß alles Volk seine güldene Ohrenringe von ihren Ohren, das ist, der meiste Theil des Volks, Exod. 32. v. 3. ingleichen beym Esaia am 2. v. 2. alle Heyden werden herzu laufen, d. i. viele Heyden, wie aus dem gleich darauf folgenden Vers zu ersehen ist. Ferner findet man propositiones singulares, die entweder particulär, oder universal zu verstehen, z. E. Abraham weiß von uns nichts, und Israel kennet uns nicht, Es. 63. v. 16. d. i. kein einziger Erzvater, oder Patriarche; dahin auch 1 Cor. 3. v. 6. zu ziehen: ich habe gepflanzet,

pflanzet, Apollo hat begossen, welches von allen rechtschaffenen Dienern des göttlichen Worts zu verstehen. Ueber dies hat man bey der Auslegung und dem Verstand der Sätze noch zu bemerken, daß zuweilen gewisse Beschreibungen hinzugesetzt werden, bald zum Subjecto, z. E. Alexander, welcher der tapferste Herr war, hat den Darium überwunden; bald zum Prädicato, z. E. Alexander hat den Darium überwunden, welcher ein König der Perser war; bald zum Subjecto und Prädicato zugleich z. E. Herennius, welchen Antonius abgeschickt hatte, brachte Ciceronem ums Leben, der zu seiner Zeit für den beredtesten gehalten wurde, dazu auch noch einige dergleichen bey der Copula statuiren, z. E. die Tugend erfordert, daß man die irdischen Dinge verachte, als der Autor artis cogitandi part. 2. cap. 6. welches aber Titius in arte cogitandi cap. 6. §. 50. billig tadelt.

Sonsten setzen die Aristotelici noch vier Eigenschaften der Sätze, als die Subalternation, Opposition, Conversion, und die Aequipollenz, davon die drey erstern aber eigentlich gewisse Arten des Vernunftschlusses sind; die letztere aber ist eine pur grammatische Grille, die bloß auf die Erkenntniß der Sprachen beruhet, wie am gehörigen Ort gewiesen worden. Es können von dieser Materie alle logische Schriften nachgelesen werden, und handeln die Aristotelici in ihrer Logic in dem andern Theil derselben davon, nachdem sie im ersten die Lehre von den Terminis, und im dritten von dem Syllogismo vorstellen. Insonderheit lese man artem cogitandi part. 2. cap. 1. sqq. Lange in addit. ad logic. Weis. pag. 116. Ulmann in synopsi logic. lib. 2. cap. 7. Hobbesium in comput. cap. 3. pag. 16. Clericum in logic. part. 2. Crousaz in systeme de reflexions part. 2. cap. 2. sqq. Büffier dans les principes du raisonnement let. 4. pag. 39. Syrbium in institut. philos. rational. part. 2. cap. 5. sect. 1. Lange in medicin. mentis in append. poster. cap. 2. Buddeum in obseru. in elementa philosophiae instrumentalis pag. 46. sqq. und pag. 267. sqq. [In meinem kritisch historischen Lehrbuche, und zwar in der Logic §. 31 ff. habe ich die Sätze nicht nach der Grammatik, wie die mehresten thun, sondern nach ihrer wahren innern Natur erkläret.]

Proprium,

Heißt nach der Grammatik dasjenige, so einer Sache, als etwas eignes zukommt. Die Peripatetici haben in ihrer Logic fünf Prädicabilien, oder allgemeine Ideen, welche die verschiedene Wirkungen der Substanzen vorstellen, als das Genus, die Speciem, die Differenz, das Proprium und das Accidens gesetzet. Was das Proprium eigentlich sey, und wie solches von der Differenz und dem Accidente, denen sie es doch entgegen setzen, unterschieden, dies sagen sie nicht deutlich, sondern berühren nur vier Arten von demselben, welche man insgemein durch Exempel in folgenden Vers einzuschließen pflegte:

est medicus, bipes, canescens risibilisque:

nämlich die erste Art sey, da das Proprium eine solche Eigenschaft bedeute, die nur einer gewissen Art, doch nicht allen Individuis davon zukomme, z. E. daß jemand einen geheimden Rath, Superintendenten, Bürgermeister, Medicum abgebe, darzu schickt sich unter den Kreaturen der Mensch alleine, doch wären nicht alle Menschen dergleichen Leute. Die andere Art vom Proprio sey, da dasselbige eine solche Eigenschaft anzeige, die zwar bey allen Individuis einer gewissen Art: aber nur nicht allein bey ihnen; sondern auch bey Sachen einer andern Gattung anzutreffen, z. E. alle Menschen haben zwar ordentlich zwey Füße, doch haben sie solche nicht alleine, indem man bey den Vögeln derselben eben so viel findet. Die dritte Art sey, wenn man durch das Proprium eine solche Eigenschaft verstehet, die zwar allen Individuis von einer gewissen Specie nur allein zukomme; aber sich nicht wirklich bey allen äußere: z. E. alle Menschen und sonst keine Creaturen, können grau werden, doch werden sie nicht alle wirklich grau, indem viele vor der Zeit sterben. Die vierte und letzte Art wäre, wenn eine gewisse Eigenschaft bey allen Individuis einer gewissen Art, und zwar theils nur allein, theils allezeit zu finden, z. E. daß ein Mensch lachen, ein Hund bellen, ein Schaf blöcken könne, wovon zu lesen Bechmann in logic. lib. 1. cap. 3. §. 89. Meisner in philosoph. sobria part. 1. sect. 1. cap. 1. pag. 29. Clerikus in logic. part. 1. cap. 7. §. 8. der Autor artis cogitandi part. 1. cap. 6. Crousaz in systeme de reflexions part. 1. sect. 3. cap. 5. Chauvin in lexic. philos. pag. 537. edit. 2.

Aus diesem angeführten siehet man, wie man das Proprium in sehr ungleichen Verstand nimmt. Denn die drey ersten Arten sind zu den Accidentien, sofern selbige unter den Prädicabilien stehen, zu rechnen; die letzte aber ist nur das eigentliche Proprium, welches man gar wohl zu der Differenz, oder zum Wesen mit rechnen kann, aus dem solche Eigenschaften fließen, s. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 5. und institut. erud. pag. 50. ed. 3.

Prosyllogismus,

Ist eigentlich derjenige Syllogismus, welchen man zum Beweis eines Satzes in einem andern Syllogismo macht. Brächte jemand z. E. den Schluß vor:

Alles was das menschliche Gemüth beunruhiget, hat man zu meiden;
Der Geldgeiz beunruhiget das menschliche Gemüth,
Also soll man selbigen meiden;

und bewiese den mittlern Satz durch einen neuen Syllogismum:

Alle Begierden nach den irdischen und vergänglichen Dingen beunruhigen das menschliche Gemüth;
Die Geldbegierde geht auf eine irdische und vergängliche Sache,
Also beunruhiget sie das menschliche Gemüth;

so hieße dieser neue Syllogismus Prosyllogismus, indem darauf die Wahrheit des mittlern Satzes beruhet, dergleichen auch zur Bestärkung des ersten Satzes kann angestellet werden. Andere nennen den Prosyllogismum eine Verknüpfung zweyer Syllogismorum, darinnen der Schluß des erstern die maior, oder minor propositio des folgenden werde, z. E.

Alles was vernünftig ist, kann lachen,
Alle Menschen sind vernünftig,
E. können alle Menschen lachen.
Alle Menschen können lachen,
Aber kein Esel kann lachen,
E. ist kein Esel ein Mensch;

da denn der erste Satz in dem andern Syllogismo könne wegbleiben, und in Gedanken behalten werden, weswegen auch einige sagen, daß der Prosyllogismus aus fünf Sätzen bestehe.

[Psychologie,]

[Bedeutet die Lehre oder Wissenschaft von der Seele, und pflegt in die empirische und vernünftige (empiricam et rationalem) abgetheilt zu werden. Jene setzet nur aus der Erfahrung gewisse Sätze zum Grunde, um in der vernünftigen darauf zu bauen. Diese schließet aus den Begriffen, mit Beziehung der Erfahrungssätze, welche man in der empirischen Seelenlehre ausgemachet hat. Es pflegt diese Wissenschaft in der Metaphysic mit abgehandelt zu werden. Siehe Metaphysic, Pneumatic. Die hieher gehörigen Schriften sind gar viel und mancherley, welche ich in meiner Geschichte von den Seelen angeführt habe. Vorzüglich aber lese man Canz meditat. philos. in 4. Die Philosophie der Natur, Bonnets psychologischen Versuch. Lemgo. 1773. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysic. Königsberg. 1766. Bonnets philosophische Palingenesie 2 Theile. 1769. 1770. Bonnets analytischen Versuch über die Seelenkräfte. 2 Theile. 1770. 1771. Bonnets Betrachtungen über die Natur. 1772. in welchen einzelne Bemerkungen, welche die Seelenlehre angehen, anzutreffen sind. David Hartley Betrachtungen über den Menschen 2 Theile 1772. 1773. Search Licht der Natur, von Hrn. P. Erxleben übersetzt. 1771. 1772. wird noch fortgesetzet. Basedow Philalethie 1764. Platners Anthropologie 1773. Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin 1773. Joh. Heinr. Schütte Anthropotheologie. 1769. Isaac Iselin Geschichte der Menschheit. 1768. Viele hieher gehörige Betrachtungen findet man auch in Reimarus vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 4te Auflage 1772. und in dessen Betrachtungen über die Triebe, besonders Kunsttriebe der Thiere. 3te Ausgabe 1773. Sonst gehören die Schriften alle hieher, welche unter dem Artikel: Metaphysic angeführet worden. Vergleiche auch den Artikel: Seele und die darauf folgenden.]

Pyrologie,

Bedeutet die Lehre vom Feuer, welche in der Physic abgehandelt, und darinnen nach Erzählung der Phänomenen des Feuers gewiesen wird, worinnen dessen Wesen bestehe, wie der Artikel vom Feuer ausweiset. Es ist eigentlich eine griechische Benennung.

[Pyrometer,]

[Ist ein von Musschenbrök erfundenes Werkzeug, wodurch man untersuchen kann, wie sich die verschiedenen Metalle und andere feste Körper bey gewissen, besonders großen Graden der Wärme in Absicht auf ihre Ausdehnung gegen einander verhalten. Siehe Musschenbrök in tentam. acad. del Gimento, P. II. p. 12. The description and manner of using an instrument for measuring the degrees of the expansion of metals by heat, by Mr. John Ellicot, in den philos. transact. num. 443. art. I. Description of a new pyrometer with a table of experiments made therewith, by Mr. John Smeaton, ebend. Vol. XLVIII. P. II. p. 598. Experiences faites à Quito et dans divers autres endroits de la Zone torride, sur la dilatation et la contraction que souffrent les metaux par le chaud et le froid, par Mr. Bouguer, in den Mem. de l'acad. roy. des sc. 1745. p. 230.]

Pyro-

Pyrotechnie,

Eine griechische Benennung, und bedeutet die Feuerwerkerkunst, vermittelst welcher allerhand künstliche Feuer dargestellet werden.

Quaal,

Ist diejenige Art der Gemüthsunruhe, dadurch selbiges sehr angegriffen und gemartert wird. Sie setzt zum voraus eine große Traurigkeit; diese aber ein solches Uebel, welches man abzuwenden nicht vermögend ist.

Qualität,

War schon zu Ciceronis Zeiten ein philosophisches Kunstwort, dergleichen auch ποιότης bey den Griechen gewesen, s. Cicero. quaest. acad. lib. 1. cap. 7. Es brauchten aber solches die alten Philosophen in unterschiedener Bedeutung, indem sie dadurch bisweilen die wesentliche; zuweilen die ausserwesentliche Eigenschaften einer Sache, auch beyde zugleich verstanden, in welcher letztern Bedeutung dies Wort in der Lehre von den Prädicamenten bey den Aristotelicis fürkommt. Dahero Aristoteles de categor. cap. 8. pag. 20. sagte, die Qualität sey, wodurch man erkennen könnte, was eine Sache vor eine Sache sey; welche Definition mehr grammatisch, als philosophisch aussiehet, und nach deren Exempel man z. E. die Kälte definiren könnte, sie sey dasjenige, wodurch etwas kalt wäre. In Ansehung dessen haben diese Aristotelische Beschreibung der prädicamentalischen Qualität viele, und unter denen etliche von Scholasticis billig getadelt, s. Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 7. §. 2. Die Thomisten geben die Qualität vor eine Beschaffenheit aus, welche aus der Form eines Dings flösse, gleichwie die Quantität auf die Materie folgte, wobey zu bemerken, daß die lateinische Ausleger des Aristotelis die Form vor eine von der Materie unterschiedene Substanz hielten, daß also die Form und die Materie zwey besondre Substanzen, und aus jener die Qualitäten; aus dieser aber die Quantitäten kämen. Ob nun schon die dabey voraus gesetzte Meynung von der besondern Selbstständigkeit der Form ungereimt, so sieht doch diese Definition wenigstens reeller, als des Aristotelis seine aus. Andere nennten sie eine unumschränkte Beschaffenheit einer Sache, so die Substanz sowohl in ihrer Wirkung; als in ihrem Seyn vollkommen mache, welche Definition sehr dunkel, da man nicht abnehmen kann, ob die Qualität eine Substanz, oder ein Accidens seyn soll, s. Scheibler in opere logic. in introd. cap. 8. Reckermann in systemat. logic. maior. lib. 1. cap. 9. Chauvin in lexic. philos. p. 545. edit. 2. Aristoteles setzte vier Klassen der Qualitäten. In der erstern stunden der Habitus, oder die über das natürliche Vermögen erlangte Geschicklichkeit und Fertigkeit, etwas auszurichten, und die Dispositio, wodurch man einen kleinen Anfang zum Habitu, daß man etlicher maßen zu was geschickt sey, verstande. In der andern befinden sich theils die potentia naturalis, diejenige Fähigkeit des Menschen, die er von Natur zu etwas habe; theils die impotentia, wenn sich sein Vermögen nicht so weit erstrecke, als es die Beschaffenheit der vorhabenden Sache erfordert. In der dritten setzet er die patibilem qualitatem, da man bey der Wirkung zugleich etwas leide, wie der Verstand, indem er etwas empfinde; und die passionem, welches die wirkliche Leidenschaft, die bald entstehe, bald vergehe. Viertens kömmt die Forma und Figura, wodurch man die äusserliche Größe und Gestalt einer Sache verstehet. Diese unterschiedene Arten der Qualität sind in allen Aristotelischen Logiken gäng und gäbe. Es reden die Peripatetici auch viel von den qualitatibus occultis, welcher Discours aber in leeren, und von allen reellen Conceptem entblößten Wörtern bestehet, und zu einer guten Retirade der Unwissenheit dienet. Denn ob wir schon nicht in Abrede sind, daß in den natürlichen Dingen viele Wirkungen fürkommen, deren Beschaffenheit und eigentlichen Ursprung wir nicht wissen; so hat man doch nicht nöthig, von den verborgenen Qualitäten zu reden, weil man nichts sagen kann, und in der That eins ist, wenn sie sich darauf berufen, als sagten sie, sie wüßten es nicht, s. Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 8. Andere haben die verschiedenen Gattungen der Qualitäten überhaupt in Ansehung der Geister und der Körper zu untersuchen gesucht, und bey dem Geiste, oder der menschlichen Seele desfalls sowohl auf den Verstand, als den Willen gesehen, sofern die Qualitäten entweder natürliche; oder habituelle und durch Fleiß und Bemühen erworbene. Diejenigen, so den Körper angehen, haben sie qualitates sensibiles genennet, da man nach den fünf sinnlichen Werkzeugen die äußerlichen Sachen empfinde. So pflegen auch etliche die Qualitäten zu theilen in actiuas, in die wirkende, und passiuas, in die leidende: ingleichen in reales, in die wirkliche, die sich in dem Subjecto selbst, daran sie sich befänden, äußerten, und intentionales, die sich ausser dem Subjecto in einer entfernten Sache äußerten, wie das Licht der Sonne;

ne; in generaliores, in die gemeine, so dem Körper, als einem Körper zukämen, und von der bloßen Materie dependirten, wie die Flüßigkeit, Festigkeit, Härte; und in specialiores, so Beschaffenheiten des zusammen gesetzten Körpers wären, und von der Vermischung der unterschiedenen Elemente herrührten, z. E. der Geschmack, der Geruch, s. Micrälii lexic. philos. p. 938. Chauvin in lexic. philos. p. 545. edit. 2.

Wer diese gemeine Lehre von der Qualität genau einsiehet, und dabey eine gute Erkenntniß der Physic und Logic besitzet, der wird daran vieles zu verbessern finden, angesehn man weder einen deutlichen und distincten Concept von der Qualität gemacht, noch die verschiedenen Arten derselben richtig angezeiget. Das Wort Qualität ist ein allgemeines Wort, so von allen Sachen kann gebraucht werden, sofern sie existiren und folglich ihr Wesen haben; und da wir entweder mit natürlichen, oder moralischen Dingen umgeben, so sehen wir gleich zum voraus den Unterschied zwischen den natürlichen und moralischen Qualitäten.

Die natürlichen Qualitäten anlangend, so kann man darunter wirkende Eigenschaften, oder Accidentien, die sich an der Substanz befinden, und entweder Fähigkeiten, oder Wirkungen selbst sind, verstehen. Die Accidentien, welchen den Substanzen entgegen gesetzet werden, sind entweder Qualitäten, oder Quantitäten: jene kann man die philosophischen; diese die mathematischen Eigenschaften nennen: jenes Subjectum ist eigentlich der Körper und der Geist; dieser die Materie; beyder Subjectum aber ist die Substanz, und wenn die Substanzen zugleich mit den Qualitäten und Quantitäten betrachtet werden, so nennt man es die Natur, wie diese Anmerkung Rüdiger in introduct. ad institut. erudit. pag. 4. macht. Die Qualitäten verhalten sich wirkend, und da die Kraft zu wirken ohne die Wirkung nicht bestehen kann, auch daraus muß erkannt werden, so faßt man billig beydes unter der Qualität zusammen, welche sich in einem Subjecto, oder Substanz, so die Ursach dieser Fähigkeiten und daher dependirenden Wirkungen ist, befindet. Also wenn ich frage: was ist die Qualität des Feuers? so hat es diesen Verstand: was liegt für eine Kraft, für ein Vermögen in dem Feuer, und was kann dasselbe für Wirkungen thun? frage ich aber weiter: was macht, daß das Feuer die Kraft hat, zu wärmen und Licht zu geben? so geht diese Frage die Substanz des Feuers an. Es rühren die Qualitäten der natürlichen Körper von der Vermischung der Elementen; so vielerley nun diese Vermischung ist, und so viel Arten der natürlichen Körper daher entstanden, so viel Arten hat man von Qualitäten. Die Quantitäten aber verhalten sich leidend.

Die moralische Qualität rühret aus dem Gesetze, welches die Freyheit der Menschen bey ihren Verrichtungen eingeschränkt, daß aus der daher entstehenden Obligation die Verrichtungen gewisse moralische Eigenschaften bekommen, daß sie entweder nothwendig; oder nicht nothwendig; jene entweder gerecht, oder ungerecht, da sie vorher ohne Absicht auf das Gesetz nur als bloße physische und folglich als indifferente Verrichtungen anzusehen waren, s. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 1. cap. 7. So wird auch der gedoppelte Stand, als der Stand des Rechts und der Obligation eine moralische Qualität genennet. [Die Neuern setzen das Wort Qualität der Quantität entgegen, und verstehen darunter eine solche innere Bestimmung einer Sache, welche ohne andrer Beyhülfe deutlich in der Sache erkannt werden kann. Da hingegen die Quantität eine solche innere Bestimmung ist, die nicht deutlich und vollständig, ohne Beyhülfe eines dritten, eines Maasstabs erkannt werden kann.]

Quando,

Das Wann ist in den Aristotelischen Logiken ein besonderes Prädicament, da eine Sache, in Ansehung ihrer Dauer, nach der Zeit, der gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen betrachtet wird. Doch ist ein Unterschied zu machen unter der Zeit selbst, welche zur Quantität gerechnet wird, und unter dem, daß eine Sache in der Zeit ist, oder daß sie nach dem Maaße ihrer Dauer kann betrachtet werden.

Quantität,

Bedeutet diejenige Beschaffenheit einer Sache, da sie nach ihrer Größe und Vielheit betrachtet wird. [Siehe den Artikel Qualität.] Die Peripatetico-Scholastici haben in ihrer Logic bey der Lehre von den Prädicamenten viel Geschwätz davon gemacht. Ueberhaupt theilen sie etliche in quantitatem intensiuam und extensiuam. Die intensiua sey, die gleichsam eingezogene, oder sich einziehende Größe, da ein Theil gleichsam in das andere kröche, z. E. wenn einer von Tage zu Tage gelehrter werde, so kröche das neue bischen Gelehrsamkeit in das alte so unvermerkt hinein, daß man nichts von einander absondern könnte. So heißt auch quantitas virtutis, und wird in der Prädicamentenlehre zu dem Prädicament der Qualität gerechnet. Die extensiua sey, die gleichsam ausgedehnte, oder sich

sich ausdehnende Größe, die als ein Prädicament angesehen wird, und den Rang gleich nach der Substanz hat, als welche diejenige Eigenschaft einer Substanz wäre, vermöge der sie ausgedehnt, oder verschiedene Theile nach einander habe.

Aristoteles de categor. cap. 6. nebst seinen Anhängern theilet sie in quantitatum continuam, und discretam. Jene befinde sich bey solchen Sachen, deren unterschiedene Theile, woraus sie bestünden, an einander hiengen, z. E. ein Bret von sechs Ellen, welches in unterschiedene Stücke kann getheilet werden; ehe aber dieses geschiebt, so hängen diese Stücke genau zusammen, so daß der Punct, da die erste Elle zu Ende gehet, derjenige Punct ist, davon die andere Elle fortgeht. Die discreta aber sey bey solchen Sachen, da ein jedes Stück für sich besonders sein Wesen habe, welches die arithmetische Quantität, oder die Vielheit ist, z. E. wenn ich 24 Groschen habe, so kann man fragen: was ist die Quantität dieser Summe? Die continua wird wieder in permanentem und successiuam getheilet: die permanens sey, die alle ihre Theile zugleich haben könnte, von der man drey Gattungen hat: erstlich ist linea, oder longitudo, die Linie, oder die Länge, wenn man sich an einem Körper die bloße Länge einbilde, und nicht frage: wie breit, oder wie dick solcher sey? darnach ist superficies, die Oberfläche, oder latitudo, die Breite, wenn gleichsam viel Linien zusammen kämen, und eine breite Fläche machten, wie etwa viel Faden neben einander eine breite Leinwand gäben; endlich crassitas, die Dicke, oder profunditas, die Tiefe, wenn gleichsam eine superficies über die andere komme, davon die Sache dicker werde. Die successiua sey, die alle ihre Theile nicht zugleich haben könnte, dahin die Zeit und der Ort gerechnet wird. Denn die Chronologi pflegen die Zeit, als eine Linie zu betrachten, welche von einem Jahre zu dem andern gezogen werde. Doch weil eine Linie ihre Stücke alzusammen sehen lässet, so heißt es ein ens permanens; in der Zeit hingegen nichts Gegenwärtiges als ein Punct, oder ein Augenblick ist; die andern Stücke aber von der ganzen Linie entweder vergangen, oder zukünftig sind, so heißt es dergestalt ein ens successiuum, s. Scheiblers introd. logic. cap. 7. Keckermanns system. logic. mai. lib. 1. cap. 7. Jac. Thomasii erotem. logic. cap. 12. Bechmanns instit. logic. lib. 1. cap. 7. Donati metaphys. vsual. p. 249. nebst andern dergleichen Büchern.

Die Lehre von der Quantität gehöret eigentlich in die Mathematic, welche mit dem Ganzen und dessen unterschiedenen Theilen zu thun hat, und die Sache nach der Größe betrachtet; nachgehends hat man das Wort Quantität auch in der Moral und in der Logic gebraucht, daß man also einen Unterschied unter der mathematischen, moralischen und logischen Quantität zu machen hat. Die mathematische Quantität hat zum Grunde die Materie, welche ausgedehnt ist, das ist, sie bestehet aus unterschiedenen Theilen, deren Größe in der Mathematic untersucht werden. Wie nun dieses eine leidende Beschaffenheit ist, welche der Materie eigentlich zukommt; also trifft man bey den natürlichen Körpern auch wirkende Beschaffenheiten an, die man Qualitäten nennet, und in die Physic gehören, worinnen eigentlich keine Quantitäten vorkommen. Denn ob man schon Materie daselbst antrifft, da die Quantitäten untersuchet werden, so sind es doch vermischte Materien, die aus der Mathematic und Physic zugleich erkläret werden: so fern aber ein Physicus eine Frage, welche die Quantität einer Sache betrifft, erkläret, so ist er in der That kein Physicus, sondern ein Mathematicus. [Vergleiche den Artikel Mathesis.] Daher hätten die Peripatetici eine ganz andere Ordnung und Einrichtung der Prädicamenten machen, und alle Sachen in Substanzen und Accidentien; die Accidentien aber in mathematische, oder in Quantitäten, und in philosophische, oder Qualitäten theilen sollen. Die moralische Quantität gründet sich auf das Gesetz, welche entweder die Wirkungen des Gesetzes, das ist die Obligation und das Recht, wie weit sich beyde erstrecken; oder die menschlichen Verrichtungen, da in Ansehung gewisser Umstände eine besser, oder schlimmer, als die andre seyn kann, betrifft. Pufendorf de iur. nat. et gent. lib. 1. cap. 1. §. 22. macht drey Arten dieser Quantität, als in Ansehung der Sachen, welches der Werth; dann in Ansehung der Personen, welches man eine Hochachtung nenne, und endlich in Absicht auf die Verrichtungen, die man mit keinem besondern Namen belegt. In der Logic haben die Peripatetici diejenige Beschaffenheit der Sätze, sofern sie entweder allgemein, oder particulär sind, auch Quantität genennet; die Beschaffenheit aber in Ansehung der Bejahung und Verneinung heißt Qualität.

Quartiersfreyheit,

In der Materie vom Gesandtenrechte handelt man auch von der Quartiersfreyheit, wodurch man ein besonderes Privilegium verstehet, welches das Haus des Gesandten betrifft, daß auch Fremde und Delinquenten Schutz und Sicherheit darinnen finden, und die Gerichtsdiener nicht einfallen

einfallen dürfen, einen solchen Menschen mit Gewalt heraus zu nehmen. Allein da dieses keine Connexion mit der Unverletzlichkeit, die dem Gesandten zukommt, hat, so kann er solches ohne Bewilligung dessen, der ihn angenommen, nicht verlangen. Man lese, was wir oben in dem Artikel von den Gesandten gesagt haben.

Quecksilber,

Ist ein mineral- und metallischer Saft, welcher schwer, flüssig und flüchtig ist, [aber nicht netzet] und wie ein glänzender silberner Fluß anzusehen. Man zählt solches insgemein unter die Metalle; es fehlt ihm aber die vornehmste Eigenschaft derselben, daß es sich weder hämmern noch giessen läßt. [Siehe Metalle] Es findet sich das Quecksilber entweder also pur und fliessend in den Bergwerken, welches mercurius virgineus genennet, und für den reinsten gehalten wird, dem aber dasjenige, so aus dem gekünstelten Zinnober, oder andern praeparatis gezogen wird, und mercurius resuscitatus, und facticius heißt, sehr nahe kömmt; oder es wird aus seinen eigenen Erzen und Minern gebracht, welche gemeiniglich röthlicht sind; oder etwas gräulicht mit glänzenden Streifen. Aus denselben wird es nicht wie andere Metalle, durch bloßes Feuer, sondern durch Distilliren aus einer Retorte in eine andere, die mit Wasser angefüllet ist, gezogen. Die Anzeige, wo Quecksilbererz vorhanden, ist ein dicker Dunst, welcher sich des Morgens früh im April- und Maymonate niedrig bey der Erden sehen läßt, und wegen seiner Schwere nicht weiter in die Höhe steiget. Das verfertigte Quecksilber muß schön, weiß, sauber, lebendig und fliessend wie ein helles Wasser seyn; es kann aber mit Bley oder Wismuth leicht verfälscht werden. Man hat verschiedene Arten, die Güte des Quecksilbers zu erforschen, dazu auch einige das Gewicht nehmen. Denn nächst dem Golde ist solches unter den Metallen das schwerste. Wie sich dasselbige gegen das Wasser verhält, zeigt Wolf in den nützlichen Versuchen im ersten Theil p. 13. Es wird in Spanien, Ungarn, [im Herzogthume Crain, in Böheim, in Peru und andern wenigen Ländern] gefunden, wiewohl Bergverständige dafür halten, daß dessen in allen Bleyerzen etwas stecke. Der Gebrauch davon ist vielerley, und hat unter andern seinen Nutzen in der Experimentalphysic, wie an den Barometris zu ersehen, dadurch man die Schwere der Luft erforschet. Man lese Valentini museum museor. part. 1. cap. 34. p. 93. und part. 2. cap. 13. p. 73. [Die flüssigen Theile des Quecksilbers erscheinen, wenn sie getrennt werden, unter der Gestalt runder Kügelchen. Seiner Schwere ohngeachtet ist das Quecksilber bey dem Grade der Hitze, wobey Wasser kochet, schon beträchtlich flüchtig und steiget bey der Destillation in weissen Dämpfen auf. Es verbindet sich gern mit andern Metallen, hängt ihnen an und löset sie auf, am geschwindesten Gold und Silber, dann Bley, Zinn, Zink, am schwersten und bloß unter gewissen und mühsamen Handgriffen, Kupfer und Eisen. Dieses Auflösen heißt Amalgamiren. Hieraus läßt sich die Art des Vergoldens einsehen. Indem nämlich ein solches Amalgama von Gold und Quecksilber auf Silber getragen wird, verbindet sich das Gold durch Hülfe des Quecksilbers mit dem Silber fest, dann treibt man das Quecksilber durch einen Grad von Hitze, wobey es flüchtig wird, davon ab, so bleibt das Gold der Oberfläche des Silbers fest anhangen. Man glaubte sonst, das Quecksilber könne nicht gefrieren und fest werden, das Gegentheil aber hat Braune, Lommonosow, Zeiher, und einige andere 1759. in Petersburg erfahren. Siehe J. A. Brauns Abhandlung de admirando frigore artificiali, quo mercurius est congelatus. Petersburg 1760. 4. und Commentar. de rebus in scient. nat. et medic. gestis. Vol. VIII. p. 357-361. Vol. X. p. 212-217. Der Nutzen des Quecksilbers zeigt sich auch in der Medicin, Chymie und dahin einschlagenden Künsten und Handwerken. Außer den allgemeinen mineralogischen und chymischen Schriften ist noch nachzulesen Christ. Xav. Wabsts tentam. physic. chym. medicum de hydrargyro. Wien 1754. 4. und J. Ant. Scopoli de hydrargyro Idriensi. Venedig 1761. 8.]

(Quellen, siehe Brunn]

Quidditas,

Ein scholastisches Wort, welches bey den Scholasticis so viel als essentia, oder das Wesen bedeutet, entweder weil eine Sache durch ihr Wesen ein solches etwas, und kein ander etwas ist; oder weil man demjenigen, welcher von einer Sache fragt: quid sit? was sie sey? durch die Definition antworten, und ihm ihr Wesen und Natur erklären muß. Daher heißt auch eine solche Erkenntniß von einer Sache cognitio quidditatiua und das essentiale quidditatiuum. Dieser Begriff muß mit der Idee von der Existenz einer Sache nicht vermischet werden, indem ein anders ist, wenn ich frage: was die Sache sey? ein anders: ob die Sache vorhanden? s. Veltheims instit. met. p. 314. Hebenstreits phil. prim. cap. 2. p. 133. Chauvins lexic. philos. p. 547. ed. 2. Clau

2. Claubergs ontosophiam n. 63. p. 294. opp. philosoph.

Rache,

Ist ein zweydeutiges Wort, weil Rache und Strafe öfters von den Scribenten für eins genommen worden, s. Henniges ad Grot. de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. p. 827. sqq. Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 7. §. 48. nennet es ein wirklich Uebel, welches einem von seines gleichen angethan wird, den er im natürlichen Stande beleidiget hat, zu dem Ende, daß der Beleidigte ins künftige für ihm sicher sey. Der Unterschied zwischen der Strafe und Rache bestände also darinnen, daß erstlich die Strafe im bürgerlichen Stande: die Rache aber unter denen, die im natürlichen Stande lebten, statt habe; daß zum andern die Strafe vornemlich auf gemeine Besserung: die Rache aber auf des Beleidigten eigene Versicherung ziele. Ungerecht sey die Rache, wenn sich einer an seines gleichen in der Republik, da die Obrigkeit sey, rächen wollte; oder wo einer gegen seines gleichen im natürlichen Stande bey der Rache vornemlich auf die Besserung des Verbrechers; oder anderer Leute; oder auf anderer allgemeinen Versicherung ziele. Man lese dabey Hochstetter de iure poenar. sect. 1. §. 3. p. 5. sqq.

Man kann das Wort Rache im weitern und engern Verstande nehmen. Nimmt man solches im weitern Verstande, so ist die Rache eine That, dadurch man seinen Feind für eine schon wirklich zugefügte, oder auch nur zugedachte, und doch mißlungene Beleidigung züchtiget. Sie ist entweder eine vernünftige, und unvernünftige, welches aus den Regeln theils der Billigkeit, theils der Klugheit muß beurtheilet werden, wobey man zugleich in Betrachtung ziehen muß, daß eine Beleidigung entweder aus Schwachheit; oder aus Bosheit könne verübet werden. Wenn eine Beleidigung aus Feindschaft und Bosheit begangen worden, und ich also genugsamen Grund habe, zu besorgen, daß mein Widersacher hinführo ferner mich zu beleidigen desto mehr fortfahren würde, je mehr er dadurch, wenn ihm die erste Beleidigung so ungerochen hingehen sollte, in seiner Bosheit würde verstärkt werden; so habe ich wohl Ursache, durch eine proportionirte Ahndung des angethanen Unrechts ihn zu erinnern, daß er hinführo ohne seinen eigenen größten Schaden dergleichen fernerhin unternehmen zu dürfen, sich nicht Hoffnung machen könne, und daß er die Pflichtbezeigungen der allgemeinen socialen Freundschaft mir keinesweges anderer Gestalt werde versagen können, als daß er dabey zu seinem empfindlichen Schaden dieselben von meiner Seite nach Proportion wiederum werde entbehren müssen. Dieses erfordert erstlich die vernünftige Liebe seiner selbst; hernach auch die Beschaffenheit der menschlichen Gesellschaft, welche sonst sehr würde beunruhiget werden.

Wenn eine Beleidigung bloß aus Schwachheit begangen worden, so muß man dabey erwegen, ob nicht der Beleidiger wenigstens in Schuld sey, und hinführo dergleichen mehrmalen begehen möchte; z. E. wenn ein unbedachtsamer, nachläßiger, oder vielleicht ein trunkener Mensch, ohne daß er ein feindseliges Gemüth gegen mich heget, durch seine Waschhaftigkeit; oder Nachläßigkeit, oder in seiner Trunkenheit mir Schimpf und Schaden zuziehet, und sein übelgezogenes Naturell zu diesen Fehlern dermaßen geneigt ist, daß er damit mir und vielen andern sehr oft schadet. In solchem Fall ist in Ansehung der Schwachheit nicht alle Ahndung auszuschließen, und wir sind nicht gehalten, den schädlichen Wirkungen der Schwachheit des Nächstens, die er verbessern kann und soll, uns ohne Unterschied zu unterwerfen. Vielmehr ist der Billigkeit gemäß, unserm unbedachtsamen, nachläßigen, versoffenen Nächsten dann und wann fühlen zu lassen, wie nöthig es sey, solche Unbedachtsamkeit, Nachläßigkeit, Versoffenheit, u. s. w. abzulegen, und damit uns und vielen andern in der menschlichen Gesellschaft nicht beschwerlich zu seyn.

Wenn endlich der Beleidigte nicht zu befahren hat, daß die Beleidigung aufs künftige für ihn von schädlicher Folgerung seyn werde, z. E. wenn sie bloß durch Zufall, oder aus Versehen, welches wahrscheinlich nicht continuiren wird, begangen worden, alsdenn ist man verbunden, alle Ahndung und Rache zu unterlassen, wenn auch die Beleidigung etwas sehr hohes anbetrifft, und der Beleidiger sehr große Schuld hat. Denn alle vernünftige Rache hat die Abwendung zukünftiger fernerer Beleidigung zum Endzweck. Eben dieses ist auch zu sagen, wenn die Abwendung der wirklich fernerer zu besorgenden Beleidigungen eher und leichter durch Güte und Wiederversöhnung eines Widersachers erhalten werden kann: ingleichen wenn der Widersacher so mächtig ist, daß man durch unternommene Rache die zu besorgenden Incommoditäten eher vermehren, als vermindern würde; oder wenn der Beleidigte die Macht eine nachdrückliche Rache auszuführen, nicht besitzet, u. s. w. Denn in allen diesen Fällen fällt der Grund, auf welchen die Billigkeit einer Ahndung beruhet, nämlich die Abwendung zukünftiger Beleidigungen, und also mit demselben die Billigkeit der Rache selber ohnstreitig hinweg. Doch ist

ist zu merken, daß wenn man solchenfalls für vernünftig befindet, dem andern ein angethanes Unrecht zu pardoniren, er dadurch zwar, wie gedacht, von der Ahndung, nicht aber eben nothwendig von der Erstattung des zugefügten wirklichen Schadens befreyet seyn müßte.

Aus welchen allen so viel, als eine Generalregel erhellet, daß eine Rache alsdenn für billig und rechtmäßig zu achten, wenn sie als ein nöthiges Mittel, ein zukünftiges Uebel abzuwenden, gebraucht wird. Eine vernünftige Rache ist demnach von der unvernünftigen in zwey Stücken unterschieden: erstlich in Ansehung ihres Ursprungs, indem eine vernünftige Rache auf wohlbedachte, und nach den Regeln der Gerechtigkeit abgefaßte Rathschläge der gesunden Vernunft sich gründet; unvernünftige Rache aber aus Affecten, aus Zorn, Haß und Feindschaft ihren Ursprung hat: vors andere in Ansehung ihres Endzwecks, maßen bey vernünftiger Rache die Absicht geführet wird, daß man einen importunen Menschen zur fernern Beleidigung schüchtern machen möge; eine unvernünftige Rache aber, die aus Affekten entstehet, die eitle Lust zum Zwecke hat, die man aus dem Torte, so man seinem Feinde anthut, zu empfinden hoffet. Auf solche Weise ist leicht zu erachten, daß die Vernunft in Ansehung dessen, was sie in Betrachtung der Rache vor billig erkennet, dem Gebote Christi nicht widerspreche da er sagt: liebet eure Feinde, thut wohl denen, die euch hassen. Denn die hiemit gebotene Liebe unserer Feinde ist ohnstreitig eine Art der allgemeinen socialen Liebe des Nächsten; unsere Nächsten aber sollen wir nach der Lehre Christi, wie nicht weniger nach der gesunden Vernunft lieben nur als uns selbst; folglich sollen wir auch unsere Feinde zwar lieben, aber nur als uns selbst; und dieser Liebe ist nur die unvernünftige Rache, die aus Zorn und Feindschaft entstehet, nicht aber die aus vernünftiger Liebe seiner selbst entspringet, entgegen gesetzt; ja diese ist vielmehr der Liebe des Nächsten und unserer selbst gemäß, und eine unfehlbare Folge derselben. Ferner da diesfalls nach den Regeln der Vernunft ein Weiser die allgemeine sociale Menschenliebe gegen seinen Beleidiger großmüthig beybehält, so folget: daß er ihm, der angethanen Beleidigung ungeachtet, die Pflichtbezeigungen solcher Liebe nicht versagen könne, in so weit er die Versagung derselben zu wohlbefugter Abwendung künftiger Beleidigungen nicht vor nöthig findet. Also ist der Vernunft nicht minder gemäß, wenn Christus ebenfalls sagt: Thut wohl denen, die euch hassen u. s. w. und wenn er ferner am angezogenen Orte v. 38. 39. 40. fortfähret: ihr habt gehöret, daß zu den Alten gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn; ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, so ist der wahre Verstand dieses Gebots gar deutlich dieser, daß das bey den Alten im Brauche gewesene ius talionis von uns Christen vor kein tüchtiges und allgemeines Fundament unsers Bezeigens gegen unsere Feinde soll gehalten werden, immaßen solches den Groll im Herzen nicht aufhebet, welcher nach obigem nicht allein dem geoffenbarten Worte, sondern auch der Vernunft zuwider ist. Die Worte aber, daß wir nicht widerstreben sollen dem Uebel, erkläret die Randglosse Lutheri sehr wohl, daß es nur von unrechtmäßiger Widerstrebung, da einer der weltlichen Obrigkeit in ihr Amt greift, und sich der ihr vorbehaltenen Rache anmasset, zu verstehen sey, welches auch von den folgenden Worten: so dir jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar, und so jemand mit dir rechten will, und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel, zu sagen, daß wir nämlich lieber nach einem erdulteten Backenstreiche auch den andern abwarten, als den Zorn zu verbotener Selbstrache uns verleiten lassen sollen, welches der Vernunft nicht zuwider ist. Oder es können diese Worte gar füglich von dem Falle verstanden werden, wenn man den obangesetzten Zweck einer vernünftigen Rache, nämlich die Abwendung zukünftiger Beleidung, nicht hoffen kann, als in welchem Falle man allerdings vernünftiger handelt, daß man über einen bereits empfangenen Backenstreich noch den andern, oder über den Verlust des Rocks noch den Verlust des Mantels, lieber mit Gelassenheit erdulde, als seine Wut nur mit vergeblicher oder schädlicher Auslassung derselben sättigen wolle. Man sieht auch noch aus andern Schriftstellen, daß nur die unvernünftige Rache verboten wird, z. E. du sollst nicht rachgierig seyn, noch Zorn halten, Lev. 19. v. 18. Rächet euch nicht, meine Lieben, Röm. 12. v. 19. wobey gleich vorhergehet: Vergeltet niemand Böses mit Bösen. Im übrigem ist noch zu merken, daß wenn wir nach obigen Principiis die Ahndung einer angethanen Beleidigung vor vernünftig befinden, selbige nur auf billige, und in göttlichen und weltlichen Gesetzen zugelassene Art auszuüben sey. Insonderheit ist der Vernunft nicht gemäß, die Ahndung derjenigen Beleidigungen, welche zu rächen der weltlichen Obrigkeit durch die Gesetze vorbehalten worden, sich selbst unmittelbar anzumassen, wie dieses alles Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul, Max. 54. p. 404. mit mehrern ausgeführet, welchem wir hier gefolget sind.

Nimmt

Nimmt man das Wort Rache im engern Verstande, so bedeutet es nur die unvernünftige Rache, dessen Begierde die Rachgierigkeit heißt, wie der folgende Artikel ausweiset.

Rachgierigkeit,

Ist eine Begierde, eine unvernünftige Rache gegen den Beleidiger auszuüben, welche erstlich aus verderbten Affekten, dem Zorne, Hasse und der Feindschaft entspringet, und hernach die Absicht führet, seinem Feinde Weh zu thun, und aus dem Torte, den man ihm anthut, eine eitle Lust zu empfinden.

[Räthsel,]

[Ist eine versteckte Frage, oder Aufgabe, welche durch gemeinschaftliche Prädicate, die einem Subjekte zukommen, so man verbirgt, entstehet, und daher eine Dunkelheit verursachet. Z. E. die Frage, die der Sphynx den Thebanern vorlegte, welches Thier gehet des Morgens auf vier Beinen, des Mittags auf zweyen, und des Abends auf dreyen. Oedipus erklärte es vom Menschen, welcher in der Kindheit auf vieren kriecht, wenn er erwachsen ist, auf zwey Beinen gehet; und endlich im Alter noch einen Stab, als ein drittes Bein zu Hülfe nimmt. So war auch die Frage räthselhaft, die Simson den Philistern vorlegte: Speise gieng vom Fresser, und Süßigkeit vom Starken. Die Philister löseten das Räthsel durch Hülfe des Weibes Simsons auf, und gaben die Antwort: was ist süßer als Honig, und was ist stärker als ein Löwe. Man pflegt zwar in den Räthseln manchmal das Subject mit anzugeben, aber zu allgemein, unbestimmt, das eigentliche bestimmte Subject aber wird immer versteckt. Z. E. in Simsons Räthsel ist ein Subject: Fresser, Starker, angegeben, es ist aber noch zu allgemein, als daß ich dadurch sogleich auf das wahre Subject verfallen sollte.]

[Raillerie,
siehe Spötterey.

Raisonniren,

Ist ein gar gewöhnliches Wort, so man im gemeinen Leben brauchet, wenn man von einer Sache ein Urtheil fället, oder einen Schluß machet; in beyden aber das Verhältniß eines Dinges gegen das andere zeiget. Von der Sache selbst sind die Artikel vom Judicio und Vernunftschluß aufzusuchen.

Rang,

Ist der äußerliche Vorzug, da einer dem andern in der Ordnung vorgehet, und der entweder auf dem Wohlstand beruhet, z. E. wenn eine Mannsperson dem Frauenzimmer den Rang giebet, dergleichen auch vielfältig den Fremden, jedoch in gewissen Umständen wiederfähret; oder auf die Opinion der Leute, die sie vor unsere Geschicklichkeit haben; oder auf die Dignitäten und Ehrenstellen, oder auf die Ehrenstellen und Opinion der Leute zugleich. Wie weit man einen Rang zu suchen habe, zeigt Wolff in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, §. 612. und was bey einem vorfallenden Rangstreite nach der Klugheit zu beobachten, weiset Heumann im politischen Philosophen cap. 7. §. 25. sqq. Ueberhaupt lese man davon Joh. Jac. Rhode in diss. mor. de proedria, Königsb. 1717. Man thue hinzu Glafey in dem Vernunft- und Völkerrechte pag. 367. sqq. [Von der Macht, die Rangordnung in einem Staate zu bestimmen, siehe von Real Staatskunst T. IV. S. 659. f. Von dem Rangstreite der Fürsten T. V. S. 950. f. f. von Bielefeld Staatskunst T. I. S. 102.]

Rarefaction,

Wird in der Physic und insonderheit in der Lehre von der Luft gebraucht, wenn dieselbe erweitert, und sonderlich durch die Wärme aus einander getrieben wird, daß sie nothwendig einen größern Platz, als vorhero einnehmen muß, wie man unter andern Experimente mit der Blase, ingleichen mit dem Quecksilber in dem tubo, welches wegen Expansion der verschlossenen Luft in die Höhe getrieben werde, angestellet. Dieser steht entgegen die Condensation, da die Luft wieder zusammen gedrückt werde, aus welchen beyden Eigenschaften denn ihre Elasticität geschlossen wird. [Es ist die Rarefactio oder Dünnemachung die Zertheilung der einem Körper zugehörigen Materie durch einen größern Raum, vermittelst der Wärme. Siehe Wolff in Elem. Aerometr. c. 5. In der Medicin heißt Rarefactio die Erweiterung der Schweißlöcher. Es wird auch vom Geblüte gebraucht, wenn vieles subtiles Flüßige mit demselben vermischt, und dadurch eine Ausbreitung verursachet wird.]

Raserey,

Kann im weitern und engern Verstande genommen werden. In jenem bedeutet es eine Beraubung des Verstandes; die aber auf unterschiedliche Maße

geschi-

geschiehet, daher man auch, um solche verschiedliche Grade anzuzeigen, verschiedene Wörter braucht. Die heftigste Art ist, wenn ein Mensch bey der beständigen Beraubung des Verstandes auch außer sich wütet und tobet, gewaltsame Dinge vornimmt, daß man ihn mit Gewalt im Zaume halten muß, welches die Raserey im eigentlichen oder engern Verstande ist, die man auch die Tobsucht, Tollheit, im Lateinischen furorem und rabiem nennet. Ist die Unsinnigkeit in geringerm Grade, daß sie zwar eine beständige Beraubung des Verstandes mit sich führt, aber ohne äußerliche gewaltige Zufälle, so heißt dieses der **Wahnwitz**. Der dritte Grad ist die **Blödigkeit**, da nicht sowohl eine Beraubung, als vielmehr eine Verrückung des Verstandes ist, dazu man auch noch die vierte Gattung setzen kann, welche in der **Melancholie** und Schwermuth bestehet. Von den Ursachen dieser Zufälle wird in der Medicin gehandelt.

In der Moral wird gelehret, daß man einem rasenden Menschen nichts zurechnen könne, es mag die Raserey in einer Tollheit, oder Wahnwitz, oder Blödigkeit bestehen. Denn die Imputation setzet voraus, daß etwas mit Wissen und Willen geschehe; hier aber fehlt der Gebrauch der gesunden Vernunft. Aus eben diesem Grunde kann ein solcher Mensch keinen Vergleich treffen, der gültig sey, es habe denn die Raserey ihre Abwechselungen, und der Mensch gute Stunden. Denn wenn der Vergleich zu einer solchen Zeit getroffen worden, da der Mensch, der sonst mit dieser Krankheit behaftet gewesen ist, seinen guten Verstand gehabt hat, so muß er allerdings gültig seyn. [In den neuen Hamb. Mag. 7 B. S. 484-535. und 8 B. S. 195-259. sind des Hrn. von Beausobre Betrachtungen über die Natur und Ursachen der Narrheit lesenswürdig. Auch kann der 4 B. S. 235. der 5 B. S. 159-161. 20 B. S. 550 f. f. in dem alten Mag. verglichen werden. Siehe auch **Aberwitz**.]

Rathschlag,

Rath, Anschlag, ist nichts anders, als eine Regel, welche weiset, wie jemand eine Verrichtung seinem Endzwecke gemäß angreifen und ausführen soll.

Ein Rathschlag betrift nur die Art und Weise, wie diese, oder jene Verrichtung, so uns die Vernunft, oder das natürliche Gesetz befielet, ins Werk zu richten, damit dadurch unser Nutzen befördert wird. Denn das natürliche Recht befielet überhaupt dasjenige, was der menschlichen Gesellschaft und einzelen Menschen nöthig und nützlich ist; es determiniret aber nicht die Art, wie man bey so vielen fürfallenden Fällen dasjenige erhalten, und dabey seinen Nutzen rechtmäßig beobachten soll, welches letztere die Lehre von der Klugheit zu leben zeiget, wobey allerhand Rath und Anschläge nöthig sind.

Man wird hieraus gar leicht erkennen, wie ein Rathschlag und ein Gesetz unterschieden sind. Der Rath kann einem von einem Obern, oder geringern, oder seines gleichen gegeben werden, und man kann sich auch selbst einen Rath geben; das Gesetz aber erfordert allezeit eine Oberherrschaft über andere. [Dieses leugne ich. Siehe den Artikel **Gesetz** und **Gesetz der Natur**.] Der Rath ist einem allezeit was Angenehmes; das Gesetz ist einem zuwider; der Rath zeiget, wie man etwas thun, oder unterlassen soll; [ein Rath oder Consilium ist nur eine Regel, die mir gegeben wird, welche zu befolgen ich aber nicht verpflichtet bin,] das Gesetz, was man zu thun oder zu unterlassen habe. Der Rath führt keine Kraft zu zwingen bey sich; das Gesetz aber begleitet dieselbe allezeit, und was andere Arten des Unterschieds mehr sind, wovon man **Velthem** in introd. ad Grot. p. 45. **Pufendorf** de iure naturae et gentium lib. I. cap. 6. §. 1. **Thomasium** in fund. iur. nat. lib. I. cap. 4. §. 50. sq. **Hochstetter** in coll. Pufend. exerc. 3. §. 3. p. 115. und exerc. 2. §. 48. p. 108. **Wernher** in element. iur. nat. cap. 3. §. 35. p. 100. **Glasey in dem Vernunft- und Völkerrechte** pag. 82. sqq. lesen kann. Es sind die Rathschläge unterschiedlich: erstlich giebts vernünftige und unvernünftige Rathschläge, welche letztere aus den verderbten Neigungen, der Ehrsucht, Wollust und Gewinnsüchtigkeit, so die gemeine Sorte der Anschläge der Menschen in ihren Geschäfften ist, entstehen, dergleichen nur geschickt sind, unter dem Schein einer Belustigung, Ehre oder eines Gewinnsts unser Leben unruhig und unvergnügt zu machen, und macht sich diesfalls ein Mensch mit desto größerer Application und Begierde, und unter desto größerm und betrüglichern Scheine der Raison, ein unglückseliges Leben, je größer die Belustigung ist, die er über solche Eitelkeiten, als die ihm eben in Regard solcher Belustigung Güter zu seyn scheinen, heget. Und wenn er bey solcher Lebhaftigkeit des Gemüths einen fähigen Verstand besitzet, so dienet ihm dieser dazu, andern nur auf eine desto geschäfftigere, künstlichere und intricatere Art das Leben mühselig zu machen, wie solches ein jeder, der nur auf die gemeinen Anschläge der Menschen in hohen und niedrigen Ständen mit Verstand Achtung giebt, leicht gewahr werden wird, s. **Müller** über **Gracians Oracul** Max. 60. pag. 461. Jene, oder die vernünftige Rathschläge, sind Regeln der gesunden Vernunft, welche dieselbe aus der Beschaffenheit der Umstände

stände der Sachen darreichet, und die ein Vernünftiger den eiteln Eingebungen oder Anschlägen der Wollust, Ehre und Gewinnsucht großmüthig vorziehet. Hernach giebts auch ingenieuse und judicieuse Rathschläge. Jene sind Einfälle, oder ingenieuse Erfindungen, welche dazu dienen, daß wenn sich ein Mensch in einer Verwirrung stehet, daraus er durch judicieuses Nachsinnen oder Widerstand nicht wol kommen dürfte, oder da ihm vielleicht nicht Zeit dazu gelassen wird, sich durch einen solchen artigen Einfall alsofort zu helfen; die judicieuse sind scharfsinnige Urtheile von der Natur und Beschaffenheit der vorfallenden Sachen.

Der vornehmste Theil der politischen Klugheit bestehet in der Erfindung und Anwendung guter Rathschläge, und dazu wird ein lebhaftes Ingenium und Judicium erfordert, welches letztere insonderheit bey der Anwendung nöthig ist. Denn wenn nur einer bloß die ingenieusen Rathschläge an die Hand giebt, so muß ich mit sattsamen Judicio versehen seyn, damit ich zum wenigsten urtheilen kann, welche Anschläge practicable seyn, oder nicht. Man muß auch urtheilen können, wozu die ingenieusen und judicieusen Rathschläge nützlich sind, und daß die letztern zu Beurtheilung derer entweder von ihm selbst, oder von andern erfundenen und projectirten Anschläge dienen, conf. Thomasium im Entw. der polit. Klugheit, und Rohr in der Klugheit zu leben, cap. 18. p. 383.

Rathschluß,

Ist der Wille, daß etwas geschehen, oder zur Wirklichkeit kommen soll. Anders sind die Rathschlüsse der Menschen, als die Rathschlüsse Gottes beschaffen. Denn bey einem menschlichen Rathschlusse dependiret diese Wirkung des Willens vom Verstande, daß man vorher die Beschaffenheit der Sachen, die auszuführen sind, erkennet, hierauf untersuchet, ob und was dabey zu thun, und wenn ein hinlänglicher Grund da ist, so erfolgt die Determination. Auf solche Weise geschieht alles nach und nach: es hängt eins von dem andern ab, und das kommt von der Endlichkeit der menschlichen Seele. Eben daher rührt es, daß die menschlichen Rathschlüsse nicht alle von einerley Art sind. Denn man kann sie betrachten entweder an sich selbst; oder in Ansehung des Ausgangs. An sich sind sie entweder vernünftig, wenn man nach der Vorschrift der Vernunft eine solche Sache sich vorgenommen, die weder den Regeln der Gerechtigkeit, noch Klugheit zuwider; oder unvernünftig, wenn auf Antrieb einer verderbten Neigung, oder eines Affekts ein Schluß gefaßt wird. Solche sind unvernünftig, indem man die Ehre Gottes entweder directe beleidiget, welches gottlose Rathschlüsse; oder seinem Nächsten Schaden zufüget, so ungerechte und boshaftige Rathschlüsse; oder sich selber damit schadet, welches thörichte und närrische Rathschlüsse sind. In Ansehung des Ausgangs sind sie entweder glückliche, indem die Sache so zur Wirklichkeit kommt, wie man sich solches vorgenommen, oder unglückliche, wenn der Erfolg außen bleibt. Es kann geschehen, daß auch vernünftige Rathschlüsse unglücklich werden, und das zeigt an, wie unsere Seele was Endliches ist. Denn wenn wir einen Schluß fassen, so denken wir zwar, die Sache wäre auf das Beste überlegt, und der Schluß wohl eingerichtet, machen uns auch Hoffnung, es werde alles glücklich ablaufen; läuft sie aber anders ab, als wir gemeynt, so erkennen wir alsdenn, daß wir bey der Abfassung des Schlusses bald dieses, bald jenes, welches wir hernach erst erkennen, nicht eingesehen haben. Aus dieser Schwachheit kommt auch, daß wir in unsern Rathschlüssen veränderlich sind. Solche Veränderung geschieht entweder mit Grund, wenn wir befinden, daß die Sache vorher nicht genugsam überlegt worden, oder ohne Grund, wenn man sich aus Affekten von etwas Bessern zu etwas Schlimmern entschließet. Ein großer Fehler ist hier der Eigensinn und die Hartnäckigkeit, wenn man bey seinem einmal gefaßten Schlusse beständig beharret, und nicht nachgeben will.

Die Rathschlüsse Gottes können entweder an sich überhaupt, oder in der Application in Ansehung dieser, oder jener Sache betrachtet werden. An sich ist der Rathschluß bey Gott auch der Wille, daß etwas geschehen und zur Wirklichkeit kommen soll. Gott ist unendlich, und daher sind die Rathschlüsse bey ihm anders, als bey den Menschen. Denn indem bey ihm wegen seiner Unendlichkeit keine Succession statt findet, und also alles von ihm auf einmal erkannt wird, auch sein Wille von seinem Verstande nicht dependiret, so folgt, daß er vorher keine Deliberation anstellt, auch alles so geschehen muß, wie er es beschlossen; gleichwol aber, was nach seinem Rathschlusse geschiehet, seiner göttlichen Weisheit gemäß ist. Fragt man aber: was Gott vor Rathschlüsse abgefaßt? so setzen wir zum voraus, daß wir solche nicht anders als aus dem wirklichen Erfolge erkennen können, und daß hier die Sache anders nach der Schrift, anders nach der Vernunft anzusehen sey. Wir befinden nach der Vernunft, wenn wir die Welt nach ihrer Existenz und Beschaffenheit betrachten, und wie darinnen viel Böses anzutreffen, daß Gott von Ewigkeit den Schluß gefaßt, die gegenwärti-

ge Welt in der Zeit zu erschaffen, den Creaturen dasjenige Wesen, so sie haben, zu geben, und das Böse zuzulassen. Wenn Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 999. schreibt: Gottes Rathschluß geht auf alles, und kann nichts kommen, als was er beschlossen hat und solchergestalt kommt in der Welt alles von Gott, Glück und Unglück, so hat man diese Worte vor anstößig angesehen, indem es schiene, als wenn die bösen Handlungen auch unter dem Rathschlusse Gottes begriffen wären. Er will sich zwar in den Anmerkungen über die Metaphysic §. 375. entschuldigen: wer hat jemals gelehret, daß durch den Rathschluß Gottes die Dinge in ihrem Wesen und Natur geändert werden, und das Zufällige nicht mehr zufällig, das Freywillige nicht mehr freywillig bleibet? man könnte aber einwenden, daß da er den Rathschluß Gottes auch auf die freywilligen Handlungen der Menschen extendiret, alles aber so kommen muß, wie er es beschlossen, dieses allerdings der Freyheit des Menschen nachtheilig sey. [Siehe Nexus universalis.] Er sagt in der Metaphysic §. 997. der Rathschluß bringe mit sich, daß etwas zur Wirklichkeit komme, und daher hat die Sünde kommen müssen. Hr. Wolff confundiret immer die Möglichkeit und die Wirklichkeit. Hat Gott dem Menschen ein solches Wesen mitgetheilet, daraus die Möglichkeit zu sündigen geflossen, so hat er beschlossen, wenn er sündigen würde, es zuzulassen; das heißt aber nicht der Wille Gottes, die Sünde zur Wirklichkeit zu bringen.

[Rattenkönig.]

[Es gehet die gemeine Sage, als ob unter den Ratten zuweilen ein Monstrum gefunden worden, welches aus mehrern zusammengewachsenen Ratten bestanden hätte, und daß an solchen Orten, wo dergleichen angetroffen werde, sich viele Ratten aufhielten, welche dieses Geschöpf ernährten und Fressen zutrügen, auch besonders verehrten. Dieses mißgewachsene Geschöpf pflegt man einen Rattenkönig zu nennen. Der ehemalige Leipziger Apotheker Joh. Heinr. Linke hat in der breßlauischen Naturgesch. im Jahre 1726. Class. IV. Art. 7. p. 205 f. f. eine Beschreibung des Rattenkönigs einrücken lassen. D. Schellhammer, der Medicin Professor in Kiel hat auch ein Beyspiel vom Rattenkönige in die Miscellan. naturae curios. Dec. II. An. IX. Obs. 147. p. 254. einschalten lassen, und D. Valentin in Gießen giebt ein ander Beyspiel in Museo Museorum P. II. p. 132. So, wie auch D. Friedrich Liefmann ein Exempel von einem Rattenkönige, welcher bey Leipzig 1722. beobachtet worden, den Breßlauer Naturgeschichten in eben dem Jahre Mens. Mart. Class. IV. Art. 7. §. 2. pag. 296. einverleiben lassen. Einige haben geglaubt, daß sich verschiedene alte und blind gewordene Ratten zusammen setzten, und sich nicht weiter von der Stelle bewegten, wodurch es geschähe, daß sie an einander wüchsen, und alsdenn den Namen eines Rattenkönigs erhielten. Die jüngern Ratten, die noch wohl fortkommen konnten, und auch wohl Blutsverwandte des Rattenkönigs wären, suchten aus natürlichem Triebe und Liebe sich in derselben Gegend aufzuhalten, um ihre Eltern, oder Groß- und Urältern durch Zutragung der Speisen zu erhalten. Andere neuere Naturforscher hingegen leugnen die Sache gänzlich und glauben, die Gelegenheit zu der Fabel vom Rattenkönige wäre folgende: „Wenn sich mit dem „Frühjahre die Begattungszeit der Ratten „anfängt, so versammlen sich so viele „Männchen um die Weibchen, deren es „weniger, als Männchen giebt, und der „stärkste behält die Oberhand; die übrigen suchen sich dadurch schadlos zu halten, daß sie zwischen dieselben mit Gewalt eindringen. Daher siehet man eine „Menge Nebenbuhler, die sich mit den „Schwänzen dergestalt durch einander verschließen, daß man nur eine Maus, eine lernäische laufende Schlange mit vielen Köpfen und Schwänzen im Kleinen „zu sehen glaubt,“ und dies möchte Gelegenheit gegeben haben, einen Rattenkönig zu behaupten. Siehe Joh. Sam. Haller Naturgeschichte der Thiere in systematischer Ordnung. Die vierfüßigen Thiere, welche lebendige Jungen zur Welt bringen, nebst der Geschichte des Menschen. Berlin 1757. S. 429. f.]

Raub,

Ist diejenige Art der Entwendung, wenn man einem das Seinige öffentlich, und also mit seinem Wissen, aber wider seinen Willen wegnimmt. Geschieht solches auf öffentlicher Straße, so nennt man es einen Straßenraub; gleichwie das Wort Diebstahl schlechterdings gebraucht wird, wenn man einem das Seinige heimlich, und also wider Wissen und Willen, nimmt.

Rauch,

Ist derjenige flüßige Körper, welcher durch das Feuer aus einer brennenden Sache getrieben wird, allmählig aufsteiget, und sich in der Luft zerstreuet. Die Flüßigkeit desselbigen beweiset man aus dem Augenscheine, daß wenn eine gläserne Röhre mit Rauch angefüllet, an beyden Enden verstopft, aufrecht gestellet wird,

wird, so sieht man, wie sich der Rauch dem Wasser gleich unten setze. Die Theilchen sind nach dem Unterschiede der Sachen, davon er aufsteiget, unterschieden. Daß er aus wässerigen Theilchen bestehet, siehet man daher, daß er viel stärker wird, wenn er von einer feuchten brennenden Sache aufsteiget. Aus seiner Farbe, Geruch, Geschmack und andern Wirkungen kann man auch andere Arten der Theilchen schliessen, sonderlich der ölichten und salzigen wie denn die Salzigkeit die Ursache, warum die Körper, die man im Rauche aufhänget, vor der Fäulniß bewahret, und wenn sie lange darinnen hängen, zugleich hart werden.

Rauhigkeit der Körper,

Heißt in der Physic oder Naturlehre diejenige Eigenschaft einiger Körper, welche, wenn man sie anfühlet, dem Gefühle ungleich und uneben fürkommen, ja gar die Haut kützeln, oder schaben, als Bimsstein, Sandstein, die Rinden an den Bäumen. Man muß dieses aus der Beschaffenheit der Materie und deren Theilchen herleiten, daß nämlich bey solchen Körpern einige Theilchen über die andere erhoben wären und vor denselbigen heraus giengen, wie man solches an den Feilen und Sägen deutlich sehen kann.

Raum,

In der Erklärung des Raums sind die Philosophen nicht einig. Einige meynen, es sey das Spatium, oder der Raum nichts von den Dingen, die neben einander existirten und sich wo befänden, unterschiedenes; sondern bestünde nur in einer Abstraction und sey ein ens imaginarium, eine Sache, die außer den Gedanken keine Wirklichkeit habe. Cartesius sagt in principiis part. 2. §. 10. Der Raum, oder der innerliche Ort, und die körperliche Substanz, die darinnen ist, sind nicht in der That; sondern nur in der Art, wie wir uns selbige vorzustellen pflegen, von einander unterschieden. Denn die Ausdehnung in der Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum ausmachet, ist einerley mit derjenigen Ausdehnung, darinnen das Wesen des Cörpers bestehet. Nur ist darinnen ein Unterschied, daß wir die Extension bey dem Körper als was besonders ansehen, und meynen, sie werde allezeit verändert, so oft der Körper verandert werde; bey dem Raume aber mache man sich davon einen allgemeinen einfachen Begriff. Man lese nach Rohault in tract. physic. lib. 1. c. 8. §. 4. nebst den andern Cartesianern. Wider diese Vorstellung macht Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 8. sect. 3. viele Erinnerungen, welcher selbst sect. 4. durch das Spatium diejenige Substanz verstehet, darinnen die erschaffenen Substanzen wären, und weil selbige entweder ein Körper, oder ein Geist, so theilet er solches in das Körperliche und nicht Körperliche, oder Geistliche, und giebt dem Körperlichen auch den Namen eines Orts. Der Ort sey in Ansehung der Sache, die sich an demselben befinde, entweder ein eigener; oder fremder, so daß jener ohne Bewegung und Bemühung sey; dieser aber entweder die Bemühung oder die Bewegung, und zwar bald unter, bald aufwärts verursache. Bey dem Geiste, so fern derselbe einen Körper umgeben könne, wird erinnert, daß selbiger entweder ein endlicher; oder unendlicher, davon jener nur einige; dieser aber nothwendig alle Körper umgebe, und daß man demnach das Spatium in ein allgemeines und besonderes eintheilen, und durch das erste Gott verstehen könne, von dem die Schrift selbst sage, daß wir in ihm leben, weben und wären. Nebst dem theilt er das Spatium in das leere und volle, und nennet das erste leere, nicht als wenn darinnen kein Wesen anzutreffen wäre, welches der Allgegenwart Gottes zuwider; sondern weil in demselben kein Körper vorhanden, der es anfüllte. In dem beygefügten appendice de monitis censorum p. 790. sucht er weiter zu erweisen, daß man Gott ein Spatium nennen könnte. Es hat auch der englische Philosoph Henrich Morus, in seinem enchirid. metaphys. gemeinet, der Raum wäre Gott selbst, und ein anderer, Raphson in conamine metaphysic. de spatio ente reali et infinito hat mathematische Demonstrationes geben wollen, daß dem Raume göttliche Eigenschaften zukämen. Wolff in seinen Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen cap. 2. §. 46. saget: indem nun viele Dinge, die zugleich sind, und deren eines das andere nicht ist, als außer einander vorgestellet werden; so entstehet dadurch unter ihnen eine gewisse Ordnung, dergestalt, daß, wenn ich eines unter ihnen für das erste annehme, alsdenn ein anderes das andere, noch ein anderes das dritte, noch ein anderes das vierte wird, und so weiter fort. Und so bald wir uns diese Ordnung vorstellen: stellen wir uns den Raum vor. Daher wenn wir die Sache nicht anders ansehen wollen, als wie wir sie erkennen; so müssen wir den Raum für die Ordnung derer Dinge halten, die zugleich sind. Er hält es also nicht mit denen, welche meynen, der Raum sey ein Behältniß der Körper, welches bestünde, wenn auch die Körper nicht mehr

da wären; und ob er wohl mit dem Cartesio den Raum und den Körper nicht für eins halten will, so glaubt er doch, daß kein Raum ohne einen Körper bestehen könne, wie er sich in den Anmerkungen über die Metaphys. p. 38. weiter erkläret. Es ist wahr, daß der Begriff von dem Raume schwer zu erklären. Denn sagt man, daß der Raum dasjenige sey, worinnen sich etwas befinde, oder befinden könne, als wenn das Bier in der Kanne ist, die Kanne auf dem Tische stehet, in dem Kasten noch Raum, daß noch mehr Bücher hinein können gelegt werden, so fragt sichs: was dasjenige sey, darinnen sich was befinde? Ist es was reelles, und von dem, das sich darinnen befindet, unterschiedenes, so fragt sichs: ob es ein Accidens, oder eine Substanz? Jenes, sagt man, könne es nicht seyn, weil sich dasselbige sonst an einem Subjecto befinden müßte; ist es aber eine Substanz, so müßte es entweder ein Geist, oder ein Körper seyn. Die Meynung der Cartesianer, daß sie von keinem Unterschiede zwischen dem Raume und dem Körper wissen wollen, hat viele Bedenklichkeit. Denn man erinnert unter andern, es sey noch nicht ausgemacht; daß das Wesen eines Körpers in der Ausdehnung bestehe; man könne auch nicht begreifen, wie eine Bewegung geschehen könnte; aber eben daraus flösse die Meynung von der Unendlichkeit der Welt. Den Raum zu einer geistlichen Substanz zu machen, wie etliche gethan, als wenn Gott selbst der Raum wäre, ist ungereimt. Will man den Raum weder für einen Körper; noch einen Geist; sondern nur eine mittlere Substanz zwischen beyden ansehen, die aber dem Wesen eines Körpers näher, als eines Geistes komme, so würde dieses auch nicht so schlechterdings dürfen angenommen werden. Soll der Raum nichts reelles, sondern nur ein ens imaginarium seyn, welches außer unsern Gedanken keine Realität habe; wie einige vorgeben, so ist dieses zu erinnern, daß eine jede Abstraction ihren Grund in der Sache selbst außer dem Verstande haben müsse. Es müssen daher die Dinge, denen man einen Raum beyleget, in einem gewissen Umstande sich befinden, und da fragt sichs: worinnen man diesen Umstand suchen soll? Soll es die Ordnung der Dinge ausmachen, so wendet man ein, daß man auch von einem Raume rede bey Sachen, die unordentlich bey einander wären; will man aber sagen, es sey der Raum nur der Zustand der Dinge, da sie sich worinnen befänden und neben einander wären, so wird man dahin zu sehen haben, daß man den Raum und die Lage nicht für eins halte, dabey auch noch zu untersuchen: ob der Raum nicht einem einzelnen Körpern zukomme, oder ob verschiedene Dinge allezeit neben einander seyn müssen. Man lese Gassendum in physic. sect. I. lib. 2. cap. 2. sqq. Parkerum de deo et prouid. diu. disput. 3. sect. 18. Keill in introd. ad ver. physic. sect. 2. nebst andern Physicis nach. [Der Ort und Raum ist entweder ein eingenommener (locus occupatus et spatium occupatum) oder ein leerer. Jener ist etwas Durchdringliches (penetrabile) und folglich keine Substanz, sondern ein Accidens. Dieser ist eine blosse Privation und weder Substanz noch Accidens. Siehe leerer Raum.]

[Reaction,]

[Reaction oder Gegenwirkung bedeutet den Widerstand, den ein Körper gegen denjenigen äußert, welcher in ihn wirkt, oder anstößt. Es wird durch diesen Widerstand dem wirkenden Körper, von dem widerstehenden oder zurückhandelnden Körper ein Theil der wirkenden Kraft entzogen. Man lehrt hierbey die Actio und Reactio sey allemal gleich, und spricht z. E. wie viel ein Pferd einen Stein ziehet, eben so viel ziehet der Stein das Pferd. Denn wenn das Pferd, so den Stein ziehet, zugleich fortgehe, so wende es nicht alle Kraft zum Ziehen, sondern einen Theil davon zum Fortgehen an. Ich glaube, man sollte einen Unterschied machen, um die Sache deutlich aus einander zu setzen. Die Reaction und Resistenz ist entweder ein bloßer Erfolg, oder Effekt von der Action und agirenden Kraft, oder nicht. Im ersten Falle ist offenbar, daß die Reaction der Action, oder die Gegenwirkung der Wirkung gleich sey. Denn der Effekt ist allemal der angewendeten Kraft gleich, von welcher der Effekt ein Erfolg ist. Z. E. wenn ich mit dem Kopfe an die Wand renne, so widerstehet die Wand durch ihre Undurchdringlichkeit, und ihr Widerstand oder ihre Zurückwirkung ist ein blosser Effekt und Erfolg von einer Action, und angewendeten Kraft. Daher wird auch die Wand so stark zurück in meinen Kopf wirken, als ich in die Wand agire. Je stärker ich auf die Wand stoße, desto stärker fühle ich auch den Widerstand. Also bleibt in solchem Falle die Reaction der Action immer proportional. Ist aber die Reaction kein bloßer Erfolg oder Effect von der Action, und der handelnden Kraft, so wird man nicht darthun können, daß zwischen der handelnden und zurückhandelnden einerley Stärke oder Gleichheit sey. Z. E. ein kleines Kind agirt in mich, mit seiner schwachen Kraft, ich widerstehe aber demselben mit einer

von mir heftig angewendeten Kraft, und stoße zurück, daß das Kind viele Schritte weit abprallt. Hier kann ich nicht sagen meine Reactio sey der Action des Kindes äqual. Vielmehr ist meine Gegenwirkung weit stärker und größer, als die Wirkung des Kindes auf mich war. Dieses rührte daher, weil meine Reaction oder Gegenwirkung nicht ein bloßer Effekt von der Action des Kindes war, sondern ich wendete für mich aus eigner Kraft eine große Stärke in der Resistenz an.]

Reales,

Ein Beyname der andern Hauptsekte, darein sich vor dem die sogenannten Scholastici getheilet hatten, welche den Nominalibus entgegen gesetzet war. Sie machten in der That den größten Haufen fast auf allen damaligen hohen Schulen in Europa aus, nachdem die Schüler des Abälardi die Fußstapfen ihres Lehrmeisters, der ein Nominaliste war, meistens verlassen hatten. Insbesondere hatten sich die Dominikaner und Franciscaner, mit ihren vornehmsten Lehrern, dem Thoma de Aquino und Johanne Duns Scoto zu den Realibus geschlagen, und den Nominalibus alles mögliche Herzeleid zugefüget. Man findet aufgezeichnet, daß sich ihre Bitterkeit gegen einander manchmal nicht nur in einem bloßen, obwohl gar heftigen Wortgezänke, sondern gar in Morden und Blutvergießen geäußert; worüber noch um die Zeiten der Religionsänderung Erasmus, Ludov. Vives, Camerarius, und andere wackere Männer ernstliche Klagen geführet haben. Uebrigens sind auch die Reales selbsten keinesweges unter einander einig geblieben, sondern haben sich nicht allein den Lehren, sondern auch dem Namen nach von einander abgesondert, wie denn die Franciscaner und Scotisten den Beynamen der Realium den Dominicanern, oder Thomisten, überlassen, und sich hingegen Formales genennet haben. In Morhofs Polyhistor. kann man ein langes Verzeichniß der berühmtesten Nominalium und Realium antreffen; welches sich vielleicht noch wohl vermehren ließe, wo es der Mühe verlohnte. S. Tribbechovius de doctoribus scholasticis. Morhof Polyhist. tom. II. lib. I. c. 13. et 14. Brucker hist. philos. crit.

Realität,

Ein scholastisches Wort, welches die Scotisten zuerst gebraucht, und ihm eine solche Bedeutung beygelegt, daß es etwas von dem völligen Wesen einer Sache überhaupt anzeige. Zuweilen gilt es auch so viel, als die Essenz, und ist fast ein gleichgültiges Wort mit dem Wort Entität. [Realität bedeutet bey den Neuern ein jedes Positivum, oder alles, was wahrhaftig etwas bejahet, setzet, daher alle Vollkommenheiten Realitäten genennet werden.]

Rebellion,

Ist eine Art des Kriegs, wenn die Unterthanen wider den Regenten einen Aufstand erregen. Ein Regent darf dazu keine Gelegenheit geben, das ist, er muß nicht allzu strenge regieren; sondern sich vielmehr allezeit gnädig gegen seine Unterthanen bezeigen. Er muß vorsichtig seyn, daß wenn sich die geringsten Anzeigungen dazu hervor thun, bey Zeiten vorgebauet, und die Aufrührer weggeschaffet werden. Kömmt es zu einer öffentlichen Unruhe, so sind zwar die Rädelsführer hart zu bestrafen; dem verführten Volke aber hat man alle Gnade zu erweisen, damit sie sehen, wie man einem gnädigen Herrn unrecht gethan. Wir haben schon oben in dem Artikel von dem Aufruhre davon gehandelt, wobey auch Rüdiger in der Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 15. §. 36. sqq. zu lesen ist. [Siehe von Real Staatskunst T. VI. S. 249. f. f. von Bielefeld Staatskunst T. I. S. 202. Valentin Alberti de male contentis in republica. Lips. 1690. Beckmann, Lerners, Wildvogel, haben auch von dieser Materie geschrieben. Es kann ferner Andr. Dalner und Niclas Boricus in Tr. de Sedit. und Speidels Bibl. iurid. Vol. II. p. 774. verglichen werden.]

Recht,

Dieses Wort hat verschiedene Bedeutungen, die unter andern Grotius de iure belli et pacis lib. I. cap. I. §. 3. sqq. anführet.

Erstlich bedeutet solches öfters so viel als ein Gesetz, oder vielmehr den Begriff vieler Gesetze, als wenn man sagt: ius ciuile, canonicum, ingleichen ein Doctor der Rechte, die Rechtsgelehrsamkeit, von welcher Sache oben der Artikel vom Gesetze kann gelesen werden.

Fürs andere zeigt es ein attributum personae, oder eine Eigenschaft einer Person an, welche eine freye Macht zu etwas ist. Grotius de iure belli et pacis lib. I. cap. I. §. 4. sagt, es sey qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum, an welcher Definition Rüdiger in instit. erudit. p. 434. drey Fehler aussetzet. Denn das Genus, daß dieses Recht eine qualitas moralis sey, wäre dunkel: an statt der Differenz habe er eine Eintheilung gemacht, und wenn er hinzu gesetzet: ad aliquid iuste agendum, so sey dieses so beschaffen, daß man es auch von der Obligation, die doch diesem Rechte entgegen stünde, sagen könnte.

te. Er meynet, man müsse es vielmehr so beschreiben: est aliquid grati a lege in fauorem alicuius personae intentum. Der Grund dieses Rechts ist das Gesetz, welches auf der einen Seite die Verbindlichkeit; auf der andern das Recht hervorbringt. [Alles hierher gehörige habe ich unter dem Artikel Gesetz ausgeführt.] Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 85. erinnert, daß man für allen Dingen Gottes Recht und der Menschen Recht von einander unterscheiden müsse: jenes sey nur Vergleichungsweise ein Recht und ganz was anders, als der Menschen Recht; das Menschenrecht aber müsse ursprünglich von dem Willen Gottes und überhaupt von dem Willen des Oberherrn hergleitet werden, welcher so fern er der Freyheit Raum lasse, ein Recht hervor bringe, so fern er sie aber einschränke so hieß es ein Gesetz, und sey ein Ursprung der Verbindlichkeit. An sich hat freylich das Gesetz nur eine Verbindlichkeit in sich; aber eben dadurch veranlasset es das Recht, daß wenn ich z. E. verbunden bin, meine Schulden zu bezahlen, so haben meine Gläubiger das Recht, ihr Geld von mir zu fordern. Solches Recht ist unterschiedlich. Denn man theilet dasselbige 1) in ein vollkommenes und unvollkommenes; jenes ist so beschaffen, daß man Kraft desselbigen einen zwingen kann, wenn er seine Schuldigkeit nicht beobachten wolte, und daher bey den Pflichten der Nothwendigkeit statt hat; dieses hingegen giebt solche Gewalt nicht, welches bey den Pflichten der Bequemlichkeit statt findet. Es ist aber zu merken, daß wenn bisweilen in dem menschlichen Gerichte ein Recht für unvollkommen gehalten wird, solches in dem göttlichen ein vollkommenes Recht seyn kann; 2) in ein angebornes und in ein erlangtes; jenes nennt man, so der Mensch unmittelbar von Gott habe durch das natürliche Gesetz: dieses aber, so man vermittelst eines Vergleichs erlange: 3) geht es entweder auf die Handlungen, daß man Macht hat, etwas zu thun, z. E. die Obrigkeit hat das Recht die Unterthanen zu strafen; ein Professor öffentlich zu lesen; oder auf das Eigenthum, daß man entweder eine Sache mit Recht schon hat; oder fordern kann; anderer Eintheilungen zu geschweigen, welche sonderlich bey den Juristen vorkommen; hierher aber nicht gehören.

Drittens bedeutet dieses Wort eine Eigenschaft einer Handlung, so fern sie dem göttlichen Gesetze gemäß ist, wovon oben der Artikel Gerechtigkeit aufzusuchen ist. Man lese hier nach die Ausleger des Grotii, als Velthem p. 8. Osiander p. 173. Boecler p. 179. ingleichen Pufendorf in iure naturae et gentium lib. cap. 1. §. 20. Hochstetter in collegio Pufendorf. exerc. 3. §. 1. Müller in Guil. Grotii enchir. p. 18. Gerhard in delin. iur. nat. lib. 1. cap. 5. Gundling in via ad verit. part. 3. cap. 1. §. 57. [Ob es schon gewöhnlich ist, daß man jedes Recht in ein vollkommenes und unvollkommenes eintheilet, so läßt sich doch ein Recht gedenken, welches weder vollkommen, noch unvollkommen ist, nämlich ein absolutes Recht. Daher sollte die Abtheilung also gebildet werden: Jedes Recht entstehet aus der Verbindlichkeit, (entweder aus dem Daseyn der Verbindlichkeit, oder aus dem Mangel derselben, siehe Gesetz, Gesetz der Natur) folglich entweder aus der Verbindlichkeit, mit welcher jeder verpflichtet ist, dem das Recht zustehet; oder aus der Verbindlichkeit, mit welcher ein anderer gegen uns verpflichtet ist. Jenes giebt ein absolutes Recht. Dieses aber ein beziehendes oder relatives Recht und Befugniß. Die beziehende Befugniß kann mit einem Zwangsrechte verbunden seyn, denjenigen mit Gewalt zu Leistung seiner Schuldigkeit anzuhalten, welcher gegen uns verbunden ist; es kann sich aber auch die Sache auf gegenseitige Art verhalten. Das erstere giebt ein vollkommenes, das letztere ein unvollkommenes Recht. Das absolute Recht ist also weder ein vollkommenes noch ein unvollkommenes. Z. E. Ich habe das Recht, meinen Hunger und Durst zu stillen, dies ist ein absolutes Recht, welches gar nicht aus des andern seiner Verbindlichkeit gegen mich entstehet. Sonst wird das Wort ius absolutum auch dem hypothetico entgegen gesetzt, und heißt ein solches Recht so ich für sich, ohne Bedingung und Umstände besitze. Das hypothetische oder bedingte Recht hingegen, ist eine solche Befugniß, die mir nur unter gewissen Umständen oder wegen dieser und jener Bedingungen zustehet. Man sehe Daries Obseruat. iur. nat. T. II. Obs. 37.]

Rechtsgelehrsamkeit,

Ist eine Wissenschaft, oder Geschicklichkeit, die Gesetze zu erklären und auf die menschliche Handlungen zu appliciren, damit deren Endzweck erhalten werde. Man nimmt das Wort iurisprudentia auch im weitern Verstande, und theilet sie in legislatoriam, in die Gesetzgebende; consultatoriam, in die rathgebende; und iudicialem, in die gerichtliche, welche eigentlich bey der gegebenen Erklärung gemeynet. Man hat göttliche und menschliche Gesetze, daher auch die Rechtsgelehrsamkeit in eine göttliche und menschliche kann getheilet werden. Die göttliche Rechtsgelehrsamkeit hat mit den göttlichen Gesetzen zu thun. Indem aber Gott so wohl allgemeine Gesetze, welche

welche für alle Menschen ohne Unterschied der Zeit und des Orts gehören; als auch besondere, allein für das Volk Israel vor Zeiten gegeben, so verstehet man nur die erstern. Solche Geseze hat Gott erstlich durch die Natur geoffenbaret; nachgehends auch aufschreiben lassen, woraus leicht zu erkennen, warum diese Rechtsgelehrsamkeit auch eine natürliche und allgemeine heisset. Ihre Abhandlung gehöret für die Philosophen, Theologen und Rechtsgelehrten, jedoch in verschiedener Absicht. Denn ein Philosoph erkläret die göttlichen Geseze, sofern sie blos aus der Natur durch die Vernunft erkannt werden; ein Theologe legt sie aus der Schrift aus, und zeiget den Wiedergebornen, was sie für Pflichten sollen beobachten; und ein Rechtsgelehrter braucht sie in Ansehung der äusserlichen Ruhe in einem Staate. Man lese, was Buddeus in dem Vorberichte des andern Theils seiner theologiae moralis davon erinnert.

Die menschliche Rechtsgelehrsamkeit hat mit den Gesezen zu thun, welche die Menschen, als Obere in einer Gesellschaft, den Unterthanen geben, und weil wir von derselben in Ansehung ihres Wesens und Erlernung einen kurzen Abriß zu machen willens sind, so soll die Absicht insonderheit auf die Beschaffenheit der Rechtsgelehrsamkeit in Deutschland mit gerichtet werden. Man pflegt dieselbe auf verschiedene Art einzutheilen, dabey wir uns nicht aufhalten; sondern vielmehr die Arten davon nach einander durchgehen, und desfalls sehen wollen, was die Römische, Justinianische, die Deutsche, Longobardische, die Criminal, die Staats- und die Kirchen-Rechtsgelehrsamkeit sey.

Durch die römische justinianische Rechtsgelehrsamkeit verstehet man die Wissenschaft der römischen Geseze, wie solche der Kayser Justinianus in ein Werk zusammen tragen lassen. Der Anfang wurde mit dem codice gemacht, welcher aus den drey ersten codicibus, dem gregorianischen, hermogenianischen und theodosianischen, und aus den novellen der übrigen Kayser, so nach dem Theodosio gelebet haben, zusammen gelesen und 529. zu Stande gebracht wurde. Hierauf nahm er das Werk mit den Pandekten für, welches eine griechische Benennung ist von πᾶν δέχεσθαι, als wäre gleichsam darinnen alles begriffen, was zu der Rechtsgelehrsamkeit zu gehören schiene; digesta aber heissen sie von digerendo, weil man darinnen alles, was ehemals in den Schriften der alten Rechtsgelehrten zerstreuet gewesen, hier in eine gewisse Ordnung gebracht habe. Zur Verfertigung dieses Werks gab Justinianus 530. Befehl, und trug die Aufsicht dem Triboniano auf, welches auch in einer Zeit von drey Jahren, als 533. zu Stande kam, wiewohl es nicht alsofort publicirt wurde. Die Eintheilung derselben ist unterschiedlich, und theils eine justinianische, da dieses Werk erstlich in 50 Bücher, hernach in sieben Theile getheilet ist; theils eine solche, so die Glossatores und Ausleger gemacht, nach welcher sie das Digestum in vetus, von Anfang der ff. in infortiatum von dem Titul soluto matrimonio und in nouum vom Titul de noui operis nunciatione getheilet haben. Ehe noch die Digesta kund gemacht wurden, befahl der Kayser dem Triboniano, Theophilo und Dorotheo, daß sie die Grundsäze der Rechtsgelehrsamkeit aus den ff. zusammen ziehen, und die institutiones verfertigen sollten, welche auch ehe, als die Pandekten selbst, publiciret wurden. Im Jahre 534. ließ er eine Verbesserung des codicis vornehmen, und wurde dieser codex deswegen codex repetitiae praelectionis genennet, weil er von neuem war übersehen, von den veralteten und veränderten Constitutionen gereiniget, und mit neuen Gesetzen vermehret worden. Nachdem dieser heraus war, und gleichwohl noch Fälle vorkamen, welche entweder einer ganz besondern, oder einer billigern Entscheidung vonnöthen hatten, so folgten die novellen, davon der Originaltext griechisch ist, einige ausgenommen, die lateinisch aufgesetzt worden. Und aus diesen Werken bestehet nun das sogenannte corpus iuris ciuilis, davon sich ein künftiger Rechtsgelehrter billig die Historie bekannt zu machen hat. Er muß nicht nur die Rechtsgelehrsamkeit zu den Zeiten Justiniani, sondern auch vor ihn zu den Zeiten der Könige, der freyen Republik und der Kayser untersuchen, bey welcher Arbeit ihm unterschiedene Scribenten an die Hand gehen können, als Schubart de fatis iurisprudentiae romanae; J. Gothofredus in dem manual. iuris, da er auch de historia, seu progressu iuris ciuilis romani handelt; Valentin Förster in historia iuris ciuilis romani, der zwar eines Plagii und vieler andern Unrichtigkeiten beschuldiget worden; Lindemann in historia iuris romani, der zwar nicht hinreichend seyn soll; Sithmann in speculo imperii romani, wiewohl in seinem Spiegel noch verschiedene Flecken bemerkt worden; Stryck in praecognitis iuris vniuersi, welche Herr Hoppe seiner commentationi succinctae ad institutiones Iustinianeas angehänget; Thomasius in delineatione historiae iuris romani et germanici, so des Hottomanni antitriboniano angehängt ist; Gravina de origin. et progress. iuris ciuilis, vieler andern zu geschweigen, von denen mit mehrern Morhof in polyhistore tom. 3. lib. 6. sect. 4. p. 84. Struve in bibliotheca iuridic. p. 6. 233. und in praefat.

histor. iuris, Reimmanns in dem Versuche einer Einleitung zur histor. litteraria insgemein pag. 28. und die histor. litter. der Deutschen p. 3. sect. 4. pag. 135. nachzulesen sind. Die Herren Juristen haben in Deutschland seit Conrings Zeiten große Streitigkeiten wegen der Autorität des justinianischen Rechts in Deutschland gehabt, welche sich billig ein zukünftiger Rechtsgelehrter bekannt zu machen, und desfalls des Conrings tr. de origine iuris germanici; Kulpisii dissertationem epistolic. de germanicarum legum veterum ac romani iuris in republica nostra origine auctoritateque praesenti, so er unter dem Namen Conradi Sinceri geschrieben, und Thomasius mit Noten seinen Anmerkungen ad pandectas anfügen lassen, brauchen kann.

Die deutsche Rechtsgelehrsamkeit gehet mit den Gesetzen um, welche ihren Ursprung von den Deutschen haben. Was es hiemit in den ältern und mittlern Zeiten vor eine Beschaffenheit gehabt habe, kann man aus des Conrings angeführten Buche de origine iuris germanici, Thomasii delin. iuris romani et germanici, Hoffmanns specimine de origine et natura legum germanicarum, und andern mit mehrern sehen. Der alten Provincialrechte sind zwar eine große Menge; weil aber um die Zeit, da Deutschland von den Franken unter ein Oberhaupt gebracht wurde, zwey Hauptvölker in Deutschland waren, die Franken und die Sachsen, so sind auch seit der Zeit vornehmlich zwey Hauptrechte im Schwange gewesen, auf welche sich noch heutiges Tages die Eintheilung der hohen Reichsvicariate gründet. Von diesen Rechten ist der Sachsen- und Schwabenspiegel vorhanden, und weil das darinnen enthaltene alte Herkommen sowohl in den allgemeinen Reichs- als Landesconstitutionen bestätigt, und in unterschiedenen Orten darauf gewiesen worden, so werden sie je zuweilen in gerichtlichen Sachen allegirt, und sind in dubio den römischen Gesetzen vorzuziehen. Der Schwabenspiegel enthält die alten fränkischen Rechte, daß er aber nicht der Franken- sondern der Schwabenspiegel genennet worden, ist wohl Ursach, weil der Kayser vor dem großen interregno, als nach welchem er kurz geschrieben worden, die hohen Tribunalien, wo man nach diesem Rechte sprach, in Schwaben, welches Landes sie gebohrne Herzoge waren, aufgerichtet. Der Sachsenspiegel bestehet aus drey Theilen. Der erste heißt Landrecht, und wird bisweilen in besonderm Verstande der Sachsenspiegel genennet, welches ein Begriff der alten allgemeinen Landesgesetze. Der andere Theil ist das Weichbild, darinnen die magdeburgischen und andere sächsischen Statuten und Gewohnheiten zusammen getragen sind, welchen Namen es von den Statuen, oder Bildern der Kayser bekommen, die man an großen Oertern, so man vor Zeiten, ehe die bemauerten Städte in Deutschland aufgekommen, mit einem lateinischen Namen Wicke, oder vicos nennte, zum Zeichen der erhaltenen Privilegien und Gewalt, statuta zu machen, aufzurichten pflegte. Der dritte Theil ist das Lehnrecht. Es ist auch des lübeckischen Rechts zu gedenken, welches von der Stadt Lübeck den Namen hat, und daherum, wie auch in Mecklenburg und Pommern üblich ist. Dasselbe ist aus den alten wendischen und sächsischen Rechten zusammen gesetzet, weil die Völker, welche sich dessen gebrauchen, wendischen Ursprungs sind, und nach der Zeit theils sächsische Regenten gehabt; theils aber doch die sächsischen Rechte in subsidium angenommen haben. In Deutschland ist freylich eine große Menge der Gesetze, und darneben eine so große Verwirrung des Justizwesens, als fast in keinem andern Lande gefunden wird. In Entscheidung der Streithändel siehet man vor allen Dingen auf das Herkommen jedes Orts; hernach betrachtet man die vorgeschriebenen Rechte des Orts, und wo diese nichts verordnet haben, richtet man sich nach dem Herkommen und den vorgeschriebenen Rechten der Provinz, und wo auch diese nicht hinlänglich sind, nach den auf den Reichstagen promulgirten Gesetzen. Endlich wenn alle einheimische Gesetze nicht zureichen, sind die Richter, damit sie ihrem eigenen Gutdünken nicht folgen mögen, auf die justinianischen, canonischen und longobardischen Rechte in subsidium verwiesen. Nach autorisirter Annehmung der fremden Rechte fieng man an, in den Reichsabschieden allerhand Privatgesetze zu publiciren, dergleichen auch die Reichsstände durch viele neue Landesconstitutionen thaten.

Es folget die longobardische Rechtsgelehrsamkeit, welche sich um die Lehngesetze und um das Lehnrecht bekümmert. Den Ursprung der Lehn, welche Vergleichungen des nutzbaren Eigenthums unter dem Bedinge der Treue sind, schreiben einige den Deutschen, die meisten den Longobarden, andere den Franzosen und Franken zu. Will man den Ursprung des Lehnrechts untersuchen, so ist entweder die Frage vom Lehnrechte insgemein, oder nur demjenigen, welches dem corpori iuris ist angehänget worden: jenes kann den Longobarden nicht zugeschrieben werden, weil verschiedene Völker, indem dieselben nach und nach die Lehn bey sich angenommen, sich auch ohne Zweifel nach besondern Rechten und Ordnungen deshalben umgesehen haben. Dieses aber ist der Longobarden ihren Gebräuchen zuzuschreiben, angesehen nicht nur die meisten der in dem

Lehn-

Lehnrechte vorkommenden Wörter longobardisch sind, sondern auch in dem Texte 2. F. 1. §. 1. ausdrücklich gesagt wird, daß die Lehnsachen durch das Recht der Longobarden, und nicht durch das römische Recht entschieden würden, nur allein daß man das römische Recht hierbey zu Hülfe nehme, wiewohl mit Verlauf der Zeit noch andere Verordnungen zu diesem Rechte sind hinzugethan worden. Was die Verfasser desselben betrift, so ist die gewöhnlichste Meynung, daß Gerhardus Niger, und Obertus de Orto, Bürgemeister zu Mayland, die ersten gewesen sind, welche unter dem Kayser Friedrich dem ersten um das Jahr Christi 1150. gelebet haben; in den nachfolgenden Zeiten sind noch etliche besondere Verordnungen hinzu gekommen; die Satzungen der Kayser aber soll Hugolinus, ein Rechtsgelehrter, hinzugethan haben, und von diesem ist auch zu allererst das Lehnrecht dem corpori iuris angehänget worden. Es muß aber dieses Lehnrecht zum ungeschriebenen oder gewöhnlichen Rechte gerechnet werden, maßen man solches aus den Gewohnheiten zusammen gelesen; und ist glaublich, daß solches erst im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts in Deutschland aufgekommen, da man zu allererst die Rechte zu lehren, und die Academien aufzurichten angefangen hat. Zuvor ist vornehmlich das sächsische, ingleichen das schwäbische Lehnrecht gebräuchlich gewesen, welche Lehnrechte man aber nachgehends in so weit abgeschaffet, so weit die Gewohnheiten der Longobarden sind angenommen, oder durch die neusten Verordnungen ein anders ist eingeführet worden. Denn heutiges Tages ist das Lehnrecht in Deutschland zweyerley, das gemeine und besondre. Das erste ist, welches uns im corpore iuris gezeiget wird, dahin man auch etliche päbstliche Verordnungen aus dem iure canonico rechnet; zu den letztern aber gehören die besondern statuta und Gewohnheiten etlicher Provinzen. Die Verfasser haben in dem Lehnrechte gar keine Ordnung gehalten, sondern alles unter einander geworfen, daß es also eine vergebliche Sache ist, wenn man sich die Titeln richtig zusammen zu hängen bemühen wollte. Cujacius theilet solches in 5 Bücher ein, davon das erste von dem Gerhardo Nigro herkommen soll; das zweyte und dritte stammt von Oberto de Orto; das vierte ist von mancherley ungewissen Autoren zusammen getragen worden; das fünfte aber ist aus den kayserlichen Lehnsverordnungen. In der gemeinen Edition des corporis iuris hat man das dritte und vierte Buch mit dem zweyten vermischt; insgemein aber pflegen nur die zwey Bücher des gemeinen Lehnrechts allegiret zu werden. Es haben sich viele Leute gefunden, welche das Lehnrecht untersuchet, wie man aus des Erici Mauritii nomenclatore scriptorum in ius feudale; Struvens bibliotheca iuridica; Morhofs polyhistore und andern dergleichen Büchern sehen kann. So hat es auch nicht an denjenigen gefehlet, welche dem iuri feudali germanico ihren Fleiß gewidmet, wie man von Schiltern weiß, der den codicem iuris Alemannici feudalis drucken lassen, und ihn mit einer Vorrede de origine, auctoritate et vsu iuris feudalis germanici, und einem weitläuftigen commentario versehen. Ihm folgte der Hr. Thomasius, der erstlich die Historie des deutschen Lehnrechts fleißig untersuchet, wie seine selecta capita historiae iuris feudalis germanici, die in seinen selectis feudalibus enthalten sind, und die origines feudales ausweisen; auch dabey den alten Autorem de beneficiis ans Licht gegeben, so der erste gewesen ist, der das deutsche Lehnrecht in Schriften verfaßt hat. Der Hr. Joh. Pet. von Ludwig in Halle hat ehemals ein Programma von den Mängeln und der Verbesserung des deutschen Lehnrechts publiciret, und in demselben versichert, daß er ein systema iuris feudalis imperii germanici secundum mores medii aeui zusammen getragen, darinnen er das in den deutschen Gerichten bisher übliche und gangbare Lehnrecht zwar in seinem Stande und Werthe gelassen, aber doch dabey verschiedene Sachen entdeckt, die vor den Augen der bisherigen Feudisten verborgen gewesen.

Die Criminal-Rechtsgelehrsamkeit beruhet auf die Criminalgesetze, welche entweder römische, oder deutsche, und diese wieder entweder alte, oder neuere sind; jene aber sehen nach dem veränderten Zustande des römischen Staats gar veränderlich aus, von denen in dem 47sten und 48sten Buche der digestorum Reliquien zu finden, wiewohl man auch dergleichen im sechsten und neunten Buche des codicis antrift. Es halten einige dafür, daß man dieses Criminalrecht in den deutschen Gerichtsstädten völlig angenommen; da hingegen andere darzuthun gesucht, wie der Nutzen desselben bey uns gar gering zu schätzen sey, s. Jac. Fr. Ludovici praefat. de exiguo vsu iuris romani in materiis criminalibus, so er den Noten in constit. crim. Caroli V. vorgesetzet hat. Die alten Deutschen hatten hierinn ihre besondern Gesetze und Gebräuche, s. Hachenberg in German. media diss. 3. §. 16. seqq. Schottel de singularibus quibusdam in German. iuribus, und heut zu Tage gründet sich diese Rechtsgelehrsamkeit auf die besondere Constitution Caroli des fünften, darüber viele Rechtsgelehrte ihre Anmerkungen mitgetheilet haben. Inzwischen bleibet den alten Provincialrechten hierinnen ihre Kraft, und die Reichsstände haben freye Macht in ihren Landen

S 5 wegen

wegen der Maleficanten nach Belieben Verordnungen zu thun. Daher ist das Criminalrecht besonderer Provinzen zu merken, wie unter andern Carpzov in Ansehung Sachsens in practica imperiali Saxonica rerum criminalium eine Probe gegeben. Denn auf dergleichen Provincialstatuta wird zuerst gesehen, und wo dieselben fehlen, urtheilet man nach der carolinischen Constitution und andern Criminalgesetzen. Von denen, welche dieses Recht in Schriften erkläret, wie solches von sehr vielen geschehen, haben die wenigsten ihre Absicht mit auf die Gebräuche der Deutschen gehabt, und sind mehr dem canonischen und justinianischen Rechte gefolget.

Die öffentliche Rechtsgelehrsamkeit, oder die Lehre von dem iure publico träget das Staatsrecht von dem Römischen Deutschen Reiche für. Denn so wird das ius publicum genommen, und ob man wohl von allen Republiken, in welchen die regalia getheilet sind, ein ius publicum schreiben könnte: so wird nichts desto minder dieses Wort insgemein von dem Staatsrechte des heiligen Römischen Reichs deutscher Nation gebrauchet; daß demnach diese Rechtsgelehrsamkeit zeiget, wie man die Fundamentalgesetze des Römischen Reichs deutscher Nation erklären, und auf die vorkommende Affaire deuten soll, damit die Gerechtigkeit und die Wohlfahrt des ganzen Reichs dadurch befördert werde. Es wird das ius publicum eingetheilet in das allgemeine, so von dem Staat des ganzen Reichs handelt, und gleich jetzo beschrieben worden; und in das besondere, welches in den territoriis und Gebieten der Reichsstände im Gebrauch ist, wovon aber die Publicisten nicht ins besondre handeln, sondern nur einige allgemeine Dinge mitnehmen, welche aus den publiquen Gesetzen des ganzen Reichs genommen werden. Die Reichsfundamentalgesetze sind Vergleiche, welche zwischen dem Kaiser und den Ständen getroffen werden, und darinnen enthalten ist, was in dem Gebrauch der gesammten Regalien im Römischen Reich in Acht zu nehmen sey. Sie sind entweder aufgezeichnet und promulgirt worden, oder durch einen langwierigen Gebrauch eingeführet, und mit dem Namen obseruantiae imperialis, oder des Reichsherkommens bezeichnet. Unter die geschriebene gehören die Reichsabschiede, die auf den Reichstägen gemacht werden, die güldene Bulle, die Kaiserliche Capitulationen, der Landfriede, der Religionsfriede, der Westphälische Friedensschluß. Von denen hieher gehörigen Schriften kann außer Struvens biblioth. iurid. cap. 14. die Nachricht, so Bilderbeck dem Reichsstaat fürgesetzet, nachgesehen werden.

Die geistliche, oder Kirchenrechtsgelehrsamkeit anlangend, so siehet dieselbige ganz anders aus, wenn sie nach den Grundsätzen der römischen Kirche eingerichtet wird, und wenn man sie nach den Gründen einer vernünftigen Politic, auch wahren Beschaffenheit der Religion aussertiget. In dem ersten Absehen handelt sie von solchen geistlichen Gesetzen, welche ihre Kraft von dem Römischen Pabst haben, auch den Gewissenszwang mit sich führen, wie denn auch die vornehmen Geistlichen zugleich mit weltliche Regenten sind, ja man kann endlich alle weltliche Sachen vor die geistlichen Gesetze und Gerichte ziehen. Aber in dem andern Absehen erwegt sie solche geistliche Gesetze, die von der weltlichen Obrigkeit jeder Republik gegeben, oder bestätigt sind, und ohne allen Gewissenszwang bloß auf die Anordnung des äusserlichen Gottesdiensts, und was etwa damit verknüpfet ist, gehen. In welcher Betrachtung auch die Geistlichen nicht zugleich weltliche Regenten seyn können, auch alle weltliche Dinge von den geistlichen Gesetzen abgesondert bleiben müssen. Da Deutschland noch zum theil unter dem päbstlichen Zwange stehet; zum theil aber sich von selbigem entrissen hat, so kann keine auf ganz Deutschland und jede Reichsstände sich schickende geistliche Rechtslehre verfertiget werden. In Ansehung Deutschlands muß man vielmehr eine dreyfache Rechtslehre unterscheiden, nämlich erstlich die, so geistliche Reichsstände betrachtet und ein Stück der deutschen Staatslehre ist; zum andern, welche die Anstellung des Gottesdienst nach päbstischen, und denn drittens, welche sie nach vernünftigen politischen Grundsätzen zeiget. Die letztere hat in denen Landen protestirender Reichsstände statt, oder kann wenigstens Platz finden, weil sie sich der päbstischen Gewalt entrissen, und eine freye Herrschaft, so ferne selbige den Regenten zukommen kann, in Ansehung der Religion erhalten. In Deutschland kommts mit den geistlichen Gesetzen bloß auf die besondere Reichsstaaten an, weil nun solche zweyerley, päbstisch und protestirend, so kann man auch nach solchem Unterschied die Gesetze betrachten. In Ansehung der protestirenden Staaten kann man sie in einheimische und fremde theilen. Jene sind, welche die Landsherren selbst machen, als die Kirchenordnungen, die in jedem Lande vorkommen, und dergleichen, auf welche es auch in Entscheidung der geistlichen Sachen guten theils ankommt. Zu diesen kann man zählen erstlich alles, was in der Christenheit und sonderlich in der ersten Kirche durch unterschiedene Concilia, nicht weniger, was zum andern insonderheit in Deutschland entweder durch geistliche Ver-

Versammlungen, oder sonst ist verordnet worden, ingleichen drittens aus dem Römischen Rechte den codicem und die novellen, und dann viertens das kanonische oder päbstische Recht. Das kanonische oder päbstische Gesetz wird insgemein vor einen Begriff der geistlichen Gesetze gehalten, und weil es auch noch heutiges Tages in den protestirenden Staaten einigermaßen gilt, so muß man sich erstlich dessen Beschaffenheit und Historie bekannt machen, wovon nachzulesen Strauch de origine, libris et auctoritate iuris canonici, Mastricht in historia iuris canonici, Ziegler de origine et auctoritate iuris canonici, Thomasius in cautelis circ. praecogn. iurispr. eccles. cap. 18. sqq. nebst andern. Es ist das päbstische Recht von vielen rechtschaffenen Juristen nicht ohne Grund reformiret worden, als von Brunnemann, Schiltern, Thomasen, Stryken, Titio, Böhmern, s. Reimmanns histor. litter. der Deutschen part. 3. sect. 4. p. 500. hernach muß man auch die Annehmung dieses Rechts in Deutschland untersuchen. Es ist selbiges schon wahrscheinlich im 13ten Jahrhundert bekannt gewesen, und nicht sowohl freywillig angenommen, als von dem Pabste vermöge seiner vermeinten Herrschaft gegeben worden, welches nach diesem auch Kaiser Friedrich der II. und Rudolphus der I. soll bestätiget haben. Nachdem die Reformation in Deutschland vorgegangen, so sind zwar die päbstischen Stände in voriger Sklaverey verblieben; die Protestirenden aber haben sich davon entrissen. Nichts destoweniger hat man in Schulen und Gerichten das päbstische Recht behalten, daher in diesem Absehen dessen Gültigkeit aus freywilliger Annehmung oder Behaltung herzuleiten ist.

Das Hauptwerk in der Rechtsgelehrsamkeit kommt darauf an, daß man die Gesetze recht verstehe und wisse, was insgemein Rechtens sey; und daß man die Gesetze auf die besondere Fälle im gemeinen Leben wisse anzuwenden. Hiezu sind drey Stücke nöthig, daß man die Principia wohl inne habe, welche uns in der Auslegung der Gesetze zu statten kommen; daß man wisse, was in den Gerichten im Gebrauch ist, unter welchen man stehet, und daß man die rechte Manier inne habe, dasjenige, was Rechtens und im Gebrauch ist, in Praxi sich zu Nutzen zu machen. Wie jemand diese Wissenschaft glücklich zu studiren anfangen und fortführen möge, hierinnen hat man gar viele Anleitungen, wovon Lipenius in bibliothec. iuridic. pag. 325. und Struve in bibl. iurid. nachzulesen sind. Vor die Anfänger ist Marbachs introitus ad iurispr. apertus ein nützliches Werkgen; des Herrn Thomasii Cautelen erfordern ein tieferes Einsehen. Wer Nachrichten von juristischen Büchern verlangt, der kann Draudii, Lipenii, Struvens bibliothecas iuridicas nachschlagen. [Es sind hierbey die Schriften unter den Artikel: Kläger und Richter zu bemerken.]

[Rechtsstillestand, siehe Justitium.]

Rede,

Von der Rede wird in verschiedenen Theilen der Philosophie gehandelt; damit wir alles ordentlich zusammen fassen, wollen wir eine theoretische und practische Betrachtung anstellen.

Nach der theoretischen haben wir die Natur und Beschaffenheit der Rede zu untersuchen, welche entweder eine natürliche; oder eine künstliche ist. Nach der natürlichen ist sie ein abgetheilter Klang, dadurch ein Mensch dem andern seine Gedanken und Begierden zu verstehen giebt. Sie ist von der Stimme und von dem Ton unterschieden. Denn die Stimme ist ein Ton, den alle lebendige Geschöpfe von sich geben; der Ton aber alles, was durch die Ohren empfunden wird. Ins besondere haben wir drey Fragen zu erwegen: wie die Rede geschieht? wem sie zukomme? und was Gott dabey vor eine Absicht gehabt? Erstlich ist die Frage: wie die Rede geschieht? Sie geschicht durch die Bewegung der Luft zwischen der Zunge, dem Gaumen und den Lippen, wodurch eine Stimme formiret wird, die durch gewisse Maße in vernehmliche Sylben und Worte gefasset, etwas gewisses bedeuten. Es sind dazu besondere Werkzeuge nöthig, die von den Anatomicis beschrieben werden, und nach dem unterschiedenen Maß der Bewegung, wie die Luft ausgelassen wird, geschiehet es, daß man entweder laut, oder leise redet. Ein Franzos Namens Cordemoy hat einen besondern physischen Tractat de loquela 1668. in französischer Sprache geschrieben, der nachgehends in das lateinische übersetzt worden, wobey man auch Grischow in introd. in philol. general. cap. 3. nebst den andern Scribenten, die wir hernach anführen wollen, lesen kann, in welchen Büchern umständlicher gezeiget worden, wie die Rede bey einem Menschen geschiehet. Man kann auch Werenfelsii differt. de loquela lesen, welche sich tom. 2. dissertationum varii argumenti pag. 111. befindet. Vors andere fragt sichs: wem die Rede zukomme? Das Reden ist dem Menschen allein eigen, wie Cicero lib. 1. de oratore saget: dieses haben wir fast allein vor den unvernünftigen Thieren, daß wir mit einander sprechen und unsere Gedanken ausdrücken können; Aristoteles aber polit. lib. 1. cap. 2. die

2. die Natur macht nichts vergebens. Der Mensch allein hat unter allen Thieren die Kraft zu reden. Es bezeuget dieses nicht nur die Erfahrung; sondern wir können auch dieses aus der Beschaffenheit der unvernünftigen Thiere und Kreaturen sehen. Wer reden will, muß vorher vernünftige Gedanken haben und reflectiren können, daß er weiß, was er reden soll. Aus welchem Grund die unvernünftigen Thiere keine Reden haben können, bey denen auch die Absicht nicht statt findet, warum Gott dem Menschen das Vermögen zu reden gegeben, daß derselbige gesellschaftlich leben könne. Unter den Alten haben zwar Plutarchus, Empedocles, Sextus Empiricus, Porphyrius, und von den neuern Isaac Voßius, Hier. Rorarius den Bestien eine Rede zugeschrieben, s. Morhof in polyhistore litterar. lib. 2. cap. 1. §. 3. und Paschium de inuentis nouantiquis pag. 811. was sie aber davor ausgeben, kann eigentlich vor keine Rede gehalten werden. Denn obgleich ein Rabe, ein Papagey etliche Worte aussprechen lernet, so ist doch solches nicht ein Reden, sondern ein Nachahmen menschlicher Stimme und sie wissen viel, was die Worte bedeuten sollen. Was wir in der Schrift von der Eselin des Bileams lesen, muß als ein göttliches Wunderwerk angesehen werden. Die heydnischen Scribenten erzählen auch Exempel von Thieren, daß sie geredet; die man aber entweder aus Betrug, oder aus Misverstand dafür angenommen. Sie haben wohl eine Stimme, dadurch auch manche Arten einander locken können; solche Stimme aber ist noch keine Rede. Ob die Engel unter einander reden; ob die Seligen im Himmel reden, und was vor eine Sprache sie brauchen werden? sind unnütze und vergebliche Fragen, darüber ehmals die Scholastici sonderlich ihre Zeit verderbet haben. Daß die Engel ihre Gedanken einander zu erkennen geben, ist außer allen Zweifel, weil sie in einer Gesellschaft stehen; daß aber dieses durch Stimmen und Worte geschehe, kann daher nicht behauptet werden, weil sie als Geister die hiezu nöthige Werkzeuge nicht haben. Ob man die Tauben und Stummen redend machen könne? solches haben verschiedene versuchet, und wie sie versichert, Proben davon gemacht, unter denen sich Joh. Wallis in dem tr. grammatico-physico de loquela, siue sonorum formatione, der 1683, zuerst herausgekommen, und nachgehends dem 1699. zu Oxfort edirten dritten Theil der operum mathematicorum einverleibet worden, und Joh. Conrad Amman in surdo loquente, Amsterd. 1692. und 1700. vermehrter unter dem Titel: dissert. de loquela viele Mühe gegeben, anderer nicht zu gedenken, von denen Morhof de paradoxis sensuum cap. 2. p. 316. dissertation. academicar. und Eckard in den monatlichen Auszügen 1700. pag. 269. zu lesen sind. Die Natur theilt dem Menschen das Vermögen zu reden mit; die Fertigkeit aber erlangt er durch die Uebung vermittelst der Nachahmung, daß er nach und nach diese, oder jene Sprache zu reden fähig wird. Eben auf den Unterschied zwischen der Rede und Sprache hat man zu sehen, wenn man bey Disputen vom Ursprung der Rede die Sache ordentlich aus einander setzen und vortragen will. Nimmt man hier zuerst die historischen Nachrichten davon zur Hand, so ist das, was die Heyden davon sagen, ein fabelhaftes Vorgeben, deren Stellen Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 4. cap. 1. §. 3. angeführet, warum man sich nicht zu verwundern hat. Denn da sie so wohl überhaupt vom Ursprung aller Dinge; als insonderheit des menschlichen Geschlechts nichts wußten, so war kein Wunder, wenn sie auch vom Ursprung der Rede nichts sagen konnten. Aus der Schrift sehen wir daß Gott den ersten Menschen eine Fertigkeit eine Sprache zu reden anerschaffen, wie er nachgehends den Aposteln die Gabe mancherley Sprachen zu reden mitgetheilet. [Die Gelehrten sind bey dem Ursprung der Sprachen, gar verschiedener Meynung. Plato und Süßmilch leiten den Ursprung mit dem Hrn. Verf. von Gott. Andere sagen, die Menschen haben die Sprachen erfunden, wobey sie aber in der Erklärungsart sehr von einander abweichen. Epicurus und Lucrez meynten, die Menschen hätten bey gewissen Gelegenheiten, so, wie die Thiere Töne ausgestoßen, und daraus wäre die Sprache entstanden. Die Worte wären nicht von einem, sondern von mehrern erfunden worden. Court de Göbel in monde primitif hat ähnliche Gedanken, siehe neue philos. Bibliothek 2tes Stück. 1774. Rousseau sur l'inegalité des hommes meynt, die Menschen hätten den Thieren nachgeahmet. Da aber jede Thiergattung ihre eigne Sprache, und ihre eigenthümliche Töne hat, so wird diese Erklärung keinen Beyfall verdienen. Inzwischen zweifelt Rousseau selbst, indem er zugiebt, daß vielleicht Gott der Erfinder sey. Condillac in Essai sur l'origine des connoissances humaines Vol. I. gründet die Sprachen auf einen Vertrag, und hält demnach die erste Sprache nicht vor etwas bloß natürliches, sondern vor etwas willkührliches, worinne die Menschen übereinkommen, und sich beredet hätten, diese und nicht andere Zeichen und Töne zur Mittheilung ihrer Gedanken zu gebrauchen. Er muß demnach zugeben, daß vor dem Daseyn einer Sprache, die Menschen gesprochen, und mit einander verabredet

abredet haben, diese oder jene Töne und Zeichen festzusetzen. Wie? eine Sprache vor der Sprache? — **Herder** in der Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770. gesetzten Preiß erhalten, Berlin 1772. glaubt, die Merkmaale wären die Worte, welche die Seele von den äußern Gegenständen durch Reflexion erkennte. Diese Merkmaale nennt er Worte der Seele. Was aber die Töne betrifft, so meynet er, der Mensch habe solche von den Thieren entlehnet, indem er das Schreyen derselben gehöret, und solche wiederholet habe, nur dadurch die Thiere zu benennen, zu rufen, und von andern zu unterscheiden. Allein die Merkmaale sind vielmehr das bedeutete, (signatum) nicht aber Zeichen, (signa) daher es sich nicht wohl schicket, solche Merkmaale Worte zu nennen, denn Worte sind Zeichen. Worte der Seele und äußere Worte sind einerley; nur mit dem Unterschiede, daß die letztern durch einen Laut und äußere Handlung ausgedrückt und an Tag gelegt werden. Sonst ist auch wider Herrn **Herder** zu merken, daß die Thiernamen nicht immer von ihrer Stimme herzuleiten sind, denn so heißt in arabischen der Hund nicht der Beller, sondern der Beißer. Außer diesen angeführten Verfassern sind noch folgende Schriften zu bemerken. 1) Ueber den Ursprung der Sprache und Schrift. Bützow und Wismar. 2) Ueber den Ursprung der Sprache. Riga 1772. 3) Entwurf zu der ältesten Erd- und Menschengeschichte nebst einem Versuche, den Ursprung der Sprache zu finden. Erf. und Leipz. 1773. Dies ist nur ein Entwurf, und soll erst die Ausführung nachfolgen. Der Verfasser macht sich des Atheismi verdächtig, denn er spricht S. 71 f. §. 96. „Wenn nun noch „über das, jede solcher Menschenarten, „außer den andern Unterscheidungszei„chen, auch ihre eigene ganz unterschie„dene Sprache führt, so ist es noch schwe„rer zu behaupten, daß ein einziger „Stammvater von allen so verschiedenen „Arten, zugleich Erfinder ihrer verschie„denen Sprachen gewesen sey. Oder soll „jede Geschlechtsart und Sprachart zu„sammen, wieder ihren eigenen Sprach„erfinder gehabt haben? beydes ist der „Natur nach unerklärlich. Daher bleibt „mir nichts weiter zu denken übrig, als „daß die Geschlechtsarten von je her, so„wohl ihre eigne Leibesgestalt, als auch „Sprache, und weder einen einzelnen „Stammvater, noch Spracherfinder nö„thig gehabt haben. Denn so passet al„les der ewige Schöpfer, sein Werk, die „unendlich wirksame Natur, und mit „ihr zugleich die unendlichen Geschlech„ter und Arten der Geschöpfe, nach ihrer „eignen Beschaffenheit, Fortzeugungen, „Bedürfnissen, und Erhaltung, vollkom„men einstimmig zusammen.„ 4) **L'Amy** Abhandlung vom Ursprung der Sprachen stehet in dem Hamb. Mag. 18 B. S. 304-316. **Zobel** hat eine besondere Schrift 1773. herausgegeben, worinne er alle Meynungen von Ursprung der Sprachen anführet.] Es ist auch höchst wahrscheinlich, daß die Sprache, die unsere ersten Aeltern geredet, keine andere, als die Hebräische gewesen, obwohl viele sind, die ganz andere Gedanken davon haben. Man lese **Aug. Pfeiffers** exercit. de lingua protoplastor. in fascicul. differt. p. 121. sqq. und in dubiis vexatis p. 84. sqq. **Buxtorf** in differt. philol. theolog. n. 1. **Clerc** in sentim. des quelques theologiens de Hollande sur l'hist. crit. ep. 19. p. 122. **Buddeum** in histor. eccles. vet. test. tom. 1. p. 94. 212. 234. wiewohl dieser Punkt eigentlich hieher nicht gehöret. Wir haben auch nicht zu untersuchen: ob die Wörter dieser ersten Sprache eine natürliche Kraft etwas zu bedeuten haben, und ob sich diese Kraft auf die Uebereinstimmung mit der Sache selbst gründe, oder ob solche Bedeutungskraft von der Anordnung und Willkühr unserer ersten Aeltern herrühre? Das erste haben dafür gehalten **Helmontius**, **Zierold**, **Caspar Neumann**, wie dessen genesis linguae sanctae und lexicon, so sich auf diese Meynung gründet, ausweisen. Wenigstens gehört eine große Einbildungskraft dazu, wenn man sich solche Dinge einbilden soll. Es ist auch damit die Frage verknüpfet: ob Adam den Thieren solche Namen beygeleget, welche mit der Beschaffenheit und Natur derselben überein kommen? wovon **Lilienthal** in select. hist. litter. tom. 1. obs. 9. p. 258. zu lesen. Die Nachkommen unserer ersten Aeltern haben von Natur keine Fertigkeit; sondern nur eine Kraft zu reden bekommen, aus welcher nach und nach durch die Nachahmung vermittelst des Gehörs eine Fertigkeit erwachsen. Sie haben einerley Sprachen geredet, bis der Bau des Babylonischen Thurms Anlaß zu dem Unterschied der Sprachen gegeben, wovon uns **Moses** Genes. cap. 11. unterrichtet. Es finden sich zwar einige, welche diese Geschichte nicht so wohl von einer Verwirrung der Sprachen, als vielmehr der Gemüther auslegen, daß die Bauleute unter sich uneins und dadurch bewogen worden, aus einander zu gehen und den Bau liegen zu lassen, als **Clerc** in dem comment. über die angezogene Stelle, **Hermann von der Hardt** in den ephemer. philolog. discurs. 3. denen man **Vitringam** in obseru. sacris lib. 1. differ. 1. beyfügen kann. Solche Zerstreuung soll nach ihrer Meynung die Ursach von dem Unterschied der Sprachen gewe-

gewesen seyn. Es haben aber andere angemerket, daß aus dem 7. 8. und 9ten Vers des angeführten Kapitels ganz deutlich zu ersehen, daß vielmehr die Verwirrung der Sprachen die Ursach der Zerstreuung, und nicht die Zerstreuung die Ursach vom Unterschied der Sprachen gewesen. So viel erkennen wir aus der heiligen Schrift von dieser Sache. Sehen wir sie nach der Vernunft an, so weiß man, daß man von Natur das Vermögen zu reden habe, und daß die Fertigkeit eine Sprache zu reden durch die Nachahmung erlangt werde. Die Wörter selbst und ihre Bedeutungen dependirten von dem menschlichen Willkühr, daß wenn man z. E. eine Person, die über einen Strich Landes zu gebieten hat, Fürst nennet, so ist dieses was willkührliches, und man hätte ihr auch einen andern Namen geben können. Denn einmal ist bekannt, daß ein Wort mehr, als eine Bedeutung hat, und ganz unterschiedene Dinge anzeiget; gleichwie eine Sache vielmals mit verschiedenen Wörtern beleget wird. Man weiß von den meisten Sprachen, daß sie im Anfang sehr arm und mager gewesen; nach der Zeit aber von den Menschen vermehret worden. Aus diesen Umständen läßt sich schliessen, es müsse in den Wörtern keine solche innerliche Bedeutungskraft stecken, die mit der Natur einer Sache übereinkomme. Wenn aber die Wörter und deren Bedeutungen auf die Willkühr der Menschen ankommen, so ist deswegen kein besonderer und ausdrücklicher Vergleich getroffen worden; sondern der Grund davon ist die langwierige Gewohnheit, nachdem vorher von ohngefähr diese; oder jene Wörter angenommen und mit einer besondern Bedeutung beleget worden. Solche Gewohnheit und Gebrauch ist entweder ein allgemeiner unter einem ganzen Volke, welches sich einerley Sprache bedienet; oder ein besonderer unter Künstlern und Gelehrten von Dingen, die dem gemeinen Mann nichts angehen, und nicht allenthalben im Gebrauch sind. Man lese Pufendorf de iur. natur. et gentium lib. 4. cap. 1. §. 5. 6. und Thomasium in iurisprudentia diuina lib. 2. cap. 8. §. 12. sqq. Aus diesem kann man sehen, daß viele Scribenten des natürlichen Rechts ohne Grund die Rede so schlechterdings unter die menschlichen Verordnungen zehlen. Nun ist noch die dritte Frage übrig: was Gott bey der Rede vor eine Absicht gehabt? Weil die Rede dazu dienet, daß man dadurch dem andern seine Gedanken an Tag leget, so schliesset man daraus, daß dahin auch die göttliche Absicht gegangen und nimmt daher ein Argument von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, Gott wolle haben, die Menschen sollten in einer Gesellschaft unter sich leben, weil er ihnen das Vermögen zu reden mitgetheilet. Wie überhaupt aus der Beschaffenheit der Menschen die göttliche Existenz zu erkennen; also läßt sich diese auch insonderheit aus der Rede beweisen. Man lese Jac. Wilh. Feuerleins dissert. philosophicam ex loquela hominis argumentum existentiae et prouidentiae diuinae deducentem. Altd. 1719. nebst des Murray Tract. demonstratio dei ex voce animalium.

Bishero haben wir die Rede nach ihrer natürlichen Beschaffenheit betrachtet, so fern sie als ein abgetheilter Klang angesehen wird; nun aber müssen wir sie auch nach der künstlichen Beschaffenheit erwägen, so fern sie nach einer gewissen Art in gehöriger Ordnung zusammen gesetzet und eingerichtet wird. In dieser Absicht giebts unterschiedene Arten der Rede. Die Peripatetici theilen in ihrer Logic dieselbe in eine unvollkommene, welche keinen völligen Begriff von etwas entdecke, oder ausdrücke, z. E. wer fromm und gelehrt ist; und in die vollkommene, welche einen völligen Begriff von etwas an Tag gebe, die wieder getheilet wird in enunciatiuam orationem, in die aussprechende Rede, wovon man in der Lehre von der Enunciation handelt; und in non-enunciatiuam, die keinen gewissen Ausspruch thäte, und weder etwas bejahete, noch verneinte, dergleichen die Frag- Befehl- Wunsch- und Bittsätze wären, s. Bechmanns instit. logic. lib. 2. cap. 2. Chauvins lexic. philos. pag. 462. ed. 2. Wenn man die unterschiedene Reden schlechterdings nach der Logic untersuchet, so bestehet sie bisweilen in einem blossen Termino; bisweilen nur in einer Enunciation, da man was bejahet, oder verneinet; bisweilen in einem Vernunftschluß, der aus einer Enunciation gefolgert worden, woraus hernach ein völliger Discours entstehet, der gleichsam aus solchen kleinen Reden zusammen gesetzet ist; der aber auch eine Rede genennet, und von uns in den folgenden vornemlich verstanden wird. Aber wir finden noch unterschiedene Umstände, darinnen die Reden von einander unterschieden sind. Sie sind unterschieden in Ansehung der Materien, die sie fürtragen: bald lobet man, bald macht man einen herunter; bald fraget man, bald unterrichtet man, bald bittet man, bald befielet man; bald ist die Rede von geistlichen, bald weltlichen, bald gelehrten, bald von ungelehrten und häuslichen Sachen u. s. w. Sie sind aber auch unterschieden in Ansehung der Art, wie dieselbigen in Absicht der unterschiedenen Kräfte des Verstands, daher die Gedanken kommen und welche durch die Rede ausgedrückt und an Tag gegeben werden,

einge-

eingerichtet sind. Denn man wird befinden, daß bey einigen Reden das meiste auf das Gedächtniß ankommt, z. E. wenn man etwas schlechterdings erzählet, so man entweder selbst gesehen, oder gehöret, oder gelesen; und wie die Geschicklichkeit des Gedächtnisses darinnen bestehet, daß man eine Sache ordentlich fasset und behält, welcher Geschicklichkeit die Unordnung und Verwirrung entgegen stehet, so wird man auch in Ansehung dessen zwey Arten der redenden antreffen. Einige, wenn sie was erzählen, wissen ihren Vortrag ordentlich einzurichten; einige aber vermischen alles unter einander, das letzte setzen sie voran, das erste hinten hin, und die Umstände einer Sache hängen nicht zusammen, daß man kaum weiß, obs gehauen; oder gestochen seyn soll. In etlichen Reden leuchtet sonderlich die Zusammenreimungskraft, oder das Ingenium herfür, wohin die kurze und artige empfindliche Reden gehoren, die in einer sinnreichen Kürze solche Nebenideen, ingleichen solche Folgerungen in sich halten, die nach der Absicht des redenden die Affecten der hörenden auf eine empfindliche Art erregen sollen. Gracian führet in seinem Oracul Max. 37. dreyerley Sorten derselben an, deren man sich mit Nachdruck bedienen könne, um die Gemüther anderer rege zu machen, und in eine Bewegung zu bringen. Man läßt sich mit dergleichen heraus, entweder die Affecten und Gedanken, so die Leute in Ansehung einer Sache, oder Person hegen, dadurch auszuforschen, oder ihnen gewisse Gedanken und Affecten beyzubringen: und dieses letztere hinwiederum entweder in der Absicht, eine Person, oder Sache herunter zu machen, oder in der Absicht, eine Sache, oder Person mit Nachdruck zu erheben. Erstlich braucht man zuweilen dergleichen Reden, um die Gemüther anderer auszulocken. Denn ein wohl angebrachtes nachdenkliches Wort, dadurch man mit einem sinnreichen Scharfsinn auf etwas zielet, ist fähig, vermittelst der lebhaften Vorstellungen, welche ein Gemüth sich zu machen dadurch gereitzet wird, selbiges in außerordentliche Beschäftigung und Bewegung zu setzen. Sind die Leute gegen eine Person, oder Sache wohl, oder nicht zum besten geneigt, und man kommt in ihrer Gesellschaft mit einer solchen nachdrücklichen Rede, welche selbige Person, oder Sache betrift, so werden ihre geneigten, oder widrigen Affecten dermaßen schleunig und lebhaft dadurch gerühret, daß ein Gemüth in der Verstellungskunst es auf einen ziemlichen Grad der Vollkommenheit gebracht haben muß, daß es nicht die Unordnung und Heftigkeit seines gereitzten Affects einiger maßen äußerlich solte blicken lassen; es sey nun, daß solches durch eine verdrießliche, oder freudige Widerrede, oder nur wenigstens durch dergleichen Mine geschehe. Solchergestalt sind dergleichen Reden gar dienliche Mittel, ein Gemüth auszuforschen, wie es gegen eine Person, oder Sache gesinnet sey, da man sonst auf eine plumpe Nachfrage mehrentheils schlechten Bescheid bekommt. Der Affect muß in dergleichen Begebenheiten der Verräther seyn, welchen man zwingen muß, so, wie gedacht, durch dergleichen Reden aufs nachdrücklichste geschehen kann. Hernach bedienet man sich solcher Reden in dergleichen Absicht, eine Sache, oder Person herunter zu machen, welches viele nicht schlechterdings mißbilligen. Denn es könnten Fälle seyn, da dem gemeinen Besten daran gelegen, daß ein Irrthum, eine Gottlosigkeit, eine Eitelkeit zu einem Gelächter werden möge, wenn man nemlich anderer Gestalt denselben nicht kräftig genug steuren könne: und weil dergleichen Thorheiten durch die Personen, denen sie anhangen, öfters unterstützet und im Flor erhalten würden; so sey es nicht wider die Vernunft, wenn man bey Durchhechelung einer groben Narrheit, auch zuweilen den groben Narren ein wenig mit treffe, und die gar natürliche Folgerung, welche man von der Narrheit auf den Narren machen könne, eben nicht gar sorgfältig abzulehnen und zu verhüten suche. Die dritte Art solcher Reden ist, dadurch die Reputation dessen, von dem man redet, bekräftiget wird. Denn es ist gewiß, daß eine in einer kurzen nachdenklichen Rede verdeckte Lobeserhebung von weit größerer Wirkung ist, als ein zu Hause mühsam ausstudirter Panegyricus, den ohne dem jedermann vor paßionirt zu halten pfleget, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul c. I. p. 254. Wer solche Rede mit Geschicke fürbringen will, muß eine gute Lebhaftigkeit des Ingenii haben, daher diejenigen, welche entweder damit gar nicht versehen; oder die Maße der Artigkeit sinnreicher Gedanken überschreiten, bey vernünftigen Leuten gar unglücklich seyn werden. Endlich läßt sich bisweilen in den Reden sonderlich die Urtheilungskraft, oder das Judicium sehen, da man nach Beschaffenheit der vorkommenden Materien Wahrheiten zeiget, solche beurtheilet, seine Gedanken über diese und jene Sache scharfsinnig entdecket, und seine Gedanken bald mit einer Gewißheit; bald mit einer Wahrscheinlichkeit zu bekräftigen weiß. Kommen z. E. judicieuse und ingenieuse Köpfe zusammen, und reden von einer Absicht und Ausführung einer gewissen Sache, so wird der ingenieuse allerhand Rath- und Anschläge aufs Tapet bringen, wie die Sache anzugreifen und auszuführen sey; der

der judicieuse aber wird solche Rathschläge reif überlegen, das ist, mit den sich ereignenden Umständen der Sache conferiren und urtheilen, ob sie practicabel, oder nicht. Aus solchen Reden nun kann einer gar leicht die Fähigkeit des Verstandes eines andern erkennen, wenn er aufmerksam ist, und vermöge der Scharfsinnigkeit urtheilen, wozu man sich seiner Dienste am besten bedienen könne. Ueberdies findet sich noch ein Unterschied der Reden in Ansehung ihrer moralischen Natur, indem einige von den Regeln der Billigkeit; einige von den Regeln der Klugheit abhängen: jene könnte man Pflichtsreden, wovon in der Philosophie das natürliche Recht handelt; diese aber politische Reden und Discourse, deren man sich in der Conversation bedienet, und davon die Lehre von der Klugheit zu leben, Unterricht giebt, nennen. [Von den Regeln einer geschickten Rede und von der Beredsamkeit überhaupt, können nachfolgende Schriften gelesen werden. Leßins Briefe an einen Prinzen. Leipz. 1756. 2 Theile 8. J. H. G. von Justi Anweisung zu einer guten deutschen Schreibart in Geschäften und Rechtssachen. Leipz. 1758. 8. Basedows Lehrbuch prosaischer und poetischer Wohlredenheit. Koppenhagen 1756. 8. Heynatzens Briefe die deutsche Sprache betreffend 3 Theile 8. Berlin 1772. Ebend. deutsche Sprachlehre. Berlin 1772. 8. 2 Theile 1773. Ebend. Lehre von der Interpunction. Berlin. 1773. 8. wie auch desselben Handbuch zu richtiger Verfertigung und Beurtheilung aller Arten von schriftlichen Aufsätzen des gemeinen Lebens überhaupt, und der Briefe insbesondere. Berlin 1773. 8. Vorzüglich Fr. Just. Riedels Theorie der schönen Wissenschaften. Jena 1767. 8. Wozu man thun kann Charl. Rollin Maniére d'enseigner et d'étudier les belles lettres. Amsterd. 1736. IV. Vol. Eloquence du temps, à Paris 1749. 12. Lettres de *Louis* XIIII. Francf. 1755. 2 T. 12. Lettres de Bußy Barbutin Amsterd. 1752. 6 T. 12. Lettres, memoires et negociations D'Estrates à la Haye. 1719. 6 T. 12. Uebrigens vergleiche den Artikel: Eloquenz.]

Bey der practischen Betrachtung der Rede setzen wir voraus, daß eine jede Rede an und vor sich selbst, sie mag wahr, oder falsch seyn, indifferent ist, und also die Wahrhaftigkeit, da man bemühet ist, nach seines Herzens Meynung zu reden, an und vor sich weder eine Tugend, noch ein Laster seyn kann, sondern aus der Beschaffenheit des Gebrauchs eins von beyden werden muß. Daher dieses die moralische Natur der Rede ist, daß man sich im Gebrauch derselben nach den Regeln der Billigkeit und Klugheit richtet, oder nicht, wodurch sie entweder vernünftig oder unvernünftig wird. Nämlich die Vernunftmäßigkeit einer Rede bestehet darinnen, daß solche in Ansehung eines andern mit den Regeln der Billigkeit, oder Obligation; in Ansehung aber mein selbst mit den Regeln der Klugheit übereinstimme; woraus in Gegentheil gar leicht zu schließen, worauf ihre Unvernunftmäßigkeit ankomme. Unvernünftig ist es, wenn ich zu des andern Schaden was sage, davon ich doch selbst keinen Nutzen habe; oder sage ihm die Wahrheit nicht, da er doch ein Recht hat, solche zu wissen, wie wir mit mehrern in dem Artikel von der Lügen gezeiget, und bald noch mit mehrern weisen werden. Man kann auch aus diesem erkennen, worinnen das Recht der menschlichen Rede bestehe, nemlich darinnen, daß ein jeder Mensch die Freyheit zu reden, oder zu schweigen hat, nachdem er solches zur Beförderung eines andern und seiner eignen Wohlfahrt vor nöthig und nützlich befindet. Dieses voraus gesetzet, so müssen wir sehen, wie wir uns in Ansehung der Rede zu verhalten haben? Diese Praxis kommt auf zwey Stücke an: einmal wie wir uns in Ansehung unserer selbst und unser eignen Rede; hernach in Ansehung anderer und ihrer Rede aufführen sollen. Die Aufführung in Ansehung unserer eigenen Rede beruhet auf zwey Stücke: erstlich wie wir uns gegen die Pflichtsreden nach den Regeln der Billigkeit, oder Obligation gegen einen andern, und gegen die politischen Reden nach den Regeln der Klugheit unsern Nutzen bey der Rede zu beobachten, verhalten müssen. Was das erste, das Verhalten der Redenden nach den Regeln der Billigkeit; oder die Pflichten der Redenden betrift, so ist dieses allgemeine Gebot zu merken: brauche die Rede und andere Zeichen des Gemüths, die gemeine Ruhe menschlichen Geschlechts zu befördern. Insbesondere hat man zu erwägen erstlich: ob ich dasjenige, was ich im Sinn habe, einem andern offenbaren soll? wobey nicht nur dieses Verbot: schweige, wenn durch deine Rede andere beleidiget, oder Unschuldige in Schaden geführet werden; oder wenn die Gefälligkeit, oder ein Vertrag, oder der gemeine Friede Verschwiegenheit erfodert: sondern auch das Gebot: rede, wenn du aus Gefälligkeit, oder einen Vertrag zu reden verpflichtet bist; oder wenn dein Schweigen andern Schaden: oder Verachtung bringt: oder die gemeine Ruhe verletzet, in Obacht zu nehmen. Dieses Gebot übertreten diejenigen, welche eine der Republik, oder einem Mitbürger, oder insgemein ihrem Nächsten annahende Gefahr verschweigen, ingleichen in ihrer Information nicht treulich lehren,

lehren, und die Untergebenen, wo es sich gehöret, nicht zur Rede setzen, oder bestrafen, s. Thomasius cap. 1. §. 29. sqq. der in fundam. iur. nat. et gent. diese Gebote also kürzer ausspricht: schweige, oder rede, so oft du durch deine Verschwiegenheit, oder Rede anderer Leute Vortheil und Nutzen befördern kanst, und so ofte durch Reden oder Schweigen eines andern Rechte gekränket werden, daß also der erste Theil dieser Gebote eine Folgerung aus den Regeln der Anständigkeit, der andere aus den Regeln der Gerechtigkeit sey, wobey Pufendorf in jure naturae et gentium lib. 4. cap. 1. §. 7. und Willenberg in sicilim. lib. 3. cap. 1. qu. 17. p. 429. zu lesen. Zum andern: ob man in Erklärung dessen, was man gedenket, sich der Zeichen, so von andern erfunden sind, gebrauchen soll? wobey folgende Regeln zu beobachten: brauche die Worte ohne erhebliche Ursachen nicht in anderer Bedeutung, als wie es die angenommene Gewohnheit mit sich bringt. Denn sonst würde durch den sonderlichen Gebrauch der Worte der andere leicht beleidiget, und die gemeine Bewilligung, auf welche sich alle Reden gründen, verletzet werden, s. Pufendorf de officio hominis et ciuis lib. 1. cap. 10. §. 2. mit Titii Noten p. 297. Drittens: ob die Zeichen mit dem Gemüth übereintreffen müssen? Hierinnen haben wir ein Gebot: rede, was mit deinem Gemüth überein kommt, wenn solches die Billigkeit, das ist, die Gefälligkeit, oder ein Vertrag, oder die allgemeine Ruhe erfordert. Diesem stehet ein ander Verbot entgegen: enthalte dich von falscher Rede, wenn dadurch ein anderer beleidiget, oder verachtet, und der Friede des menschlichen Geschlechts verstöret werden solte. Gehet aber dem andern nichts ab, und mir ist viel daran gelegen, so kann ich meine Rede also einrichten, daß sie etwas anders, als ich im Sinn habe, ausdrücke. [Dies nennet der Politikus seine Reden auf Schrauben setzen.] Ja wenn wir auch auf anderer Leute Nutzen sehen, welche also geartet sind, daß wenn wir ihnen die Wahrheit sagten, wir ihnen dadurch Schaden thun würden, so sind wir in diesem Fall schuldig, eine erdichtete, oder verblümte Rede zu gebrauchen, s. Griebners iurisprud. natural. lib. 1. cap. 7. §. 3. pag. 105. wovon mit mehrern der Artikel Lüge und Wahrhaftigkeit nachzusehen sind. Inzwischen macht man insgemein diese Anmerkungen von Gebrauch falscher Rede, daß man sich erstlich nicht ohne Unterschied derselben gegen kleine Kinder, und die, so ihrer Vernunft beraubt sind, gebrauche, weil sie eben so wohl Menschen wie wir, und man sich also nicht ehe gegen dieselben erdichteter Reden zu bedienen habe, als wenn ihr eigen Bestes dadurch mehr befördert werde, und soferne sie die bloße Wahrheit nicht begreifen könnten. Zum andern könne man gegen Erwachsene eine erdichtete Rede zu einem guten Endzweck und zu ihrem eigenen, oder dem gemeinen Nutzen brauchen, welchen Nutzen man nicht hätte erreichen können, wenn man gleich zu gesagt hätte; drittens könne man zum Besten der Republik ihre Heimlichkeiten und Rathschläge, daran viel gelegen, daß man sie vor andern verberge, mit erdichteter Rede verdecken, oder in zweifelhaftigen und dunklen Sachen einen Ausspruch thun, der einen nicht ums Herze, die Wahrheit zu erkundigen. Viertens könne man dem Feind durch erdichtete Avisen eine Nase drehen, wenn es nur nicht in den Friedensschlüssen geschiehet, so wir mit dem Feinde aufgerichtet, dieweil wir durch dieselben, wo nicht gänzlich, doch etlicher maßen vom feindlichen Stande uns abgegeben. Fünftens hält Grotius dafür l. 3. cap. 1. §. 13. n. 1. de iure belli et pacis, es wäre keine Lüge, wenn wir uns gegen jemand einer erdichteten Rede gebrauchen, welcher dadurch nicht betrogen werde, obgleich der dritte Mann daraus eine falsche Meynung schöpfete, weil ich mit dem dritten nichts zu schaffen habe; wobey andere meynen, daß dieses nicht so schlechterdings zu sagen sey, und allerhand Einschränkungen beyzufügen wären; wie Pufendorf gethan. Sechstens fraget man: ob ein Beklagter, ohne vor einen eigentlichen Lügner gehalten zu werden, seine Mißhandlung, deren er beschuldiget wird, leugnen, oder mit erdichteten Beweisthümern die Gerichte betrügen könne? Die Antwort des Hobbesii de ciue cap. 2. §. 19. Spinozä in tract. polit. cap. 3. §. 8. Pufendorfs in iure naturae et gentium lib. 4. cap. 1. §. 20. wenn man dasjenige, was er im Kapitel von Strafen schreibet, conferiret, ist ja; des Herrn Thomasii aber in iurisprudentia diuina lib. 2. cap. 8. §. 85. und anderer ist nein, und nicht ohne Grund. Denn hat der Richter Macht und Gewalt, die Wahrheit von dem Beklagten auf alle mögliche Art und Weise heraus zu bringen, so folget aus dem Satz: daß man die Wahrheit reden soll, wenn derjenige, mit dem ich zu thun habe, ein Recht zu derselben hat, von sich selbst, daß auch der Beklagte eine Schuldigkeit auf sich habe, dem Richter die Wahrheit zu sagen, s. Dörings diss. de obligatione delinquentis ad confessionem criminum propriorum coram magistratu, Leipz. 1713. Die zweydeutigen Reden und die Zurückhaltungen, oder die reseruationes mentales, wenn man etwas im Sinn behält, das zur Völligkeit des Verstandes gehöret, sind nicht erlaubt, wenn sie zum Scha-

Schaden des andern gereichen, da er nemlich ein Recht der Rede an mir hat. Die Jesuiten und etliche von den so genannten Moralisten der römischen Kirche spannen die Sache gar zu hoch, wenn sie behaupten wollen, es können solche Zweydeutigkeiten und Zurückhaltungen überall und ohne Unterschied statt haben, auch wenn der, so da frage, ein wohlgegründetes Recht dazu habe. Es haben nicht nur die Protestanten; sondern auch einige von den Catholiken selbst diese Lehre billig als gottlos verworfen. Man lese, was **Montaltius** in epistol. provinc. ep. 9. pag. 236. **Rivetus** in explic. decalog. pag. 397. **Pufendorf** in iure naturae et gent. lib. 4. cap. 1. §. 14. Hochstetter in colleg. Pufend. exerc. 7. §. 24. **Buddeus** in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 33. not. **Placette** in divers traités sur des matieres de conscience trait. 1. chap. 8. sqq. und andere erinnert. Außer den schon angeführten und andern Scribenten des natürlichen Rechts lese man von dieser Materie noch nach **Uffelmann** de obligatione hom. quae ex sermone oritur, **Titii** dissert. de officiis sermocinantium, Leipz. 1695. **Wernhers** dissert. de officio hominis circa sermonem, Leipz. 1702. **Simon Fr. Jägers** disput. de officio circa sermonem, Wittenb. 1691. nebst andern, welche in **Hassens** exercit. de peccato silentii pag. 5. angeführet werden. **Vors andere** folget unser Verhalten gegen die politische Reden. Daß man in Conversation reden müsse, erfordert überhaupt die Klugheit und die Beförderung unsers Nutzens. Denn eine in Conversation klug geführte Rede ist hinlänglich, uns anderer Gemüther zu gewinnen; da hingegen die ungeschickte und plumpe Discourse, oder gar ein närrisches Stillschweigen eine gar üble Nachrede hinter sich lassen, und man wird alsdenn vor einen Menschen angesehen, der sich in der Wohlanständigkeit zu leben nicht zu schicken wisse. Wer in Gesellschaft von etwas urtheillet, hat den Vortheil, daß entweder seine Gedanken gebilliget werden, oder bekommt Gelegenheit, sich aus denen von andern gemachten Einwürfen vollkommener zu unterrichten, und entweder durch Ablehnung derselben in seinen wohlgegründeten Gedanken sich desto mehr zu bestärken; oder widrigenfalls daher eine angenehme Anleitung finden zu können, einen Irrthum oder Zweifel abzulegen. Hier möchte jemand fragen: ob derjenige, der in Gesellschaft nichts rede, vor dumm zu achten sey? **Gracian** sagt in Orac. Max. 48. zwar gar recht, daß ein Kopf, der ungeschickt und leer von Gedanken ist, auch ungeschickt sey, einen reellen Discours zu führen, und fortzusetzen; aber es läßt sich nicht schliessen, daß alle diejenigen, die in Gesellschaft nichts, oder wenig reden, Leute von ungeschicktem und leerem Verstand wären, indem das Stillschweigen nicht allezeit eine Wirkung der Unwissenheit und Dummheit ist, und dieses z. E. von verstockter Boshaftigkeit, welche mit gar lebhaften und guten Verstande verbunden seyn kann, auch oft von übler Erziehung außer aller Gesellschaft, und daher entstehenden Blödigkeit, oder aus einer christlichen Klugheit herrühren kann. Will man sich aber durch eine Rede, oder Discours in einer Gesellschaft angenehm machen, wie denn ein wohl an einander hangender Discours gleichsam die Seele einer guten Conversation ist, so muß derselbe klug und vernünftig seyn, wozu denn ein solider, reicher und wohlgeübter Verstand, dem es nie an guten Gedanken mangeln möge, und die Klugheit, sich solcher Gedanken zu diesem Zweck vernünftig zu bedienen, erfordert wird. Klug führt man sich auf vor der Rede, wenn man sich erstlich solche Gedanken zur Materie seines Discourses erwählet, die man nach Beschaffenheit der Umstände, die Conversation zu unterhalten, vor dienlich befindet. So wäre es nicht klug, von etwas zu reden, welches diejenigen, mit denen man in Unterredungen ist, nicht verstünden, und ihre Fähigkeit überstiege. Denn in einer Unterredung hat einer, der da redet, die Absicht, dem andern die Gedanken von einer Sache, die er selbst hat, zu erwecken, in Meynung, er werde eben den Beyfall, den er bey dem Begriff derselben in sich empfindet, auch in seinem Gemüth empfinden, wenn er vermittelst der Rede einen gleichen Begriff solcher Gedanken überkommen wird. Nun aber haben ja nicht alle Leute die Fähigkeit, einen jeden guten und gründlichen Gedanken zu begreifen, oder sich beybringen zu lassen, es sey nun, daß solche Unfähigkeit scheltenswürdig sey; wie sie es z. E. ist bey Leuten, die von einer Wissenschaft Profeßion machen, oder durch Stupidität, oder Vorurtheile und Affecten viele dazu gehörige gründliche Wahrheiten zu begreifen gehindert werden; oder daß sie auch nicht scheltenswürdig sey, als nämlich bey Leuten, die von einer Wissenschaft eben nicht Profeßion machen, und also nur aus Mangel der Erfahrenheit in derselben einer Sache nicht mächtig sind, s. **Müllers** Anmerk. über **Gracians** Orac. Max. 58. n. 2. p. 447. Es wäre weiter nicht klug, wenn man in einer Gesellschaft, wo viele Weibspersonen zugegen wären, von Gelehrten und Staatsdingen, oder wo Gelehrte und Staatsleute vorhanden, von Haushaltungssachen reden wolte. Nicht weniger würde man wider die Klugheit anstoßen, wenn man von sich selbst redete, und

und entweder seine Fehler, oder Sünden der Jugend; seine Schul- und Studentenpossen erzählte; oder seine löbliche Thaten heraus striche, es möge nun dieses directe, da man seine Fehler, oder Tugenden, mit einem ausdrücklichen Tadel, oder Lob anführet; oder indirecte und Folgerungsweise geschehen, wenn man seine Fehler und Tugenden zwar nicht mit ausdrücklichen Tadeln und Lobeserhebungen anführte; selbige aber doch von jederman aus solcher Erzählung könnten und müsten geschlossen werden. Denn die Ehre ist eine hohe Meynung, die andere von uns hegen; gleichwie im Gegentheil eine Meynung, die man von sich selbsten hat, Hochmuth heisset. Gleichergestalt ist Schande, eine niedrige Meynung, die andere von uns hegen; eine dergleichen niedrige Meynung aber, die man von sich selber heget, und in den unrühmlichen Eigenschaften, darauf sich solche Meynung gründet, oder aus Liederlichkeit oder Kleinmuth beharret, ist eine Niederträchtigkeit des Gemüths. Inzwischen wenn dasjenige im Gegentheil, was man von sich selber redet, in Betrachtung der Ehre und Schande was indifferentes ist; oder auch wohl auf Erfordern der Nothwendigkeit und anderer Umstände, man von seinen guten, oder nicht guten Thaten zu reden vor nöthig erachtet, als daß in Ansehung solcher Umstände kein Eigenlob, oder Tadel daher vermuthet werden kann; da mag man wohl, so weit es die Noth, oder Connexion des Discourses erfordert, mit gehöriger Bescheidenheit von sich selber reden. Von der letzten Art hat der Apostel Paulus in dem eilften Kapitel des andern Sendschreiben an die Korinthier eine sehr schöne Probe gegeben, daß Erasmus in Röm. 15. v. 19. gar recht schreibet: Paulus fuit vir et modestissime magniloquus et magnifice modestus, in Christo superbus, in se humilis. Es wäre ferner nicht klug, von Leuten, die zugegen sind, zu reden. Denn einen Menschen in seiner Gegenwart ausdrücklich loben, ist so viel als ihn nöthigen, seine Meynung, die er von sich selber heget, zu erkennen zu geben, welches kein kluger Mensch gerne thut, indem wenn er dem ihm beygelegten Lobe beypflichten wolte, solches einen Hochmuth anzeigen würde, und wenn er sich demselben widersetzen wolte, solches einer heuchlerischen Demuth ähnlich sehen möchte. Dahero im Gegentheil ein Lob, das einem Menschen zwar in seiner Gegenwart, jedoch aber indirecte und durch eine gute Folgerung gegeben wird, weit mehr Annehmlichkeit hat, indem er allda der Nothwendigkeit, sich darauf mit etwas heraus zu lassen, leichter überhoben seyn kann. Gleiche Bewandniß hat es mit dem Tadel eines Menschen in seiner Gegenwart. Denn andern, die zugegen sind, ist solcher Tadel mehrentheils verdrieslich, weil sie dadurch veranlasset werden, ihre Meynung von dem, der zugegen ist, ebenfalls kund zu geben: und demjenigen selbst, zu dessen Tadel etwas in seiner Gegenwart gesprochen wird, kann solches nicht anders, als höchst verdrießlich fallen. Denn, solchem Tadel geruhiglich beyzupflichten, wäre eine Niederträchtigkeit, und sich demselben zu widersetzen, ist an sich selbst eine verdrießliche Arbeit, zumal wenn solche Widersetzung ein Lob seiner selber in sich halten würde, wie solches mehrentheils geschiehet: zu geschweigen der empfindlichen Unhöflichkeit, die derjenige, der den andern in seiner Gegenwart tadelt, dadurch begehet, s. Müllers Anmerkung über Gracians Orac. Max. 117. p. 114. Es wäre nicht klug, wenn einer in einer Gesellschaft von Sachen reden und raisoniren wolte, die er nicht verstünde, indem er dadurch seine Blöße und ungereimte Affecten zu erkennen geben würde: und was andere Arten mehr sind, worinnen man in Ansehung dieser Materie eines Discourses wider die Klugheit handelt. Es ist aber nicht genug, daß man sich in Erwählung einer Materie klug verhalte; sondern es erfordert auch die Klugheit die Bedachtsamkeit im Reden, daß ein Mensch, ehe er etwas redet, zuvor die Folgerungen erwäge, so die Gedanken, die er durch das Reden andern erwecken würde, nach sich ziehen mochten. Denn hiedurch haben wir diesen Nutzen, daß unsere Absichten und Thaten desto ungehinderter von statten gehen mögen; daß wir unsere Affecten und Schwachheiten entweder überhaupt, oder in Ansehung einer und der andern Sache insonderheit, sowohl Freunden, als Feinden, nicht so leicht verrathen mögen, und daß das Gute, so wir thun, desto ansehnlicher in die Augen fallen möge, s. Müller cap. 1. Max. 160. pag. 541. Die Klugheit bey der Rede selbst kommt vornemlich auf einen klugen und geschickten Vortrag an, da man in Ansehung der Weitläuftigkeit nicht immer, wie ein Lehrmeister nur allein reden und seine Weisheit sehen lassen muß, sondern vielmehr dem andern, der auch wohl von so vielen Einfällen nicht ist, immerfort zu gleichmäßigen Gedanken Anlaß zu geben wisse, damit also die Unterredung von beyden Theilen immer munter und lebhaft fortgeführet, und folglich Zeit währender Conversation den Leuten nicht Zeit und Weile lang währen möge. In Ansehung der innern Beschaffenheit des Vortrags ist nöthig, daß man erstlich wohl rede, das ist, daß man seine Nevenideen, mit welchen man seine Hauptideen vorzutragen Willens ist, wohl und accurat ausdrücke, und daß man

man zum andern manierlich rede, das ist, daß man diejenige Regeln des Wohlstandes wohl beobachte, welche die Gewohnheit geschickter Leute eingeführet, um jegliche Art der Gedanken, die man vorträgt, auf eine angenehme Art zum Vergnügen des andern vorzutragen. Wolte sich jemand z. E. in Gesellschaft ingenieuser Reden bedienen, es wäre aber darinnen nichts sinnreiches, lebhaftes, und sonst unanständige Possen enthalten, wie man in den gemeinen Scherzreden öfters wahrnimmt, so würde er bey Vernünftigen schlechten Vortheil gewinnen. Wolte jemand scharfsinnige Discourse führen, so wäre es ein schulfüchsischer Fehler, wenn man die Lehrmeister seine Sätze und Demonstrationen aus der Logik, oder Moral herbeten wolte. Denn Regeln in Thesi hören und lernen wollen, ist ein Werk, das gar nicht hauptsächlich in politische Conversationen; sondern in die Auditoria gehöret, und was andere Regeln mehr sind, die man aus der Erfahrung in Praxi bemerken kann. Man lese Thomasius im Entw. der politischen Klugheit cap. 5. Rohr in der Klugheit zu leben cap. 20. Heumann in pol. Phil. cap. 2. §. 19. sqq.

Das andere Stück der Praxis in Ansehung der Rede ist, wie wir uns bey der Rede eines andern verhalten müssen? wobey diese Stücke in Betrachtung zu ziehen: wie wir uns bey Anhörung anderer Reden klüglich aufführen; wie wir eines andern Rede klüglich nützen, und wie wir eines andern Rede geschickt auslegen und erklären sollen? Was das erstere anlangt, wie wir uns bey Anhörung anderer Reden klüglich aufzuführen? so muß hierinnen unser Verhalten überhaupt nach den Regeln der Wohlanständigkeit eingerichtet werden, welche durch die Gewohnheit vernünftiger, kluger und geschickter Leute eingeführet worden. So wäre es was unanständiges, wo jemand was discouriret, und man wolte was anders thun, z. E. in einem Buch lesen, von seinem Sitz aufstehen, in der Stube herum gehen, sich ans Fenster legen. Es wäre was unanständiges, wenn man dem andern in die Rede fallen wolte, es geschehe nun zu was Ende es wolle. Denn hat man was zu erinnern, so kann dieses geschehen, wenn er ausgeredet hat. Es ist aber auch noch eine besondere Klugheit in Anhörung anderer Reden, was die verschiedenen Arten derselben anlangt, nöthig, z. E. bey unangenehmen und verdrießlichen Reden, dabey sich einer klug aufführet, wenn er sich ein wenig einfältig stellet, als wenn ers nicht verstehe, und also über das verdrießliche nur oben hingehet. Gleichwie derjenige, der einem was unangenehmes sagen muß, klug handelt, wenn er dabey die Sprache ein wenig ändert, das ist, das unangenehme nicht so trocken heraus saget, sondern etwa nur in generalibus bleibet, oder es sonst auf eine sinnreiche Art mit angenehmen Nebenideen zu bemänteln suchet. Fallen kurze und sinnreiche Reden in einer Gesellschaft für, und zwar erstlich solche, wodurch man die Gemüther auszulocken gedenket, so will die Klugheit, daß man sich bald in selbige zu finden wisse, das ist, die Absicht, die der andere darunter führet, bald kennen lerne. Denn wenn man die Absicht einer solchen Rede bald gewahr wird, so wird man sich desto leichter hüten können, seinen Affect sich verleiten zu lassen, daß man sich zu seinem Schaden darauf mit etwas heraus lassen solte. Wird ein Mensch unvermuthet und in seiner Gegenwart in Conversation mit einer höhnischen Rede aufgezogen, so muß er so viel Erkenntniß seiner selbst haben, daß er wisse, ob er so viel Hurtigkeit des Ingenii besitze, daß er fähig sey, einem mocquanten Gegenpart mit gleicher Münze zu bezahlen. Denn ein solcher handelt nicht übel, und kommt am besten aus der Sache, wenn er das Gelächter, so sein Gegenpart über ihn zu erwecken gedachte, solchergestalt auf seine eigne Person zurück wendet, als welches um so viel leichter geschehen kann, da allezeit eine sinnreiche Antwort auf eine Mocquerie mehr Grace, als die Mocquerie selbst hat.

Ist aber ein Mensch mit dergleichen Hurtigkeit des Ingenii nicht begabet, so erfordert die Klugheit, daß er sich mit einem solchen ingenieusen Mocqueur gar nicht einlasse, auch nicht bloß gebe, als ob ihn die Mocquerie afficire; sondern die Beantwortung derselben mit einer indifferenten Art unterlasse; in seinem Thun aber, dafern dieses vernünftig ist, mit guter Gelegenheit fortfahre. Kommen Lobreden aufs Tapet, so muß man den Discours auf eine andre Materie zu bringen suchen. Der andere Punkt, wie wir eines andern Rede klüglich nutzen sollen, ist insonderheit um deswillen ein sehr nützliches Stück der Klugheit in Ansehung der Rede, weil man immer in Conversation diejenigen Dinge, an denen uns am meisten gelegen ist, nur halb zu sagen pflegt, und dieses geschieht zuweilen mit Intention, zuweilen auch wider die Intention derer, die da reden. Was das erstere anlanget, so haben oft diejenigen, die uns entweder aus Wohlwollen, oder aus Kützel, uns zu insultiren, etwas sagen wollen, ihre Ursachen, weswegen sie mit ihren Gedanken nicht recht gegen uns heraus wollen. Denn es kann zuweilen eine allzu freye Entdeckung derselben gefährlich seyn; bisweilen wollen uns gute Freunde in Gegenwart anderer ein

ein Ding verdeckt zu verstehen geben; zuweilen pflegen die Leute aus guter, oder böser Meynung ihr Mißfallen, oder Wohlgefallen über etwas wohl mit einem einzigen nachdenklichen Wort sich merken zu lassen; oder unser Versehen, oder bevorstehendes Unglück verdeckter Weise anzuzeigen oder vorzurücken, u. s. f. Was aber das andere betrift, so sind wohl wenig Leute so gar Herren über ihre Affecten, daß sie sich nicht zuweilen auch wider ihre Intention aus Nachläßigkeit, oder aus Hitze, ihrer Affecten durch ein und andere nachdenkliche Rede, daraus man das, was sie im Sinn haben, schliessen kann, bloß geben sollten, wenn nur der andere so viele Aufmerksamkeit und Verstand hat, dasjenige, was dißfalls in ihren Reden heimlich verborgen steckt, zu begreifen. Der Nutzen nun, den man aus solchen Reden ziehet, muß darinnen bestehen, daß man vermöge der Aufmerksamkeit und Scharfsinnigkeit des Verstands die Absicht des, der da redet, begreift, und sich darnach zu richten weiß. Hierinnen wird man sich gar bald helfen können, wenn man nur auf die unterschiedene Arten, verdeckt zu reden Achtung giebt, davon dreyerley Hauptgattungen anzumerken: zuweilen bedient sich ein Mensch einer nachdenklichen Expreßion, welche vermöge ihrer Nebenideen, oder auch nur der Mine, oder des Tons der Stimme, damit sie vorgebracht wird, einem klugen Aufmerker die verborgenen Gedanken dessen, der da redet, verräth. Zuweilen läßt sich ein Mensch mit etwas heraus, das zwar dasjenige nicht selbst ist, das man gern erfahren wollte, aber daraus man doch solches durch eine gute Folgerung ziehen kann; und zuweilen fällt ein Mensch in seinen Discoursen etwas nachdenklich von einer Sache auf die andere, da ein guter Aufmerker auf die Connexion der Gedanken dessen, der da redet, manche Gedanken, die er nicht mit saget, nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit, vermuthen kann, s. Müllers Anm. über Grac. Orac. Max. 25. n. 1. p. 163. Endlich folget auch, wie wir eines andern Rede geschickt auslegen und erklären sollen: wohin die Auslegungskunst zielet, davon wir oben gehandelt.

Redlichkeit,

Ist diejenige Eigenschaft des menschlichen Gemüths, da man in seinen Reden und Thaten so mit dem andern umgehet, wie man es in seinem Herzen meynet, welches auch Aufrichtigkeit genennet wird, davon wir schon oben gehandelt haben.

Reduction des Syllogismi,

Syllogistische Stellungsverwandelung ist bey den Aristotelicis ein Mittel, dadurch sie die unvollkommene Syllogismos in die vollkommene verwandeln; oder die Syllogismos aus der andern und dritten Figur um grösserer Deutlichkeit willen in die erste versetzen. Sie sey entweder directa; oder indirecta: jene geschähe gerade zu, theils durch die Versetzung der Propositionen, daß die minor an die Stelle der maioris, und die maior an die Stelle der minoris komme; theils durch die Verwandelung des Subiecti ins Prädicatum, und des Prädicati ins Subiectum, so daß die erstere Conclusion entweder unverändert bleibe; oder in Ansehung des Subiecti und Prädicati verwandelt werde.

Wie diese Reduction geschehen müsse, solches hat man an den Consonanten gewiesen, welche sich zu Anfang und in der Mitten derjenigen Wörter, daran man die Modos der Syllogismorum nach den unterschiedenen Figuren bemerket, z. E. Camestres, Festino, Bocardo, befinden. Der Anfangsconsonantium sind vier: B. C. D. F. und sollen zeigen, zu welcher Art der ersten Figur die Syllogismi der andern und dritten Figur zu bringen sind, wobey es auf die Gleichheit dieser Anfangsconsonantium ankomme, welche die Modi der andern und dritten Figur mit den Modis der ersten Figur gemein hätten, daß nämlich Cesare und Camestres zu Celarent; Festino und Felapton zu Ferio; Disamis und Datisi zu Darii zu bringen wären. Der Mittelconsonantium sind ebenfalls vier: S. P. M. C. und sollen weisen, ob die Reduction eine Verwandelung, oder durch eine Versetzung; oder durch eine Folgerung eines ungereimten und sich widersprechenden Schlusses (reductione per absurdum) geschehen müsse, davon man in den gemeinen Aristotelischen Büchern folgende Verse findet:

S. vult simpliciter verti, P. vero per acci.
M. vult transponi, C. vero per impossibile duci.

das ist, in welchem Modo der Buchstabe S. fürkomme, da geschähe conuersio simplex, daß nämlich das Subiectum und Prädicatum schlechterdings unter einander verwechselt werde; wo aber der Buchstabe P. stehe, da geschähe conuersio per accidens, wenn der conuertirte Satz nicht bey seiner Quantität bleibe; wo sich der Buchstab M. befinde, da müßte der Satz versetzet werden, daß die minor an die Stelle der maioris, und die maior an die Stelle der minoris komme; und wo man endlich den Buchstaben C. antrafe, wie in Bocardo und Baroco, so sey dieses ein Zeichen einer reductionis per impossibile, wie sie es nennen. Diese Art der syllogistischen Reduction nennen einige modum vulgarem, die gemeine Art, welcher sie

sie den modum minus vulgarem, oder die besondere Art vorziehen, die auf folgende zwey Regeln ankommt: in der andern Figur soll nur der erste Satz; in der dritten aber der andere, oder minor verwandelt werden: ist der Satz, welcher zu verwandeln, allgemein bejahend, so wird derselbige in der andern Figur per contrapositionem; in der dritten Figur aber per accidens convertiret, davon die lateinischen Verse also lauten:

altera maiorem vertit, postrema minorem:
altera per contra: vertit, postrema per acci.

Wäre auf solche Weise z. E. in der andern Figur der Syllogismus dieser:

CE kein Vogel ist vierfüßig,
sA alle Füchse sind vierfüßig, E.
rE kein Fuchs ist ein Vogel,

so wird der erste Satz nur verwandelt:

CE kein vierfüßig Thier ist ein Vogel.
lA alle Füchse sind vierfüßig. E.
rEnt kein Fuchs ist ein Vogel.

oder sagte man:

CA alle Vögel sind zweyfüßig,
mEs kein Fuchs ist zweyfüßig. E.
trEs kein Fuchs ist ein Vogel.

so wird der erste Satz per contraposionem verwandelt, daß es heißt:

CE was nicht zweyfüßig ist, ist kein Vogel.
lA kein Fuchs ist zweyfüßig. E.
rEnt kein Fuchs ist ein Vogel;

Da denn der mittlere Satz in diesem Syllogismo vor bejahend gehalten wird; oder man sagte:

FEs kein Vogel ist vierfüßig.
rI Einige Thiere sind vierfüßig. E.
nO Einige Thiere sind keine Vögel;

und verwandelt wieder die maiorem auf folgende Weise:

FE kein vierfüßig Thier ist ein Vogel,
rI Einige Thiere sind verfüßig. E.
O Einige Thiere sind keine Vögel;

und wenn es endlich in dem letzten modo der andern Figur heißt:

BA alle Vögel sind zweyfüßig,
rO Einige Thiere sind nicht zweyfüßig, E.
cO Einige Thiere sind keine Vögel;

so verwandelt man die maiorem per contrapositionem:

FE was nicht zweyfüßig ist, ist kein Vogel,
rI Einige Thiere sind nicht zweyfüßig. E.
O Einige Thiere sind keine Vögel,

wo die minor wiederum vor bejahend genommen wird. Wie die Syllogismi der dritten Figur auf die erste zu reduciren sind, weisen nun folgende Exempel, als:

DA alle Vögel sind zweyfüßig,
rA alle Vögel sind Thiere. E.
ptI Einige Thiere sind zweyfüßig;

worinnen die minor per accidens auf folgende Art convertiret werden mus:

DA alle Vögel sind zweyfüßig,
rI Einige Thiere sind Vögel. E.
I Einige Thiere sind zweyfüßig;

oder nimmt man einen andern Modum und sagt:

FE kein Vogel ist vierfüßig,
lAp alle Vögel sind Thiere. E.
tOn Einige Thiere sind nicht vierfüßig,

so wird auf gleiche Weise minor per accidens verwandelt:

FE kein Vogel ist vierfüßig,
rI Einige Thiere sind Vögel. E.
O Einige Thiere sind nicht vierfüßig;

sagt man aber:

DA alle Vögel sind zweyfüßig,
tI Einige Vögel sind schwarz. E.
sI Etwas schwarzes ist zweyfüßig;

so convertiret man minorem also:

DA alle Vögel sind zweyfüßig,
rI Einige schwarze Dinge sind Vögel. E.
I Einige schwarze Dinge sind zweyfüßig;

und wenn es heißt:

FE kein Vogel ist vierfüßig,
rI Einige Vögel sind schwarz. E.
sOn Einige schwarze Dinge sind nicht vierfüßig,

so ist die Conversio hievon diese:

FE kein Vogel ist vierfüßig,
rI Einige schwarze Dinge sind Vögel. E.
O. Einige schwarze Dinge sind nicht vierfüßig.

Hier sind nun die Modi Disamis und Bocardo in der dritten Figur außen gelassen worden, indem einige in den Gedanken stehen, daß sie durch die reductionem directam nicht zu der ersten Figur zu bringen wären; sondern es müßte dieses indirecte oder oblique, da auch die Conclusio convertiret wird, geschehen, und die ersteren Sätze, die major und minor wären noch zu versetzen, daß man nämlich die minorem an die Stelle der majoris setze, und die majorem nebst der Conclusion convertire, z. E.

DI Einige Vögel sind schwarz,
sA alle Vögel sind Thiere. E.
mIs Einige Thiere sind schwarz:
DA Alle Vögel sind Thiere,
rI Einige schwarze Sachen sind Vögel. E.
I Einige schwarze Sachen sind Thiere.

Doch rechnen dieses andere noch zu der reductione directa, wie wir auch oben in ihrer Beschreibung einiger maßen bemerket haben.

Die reductio indirecta, welche auch reductio per impossibile, deductio ad incommodum,

modum, ad absurdum, reductio obliqua genennet wird, ist diejenige, da der, so die Gültigkeit eines unvollkommenen Schlusses geleugnet; so weit gebracht wird, daß er etwas unmögliches, oder ungereimtes zugeben muß. Denn indem er den wahren Schluß eines Syllogismi leugnet, und einer von den erstern Sätzen, oder praemissis offenbahr wahr ist, die er zum wenigsten selbsten zugegeben, so ziehet man daraus einen sich selbst widersprechenden, oder dem zuvor zugegebenen Satz entgegen stehenden Schluß heraus, z. E. wenn man sage.

BA aller Betrug ist verboten:
cO Einige Kaufmannschaft ist nicht verboten. E.
cO Einige Kaufmannschaft ist kein Betrug.

und es leugnete jemand die Folgerung dieses Schlusses, so wird darinnen das Antecedens als wahr zugegeben; das Consequens aber als falsch verworfen. Ist nun der Schluß falsch, so muß derjenige, der diesem schnurstracks zuwider ist, wahr seyn: alle Kaufmannschaft ist ein Betrug; und wenn man diesen mit den erstern Satz, den man als wahr zugegeben, verknüpfet, so kömmt folgender Syllogismus und zwar in Barbara heraus:

aller Betrug ist verboten,
alle Kaufmannschaft ist Betrug. E.
alle Kaufmannschaft ist verboten;

da denn der Satz: alle Kaufmannschaft ist verboten; und dieser: einige Kaufmannschaft ist nicht verboten; den man zuvor in den praemissis des erstern Syllogismi zugegeben, einander widersprechen. Hieher werden insgemein die Modi Baroco und Bocardo gerechnet, daß man sich dabey dieser Reduction bedienen müsse; doch ziehen andere den Modum Baroco auch zu der reductione directa. Von dieser scholastischen Lehre, die nicht viel auf sich hat, kann man mit mehrern Jac. Thomasii erot. log. c. 43. Scheiblers opus logic. pag. 4. cap. 11. Keckermann in system. log. maior. lib. 3. tr. 1. ſ. 1. c. 7. Bechmann in institut. log. l. 3. c. 6. Chauvin in lexic. philos. p. 558. ed. 2. nachsehen. Herr Titius hat in art. cogit. c. 10. §. 39. sqq. hiebey unterschiedenes erinnert, und will eine andere Art der Reduction zeigen; die aber auch keinen sonderlichen Nutzen bey sich hat. [Die Neuern wissen ohne alle Umwege einen Schluß zur ersten Figur zu reduciren; siehe Daries via ad veritatem.]

Reduplicative,

Wird dem specificative entgegen gesetzet, welche Wörter man von solcher Beschaffenheit der Sätze brauchet, da das Prädicatum dem Subjecto entweder nothwendig, oder zufälliger Weise zukommt. Ist es nothwendig, so sagen sie, daß das Objectum reduplicative zu erklären, und durch das Wörtgen quatenus zu wiederholen sey, z. E. der König in Schweden hat in Upsal zu befehlen, da könne man sagen: der König in Schweden, als König in Schweden hat in Upsal zu befehlen. Wäre es zufällig, so sey es nur eine Beschreibung, und gleichsam eine Specification des Subjecti, z. E. der Studente ist ein Mahler. Hier sey das Subjectum nicht zu wiederholen: der Studente, eben weil er ein Studente ist, wird vor einen Mahler gehalten; sondern es sey nur eine solche Beschreibung, daß die Person, die sich unter den Studenten befinde, auch etwas in der Mahlerey gethan habe.

Reflexion,

Kann in physischen und logischen Verstand genommen werden. Nach jenem bedeutet es eine Bewegung, sonderlich des Lichts, wenn dasselbige an einen Körper stößet; aber davon wieder zurück gehet. [Vergleiche den Artikel: Licht.] Im logischen Sinn ist die Reflexion eine Wirkung der Seele, und zwar des Verstands, wenn derselbige, nachdem er die Ideen bekommen, zu denselbigen gleichsam zurück gehet, solche von neuen betrachtet und sich also deren dadurch bewußt wird. Wollte man nach diesem Verstande das Wort etwas weitläuftiger nehmen, so könnte man darunter auch fassen, was man Ueberlegung nennet, davon wir an gehörigem Ort gehandelt haben. Zu Wittenberg ist 1727. Kami dissertatio de reflexione ex philosophia rationali herausgekommen. [Die Neuern sagen, wenn man seine Aufmerksamkeit nach und nach auf die Merkmaale einer Sache richtet, so reflectirt man über die Sache.]

Reformationsrecht,

Ist ein Stück der Majestät, oder der höchsten Gewalt eines Fürsten über die Kirche, davon wir oben in dem Artikel vom Kirchenregiment überhaupt gehandelt haben. Wenn ein Fürst siehet, daß der Zustand der Kirche verdorben, daß entweder Irrthümer in der Lehre einschleichen; oder ärgerliches Leben überhand nehme, so erfordert die Nothdurft, auch die Wohlfahrt des Staats und der Kirche, daß man diesem Uebel bey Zeiten abhelfe. Hat der Fürst auf gebührende Art vor die Religion zu sorgen, so kommt ihm auch dieses Recht zu, bey dessen Gebrauch man keinen Gewissenszwang ausüben, noch unter dem Prätext einer Reformation diejenigen verfolgen, oder verjagen darf, die in einigen Lehren von der herrschenden Religion abgehen; gleichwohl

wohl aber entweder aus natürlicher Billigkeit; oder wegen gewisser Verträge; oder aus andern Ursachen sollten geduldet werden. Die Scribenten, die oben in dem Artikel von dem Kirchenregiment fürkommen, gehören auch hieher. [**Gottl. Wernsdorf** de potestate principis circa symbola ciuium in religione ab eo dissentientium. Viteb. 1711. 4.]

Regalien,

Heißen bey der Lehre von der Majestät in der Politic, oder nach einiger Lehrart in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit die Rechte der Majestät, wovon oben gehandelt worden. In engern Verstand verstehet man dadurch die Rechte, welche ein Regent über gewisse Güter der Republik hat, als das Recht alle wüste Oerter im Lande einzunehmen und bauen zu lassen; das Bergwerksregal; der Forstbann; der Wildbann, das Recht der Fischereyen und anderer Wassernutzungen, Flößgerechtigkeit u. d. gl. Der Name mag daher kommen seyn, weil solche Rechte bey königlichen Personen am herlichsten erkennet werden. [Die Schriftsteller von Regalien sind vielerley. Es gehören hieher **Matthias Portius** de natura iurium majestaticorum et regalium, Ienae 1614. 4. **L'evesque de Pamiez** Traité de la regale. à Paris 1682. 4. **Sam. Stryck** pogr. de regalibus, quae fisci vulgo dicuntur compendia. Viteb. 1691. 4. **Joh. Henr. Fitz** excepta controuersiarum illustrium de regalibus. Argent. 1709. 4. **Matthias Polerius** de intricatissima regalium materia. Francof. ad Viadr. 1712. 4. Auch haben von Regalien in lateinischer Sprache geschrieben: **Joh. Theod. Scheffer** in einer Dissert. Tübing. 1749. **Jo. Ad. Ickstatt** in diss. Herbip. 1739. **Mich. Henr. Gribner** in diss. Vit. 1712. **Huldericus Eyben.** Helmst. 1671. **Christ. Besold** diss. Ingolst. 1637. **Rud. W. Krauße** diss. Ienae 1645. **Georg Obrecht** Argent. 1636. **Horatius Montanus** Neap. 1634. fol. **Sigism. Finkelthaus.** diss. Lips. 1615. **Virgil. Pinziger.** Ien. 1613. **Regner. Sixtinus** Mühlh. 1602. **Nic. Reusner** diss. Ien. 1592. Auch gehöret hieher **Matth. de la Roque** Nouveau Traité de la Royale. Roterad. 1685. 12. **Ern. Sam. Cyprian** diss. de iure regio ad Hug. Grot. de iure B. et P. L. IV. Helmst. 1699. **Jo. Joach. Schöpfer** de iure principis circa adespota. Rostoch. 1705. **Carl Friedr. Pauli** de iure principis circa res nullius. Hal. 1747. **Barth. Leon. Schwendendörfer** diss. de acquisitione regalium Lips. 1686. Vergleiche auch den Artikel: **Majestätsrechte.**]

Regel,

Heißt ein Satz, welcher weiset, wie man ein gewisses Unternehmen anzufangen habe. Sie ist entweder eine Wirkung des Verstandes, und besteht aus abstracten Ideen, dazu einem entweder die Erfahrung; oder die Natur der Sache Anlaß gegeben, wie in mechanischen und künstlichen Sachen geschieht; oder ein Ausspruch eines andern, der zu befehlen hat, wie die moralischen Regeln beschaffen sind und zeigen, was ein Mensch thun, oder lassen soll.

Regen,

Wir haben hier auf drey Stücke zu sehen: auf die Beschaffenheit des Regens, auf die verschiedene Art des Regens, und auf die Anzeigen eines bevorstehenden Regens.

Die Beschaffenheit des Regens betreffend, so bestehet derselbige in Wasser, welches tropfenweis durch die Luft nach einander herunter fällt, indem der Himmel mit Wolken umzogen ist. Bey dieser Beschreibung hat man sowohl auf die Materie des Regens, als auf die Art, wie er entstehet, zu sehen. Die Materie sind die Dünste, die von der Erde in die Höhe gestiegen, woraus Wolken werden, wenn sich selbige zusammen ziehen; man weiß aber, daß der Regen aus den Wolken kommt, indem wenn es regnet, allezeit Wolken vorhanden, und wenn sich die Wolken verziehen, so hört es auf zu regnen. Die Art, wie der Regen entstehet, muß sonderlich aus der Beschaffenheit der Dünste und der Luft hergeleitet werden, wiewohl es nicht allezeit auf einerley Weise zu geschehen pfleget, [Siehe den Artikel: Dampf.] Denn zuweilen wird die Luft leichter, und die Dünste, die schwerer sind, fallen also herunter; indem sie aber herunter fallen, und noch andere antreffen, mit denen sie sich vereinigen, so verwandeln sie sich in Tröpflein, die, nachdem noch mehrere dazu kommen, verstärket und schwerer werden können. Bisweilen aber liegt die Ursach nicht so wohl an der Luft, als vielmehr nur an den Dünsten, welche die Wolken in sich fassen. Denn es regnet auch zu solcher Zeit, da die Luft nicht leichter ist als sonst, und zwar so, daß nicht allein große Tropfen; sondern auch sehr schnelle hinter einander herunter fallen. Bey solchem Fall liegt die Ursach theils in der Menge der Dünste, theils darinnen, daß sie dick und wässerig sind. Solche Dünste gefrieren in der obern Luft und wenn ein warmer Wind in solche Wolke bläset, so thauen sie auf, und fallen in Tropfen zusammen herunter.

Wir

Wir müssen auch auf die verschiedene Arten des Regens sehen. Man theilet ihn in einen natürlichen und unnatürlichen: jener habe seine natürlichen Ursachen, und sey wieder von verschiedener Gattung. Denn bald habe man einen Platzregen, wenn derselbe in grosse Tropfen herab fällt, welches oft unversehens geschiehet, indem entweder die Luft sehr leicht ist, oder die Wolken sehr wässerig und schwer sind; bald einen Staubregen, wenn die Wolken zwar wässerig sind, indem aber die Kälte die Luft dicke gemacht, so können sie nicht so geschwind herunter fallen; bald einen Wolkenbruch, wenn eine wässerige Wolke auf einmal herunter fällt, indem entweder sich der Wind, der sie erhalten, geleget, oder die Luft unter ihr auf einmal dünne wird. Unnatürliche Regen nennet man, wenn ungewöhnliche Dinge, wie ein Regen, oder mit demselben, herab fallen. Man theilet solche Dinge in harte, weiche und flüssige. Zu jener Gattung gehören Steine und Eisen; zu den weichen rechnet man die Frösche, welche mit dem Regen auf die Menschen und auf die Kleider gefallen wären; und zu den flüssigen das Blut, auch die Milch. Man lese Valent. Alberti dissert. de pluuia prodigiosa, und Joh. Christ. Bechmanns dissert. de prodigiis sanguinis. Solche Dinge bestehen vielmals in der Einbildung, und es fehlt an hinlänglichen Zeugnissen. Es kann seyn, daß ein Geschichtschreiber vom Hagel reden wollen, und hat sie Steine geheissen, welches sich andere eingebildet, als hätte es wirklich Steine geregnet. Man wollte denn sagen, daß die Dünste in der Luft zu steinernen Körpern erhärtet worden. Mit dem Eisen gehts gar nicht an. Man siehet auch keinen Grund, wo die Frösche herkommen sollten. Haben die Tropfen bey dem Regen etwa röthlich, oder weißlich ausgesehen, so hat man Blut und Milch daraus gemacht. [Siehe den Artikel Blutregen und Wasserhose. Man redet auch von feurigen Regen, welcher sich ganz natürlich erklären läßt. Wenn nämlich der Regen bey Donnerwetter Funken spüren läßt, zu der Zeit, da er den Dächern und andern unelectrischen Körpern nahe kommt. Es ist alsdenn der Regen electrisch, und muß durch das Annähern gegen andere unelectrische Körper ein Licht und Funken erregen, wenn sonst nur seine Electricität stark genug ist. Daher scheint es unter solchen Umständen, als ob es Feuer regnete. Diese Erscheinung wird freylich nicht bey allen Donnerwettern bemerkt, davon kann aber die Ursache diese seyn, weil nicht bey jedem Donnerwetter der gehörige Grad der Dunkelheit vorhanden ist, und auch die Tropfen nicht immer den gehörigen Grad der Electricität haben, nicht weniger kann die Erscheinung oft wegen ihres zu grossen Abstandes von unsern Augen uns unbemerkbar bleiben. Es fehlet auch nicht an Beyspielen vom Schwefelregen. Nur muß man nicht glauben, als ob es wirklich Schwefel geregnet habe, wenn gleich aus der Luft oft schweflichte Dinge zu uns kommen. Es wird dieser Regen vor gefärbte Saamen der Gewächse und vor zarte Erde gehalten, welche der Wind mehrentheils von entfernten Gegenden herbey bringt, und die sich mit den fallenden Regentropfen vermischen. Ein solcher Regen fiel 1761. den 19. April in Bourdeaux, zwey Messerrücken hoch. Bey der genauen Untersuchung fand man, daß es der Staub von den Blüthen der Fichtenbäume war, den der Wind von dem in der Nähe befindlichen Walde herbeygeführet hatte. Vor einigen Jahren trug sich in Weimar am Michaelistage eine ähnliche Begebenheit zu. Inzwischen glauben verschiedene Physici, es sey eben nicht unmöglich, daß wirkliche Schwefelregen erfolgen könnten. Denn wir wissen, daß bey Donnerwettern schweflichte Dünste in der Luft sind, also können sie sich auch mit dem Regen vermischen, und mit selbigen herunter fallen. Ja, man braucht nur den Regen bey starkem Donnerwetter aufzufangen, doch so, daß er frey in das Gefäße kommen kann, ohne vorher andere Körper und Dächer zu berühren, so wird nach einer Stunde auf der Oberfläche eine Haut erscheinen, welche nach allen Farben spielt, schöpfet man solche ab, trocknet sie, und wirft sie ins Feuer, so hat man alle Kennzeichen eines Schwefels. Da ferner die Luft allerley Arten von Körpern in sich enthält, so wird sie auch Insekten und deren Eyer in sich fassen können. Kommen solche mit dem Regen herunter, und werden von den Sonnenstralen ausgebrütet, so ists kein Wunder, daß in derselben Gegend viele wimmelnde Insekten wahrgenommen werden, wie man denn aus der Erfahrung weiß, daß oft nach einem Regen eine Menge Raupen sind wahrgenommen worden, und dies könnte man einen Raupenregen nennen. Der Regen, der im Augustmonate in Philadelphia fällt, bringt auch sehr gewöhnlich kleine Thierchen mit herunter, und wenn solche sich an die Haut der Menschen setzen, und nicht abgewischt werden, so benagen sie solche, und verursachen ein Jucken; auf den wollenen Kleidern aber ahmen sie die Verrichtungen der Motten nach. Vielleicht ließe sich hieraus auch die Wirkung des Mehlthaues und Honigthaues erklären. Siehe diese Artikel. Von den Insekten in Regentropfen kann das Hamb. Mag. 2 B. S. 255. gelesen werden. Siehe Musschenbrök introd. in philosophiam naturalem T. II. p. 593.

p. 599 - 1010. wo eine sehr vollständige Abhandlung vom Regen, die lesenswürdig ist, vorkommt.]

Vor die Anzeige eines bevorstehenden Regens hält man, wenn die Sonne des Morgens bleich aufgehet, oder am Tage heiß sticht; wenn bleichrothe Wolken des Morgens zu sehen sind; wenn das Rindvieh in die Höhe sähe, die Bremen, Fliegen und ander Ungezieser, stark stechen, die Fische hoch und an der Fläche des Wassers schwämmen; die Schwalben niedrig an der Erden, die Gänse, Kraniche und Reiher hoch flögen, die Enten im Wasser und die Hüner im Sande sich badeten, die Pfauen schrien; die Hähne zu ungewöhnlicher Zeit kräheten, die Frösche des Morgens quackten, die Kröten und Regenwürmer aus der Erde kröchen, die Bienen sich in den Stock zögen, wenn die Mauren in den Häusern schwitzten, der Ruß aus dem Schorsteine niederfalle, das Salz feucht werde u. s. w. Des Perry observations physiques sur l'evaporation des eaux et la matiere des nuages, de la neige, de la pluye &c. sind in den memoires de Trevoux 1717. mai. pag. 747. zu lesen.

Regenbogen,

Ein scheinendes Luftzeichen, so sich als ein mannichfarbener runder Bogen unsern Augen darstellet. Es zeiget sich derselbige entweder gleich vor, oder gleich nach dem Regen, wenn die Sonne scheinet, und wir stehen zwischen der Sonne und den Regenwolken. Wenn wir ihn sehen, so kommt er uns vor, als wenn er in den Wolken stünde, welches sich aber in der That nicht so verhält, indem er vielmehr in dem Regen, der herunter fällt, anzutreffen, so man auch wahrnehmen kann. Denn wenn man in freyem ist, so kann man sehen, wie der Regenbogen auf dem Erdboden aufstehet, und erblicket andere darauf sich befindliche Sachen, als Bäume, Berge, Häuser dahinter. Kepler hat zuerst entdeckt, daß er in den Regentropfen, und nicht in einer dunklen Wolke entstehe, davon aus seinen epistolis die Stellen Wolff in den Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 291. angeführet hat. Die Erklärung der Art und Weise, wie er entstehet, gehöret eigentlich in die Optic, daß nämlich alles daher komme, daß die Sonnenstralen reflectiret und gebrochen werden. Der angeführte Kepler hat schon gezeiget, daß die Sonnenstralen im Eingange in den Tropfen gebrochen, in der hintern hohlen Fläche reflectiret, und im Ausgange noch einmal gebrochen werden, welche Ursache auch Marcus Antonius de Dominis in dem 1611. edirten Tr. de radiis visus et lucis angeführet; Cartesius aber de meteor. cap. 8. dieses ohne Grund vor seine Erfindung ausgegeben. In dem ordentlichen Regenbogen ist die rothe Farbe die oberste, und nach ihr folgen die gelbe, die grüne, die blaue, und endlich die Purpurfarbe. Außer dem ordentlichen siehet man bisweilen noch einen andern darüber, in welchem die Farbe verkehrt erscheinen. Ehe dem hat man geglaubet, daß dieser obere Regenbogen durch die Reflexion des untern von einer Wolke entstehe; es haben aber Marcus Antonius de Dominis und Cartesius gezeiget, daß er von einer doppelten Refraction und Reflection der Sonnenstralen in den Regenbogen herkomme. Wenn man die Farben in dem Regenbogen erklären will, so zeigt man, daß das Sonnenlicht eine Mixtur von allen Farben sey, die darinnen zu sehen, und weiset, wie es möglich, daß einige Stralen, nachdem sie durch die Refraction von einander abgesondert werden, heraus gegen das Auge reflectiret werden. Zuweilen siehet man nur ein Stück vom Regenbogen; bisweilen die beyden Schenkel, daß das mittlere fehlet. Man nimmt auch wahr, daß er nach und nach verschwinde, sich auch wieder ergänze, wenn etwas davon verschwunden. Die Ursach davon ist der Mangel der Regentropfen. Es ist auch ein Regenbogen nicht so stark und helle, wie der andere, wenn nämlich die Regentropfen, darinnen das Licht gebrochen und reflectiret wird, nicht häufig genug, noch auch groß und wässerig genug anzutreffen sind. Man will verkehrte Regenbogen gesehen haben, wenn die erhabene Seite und der Scheitel des Bogens gegen die Erde; die Höhle aber und die Schenkel gegen den Himmel gekehret sind. Cartesius de meteor. cap. 28. §. 13. will dieses so erklären, daß der Regenbogen, der hinter unsern Rücken stehe, sich von einem Wasser in die Regentropfen reflectire, welche durch die Luft fielen, und von diesem wiederum in das Auge des Zuschauers reflectiret werde. Er erinnert, es müsse windstille seyn, und durch eine Wolke gehindert werden, daß das Sonnenlicht nicht in die Tropfen fallen könne, welche den Regenbogen reflectirten. Die weitere Ausführung dieser Materie findet man außer den andern physischen Büchern in des angezogenen Hrn. Wolffs Gedanken von den Wirkungen der Natur. Joh. Marcus Marci hat einen Tractat unter dem Titel: thaumantias, seu de arcu coelesti heraus gegeben. Es hat sich auch Franc. Maria Grimaldus in physico - mathesi de lumine, coloribus et iride bey diesem Punkte weitläuftig aufgehalten. In den actis eruditor. tom. 3. supplem. p. 403. befindet sich Edm. Halley de iride, siue de arcu coelesti dissertatio geometrica, der andern nicht zu gedenken, die Lipenius in

in biblioth. philos. pag. 748. noch anführet.

Aus diesem kann die Frage unterschieden werden, welche bey Gelegenheit der Worte Genes. 9. v. 13. meinen Bogen habe ich gesezt in die Wolken, der soll das Zeichen seyn des Bundes zwischen mir und der Erden, entstanden: ob der Regenbogen vor der Sündfluth gewesen, oder hernach erst erschaffen worden? Weil der Regenbogen nichts wesentliches ist, wie aus der obigen Erklärung zu ersehen, sondern ein solcher Schein ist, der natürlich und nothwendig erfolget, so ist keiner neuen Schöpfung nöthig gewesen. und wir sehen nicht, warum vor der Sündfluth nicht dergleichen Schein sollte gewesen seyn. Gott erwählte ihn nur zu einem Zeichen des aufgerichteten Bundes, wie die Worte selbst ausweisen, und das konnte geschehen, wenn er gleich vorher schon da gewesen. Denn an sich war er schon vor der Sündfluth; in dem moralischen Umstande aber, daß er zu einem Zeichen dienen mußte, kam er erst nach der Sündfluth. Wenn andere das Gegentheil behaupten, und zum Beweis anführen, daß ein neuer Bund auch ein neues Zeichen haben müßte, so kommen sie nicht aus. Denn wir sehen den Schluß noch nicht, daß daher der Regenbogen zuerst nach der Sündfluth entstanden. Es kann ja beydes beysammen stehen. Er ist schon da gewesen, und ist doch ein neues Zeichen geworden, welches beydes sich gar wohl zusammen reimt. Man lese Georgii Alberti Hambergers differt. de iride diluuii, welche in seinem fascicul. differt. acad. stehet. Es sind auch zu verschiedenen malen Mondregenbogen observirt worden, dergleichen man auch zu unsern Zeiten wahrgenommen, wovon man die gelehrten Zeitungen 1725. pag. 708. und die Jenischen monatlichen Nachrichten von gelehrten Leuten und Schriften 1726. p. 871. lesen kann, wiewohl viele berühmte Mathematici und Physici nicht zugeben wollen, daß man wirklich Mondregenbogen jemals gesehen hätte. [Siehe Musschenbrök introd. ad philosophiam naturalem T. II. p. 1025. seqq. Bergmanns Erklärungen des Regenbogens, in den Schwed. Abhandl. 21 B. S. 231 f. auch Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 201 - 211. kann mit Nutzen vom Regenbogen, und vom Mondregenbogen gelesen werden. Der Ursprung des Regenbogens wird auch im Hamb. Mag. 10 B. S. 532. erkläret, und S. 529 f. f. wird eine Nachricht von einem vielfachen Regenbogen, der zu Rom und andern Orten beobachtet worden, gegeben. Noch kann man vergleichen Friedr. Mallet über die Erklärung des Regenbogens in den Schwed. Abhandl. 1763. S. 239. Phaenomenorum iridis seu arcus coelestis disquisitio, auct. Sim. Kotelnikow in den Comm. Petrop. nou. T. VII. p. 252.]

Regent,

Ist diejenige Person, welche die höchste Gewalt in einer Republik hat. In dem natürlichen Rechte zeigt man dessen Pflichten, und in der Politik die Regeln der Klugheit, nach denen er sein Thun und Lassen zur Beförderung der gemeinen Wohlfahrt einzurichten hat. Es ist diese Materie schon berühret in den Artikeln von der Majestät, von dem Monarchen und von der Republik. [Man lese Mauri Cordati Wallachiae principis liber de officiis, graece et latine Lips. 1722. 4. Le Miroir des princes par Monsieur de Gregoriis, dedié a S. A. S. M. le Duc et le Prince heredit. de Saxe Gotha. Gedanken über die moralisch Bildung eines Prinzen. Frankf. 1768. Joh. Heidfeldii idea principis optimi. Herb. 1608. Henr. Farnesius de principe perfecto. Papiae 1603. Pet. Bizzarus de optimo principe. Venet. 1565. 8. Jo. Bernardus de optimo principe. Florentiae 1561. Jac. Calenbergs principum personis digna. Ien. 1671. Joh. Dan. Asmuth Abhandlung von den Pflichten der Regenten. Lemgo 1751 - 1753. 3 Th. 8. Vergleiche den Artikel Prinz.]

Regimentsform,

Ist die Art und Weise, wie das Haupt der Republik mit den Unterthanen vereiniget ist, und die höchste Gewalt ausgeübet wird. Es kann dieses auf verschiedene Art geschehen, daher die verschiedene Regimentsformen entstehen. Es sind dieselbe entweder ordentliche, oder unordentliche. Eine ordentliche Republik ist, wo die höchste Gewalt in einer Person, oder in einem Collegio also vereiniget ist, daß sich solche unzertheilt und unzerrüttet von einem Willen durch alle Geschäffte der Republik ausbreitet; wo sich aber dieses nicht findet, ist es eine unordentliche Republik. In der ordentlichen Republik giebt es dreyerley Formen. Denn entweder ist die Regierung einer Person aufgetragen, welche ein Monarch, souverainer Regent und die Republik eine Monarchie genennet wird. Dieser wird entgegen gesezt die Tyranney, da der Regent Land und Leute nicht sowohl zu erhalten, als vielmehr offenbar zu ruiniren suchet; oder es regieren einige von den Vornehmsten des Volks, welches die Aristocratie heißet, und dieser wird entgegen gesezet die Oligarchie, wenn wenige Leute ohne Grund sich vor andern etwas heraus nehmen, und die übrigen beherrschen wollen; oder die Regierung besteht

aus

aus allen Hausvätern, oder aus dem Volke, so eine Demokratie genennet wird, der die Ochlocratie entgegen stehet. Die beyden letztern Arten werden zum öftern auch freye Republiquen im engern Verstande genennet. Einige haben die Monarchie für die beste Regimentsform gehalten, weil man darinnen die öffentlichen Geschäffte geschwinder ausrichten könne, s. Henniges ad Grotium de iure belli et pacis lib. 1. cap. 3. §. 8. p. 192. Andere halten es mit der Aristocratie, weil darinnen die freyste Regierung, worinnen keine Tyranney und Verwirrung zu befürchten, als Huberus; und noch andere reden vor die Democratie wegen der Freyheit und Gleichheit, s. Clasens polit. lib. 2. cap. 2. §. 2. 3. Jede Regimentsform hat ihre Mängel so wohl in Ansehen der Menschen selbst, als auch des Staats, welche Fehler wohl von einander zu unterscheiden. Denn oft ist ein Mangel allein in denen Personen, und nicht im Staate; vielmal allein im Staate und nicht in den Personen; vielmal sind bey beyden Fehler anzutreffen. Also sind in der Democratie und Aristocratie allezeit einige nothwendige Fehler des Staats; in der Monarchie ist keiner; desto gemeiner sind aber Fehler der Personen. Von jeder Form ist in einem besondern Artikel gehandelt worden. Eine unordentliche Republik ist, in welcher die Vereinigung, darinnen das Wesen einer Republik bestehet, nicht so vollkommen gefunden wird, und solches nicht in Gestalt einer Krankheit, oder eines Mangels, so der Republik anhänget, sondern daß es durch ein öffentliches Gesetz, oder Gewohnheit, als ein Recht eingeführet ist. Es können zwar derer unzählig seyn, doch einige von den vornehmsten sind die Dyarchie und Triarchie, wenn zwey oder drey Monarchen zugleich regieren; die vermischte Regimentsform, wenn die Rechte der Majestät dergestalt zertheilet sind, daß einige der Monarch, einige die Vornehmsten, und einige das Volk allein und eigenmächtig verwaltet; das System der vereinigten Republiken, die durch ein gemeines Band dergestalt vereiniget und verknüpft sind, daß sie zwar eine Republik auszumachen scheinen, und dennoch eine jede die höchste Gewalt über ihre Unterthanen behält. Solches System kann entstehen erstlich durch ein ausdrückliches Bündniß, wodurch sich verschiedene Republiken vereinigen; hernach unvermerkt ohne vorhergehenden Vergleich, wenn verschiedene Provinzen, so unter einem Haupte gestanden, sich dergestalt in die Freyheit setzen, daß sie alle, oder die meisten Rechte der höchsten Gewalt erlangen, und dennoch unter einem Oberhaupte vereiniget bleiben. Man lese Pufendorf in diss. acad. select. pag. 301. Ist die Republik ohne Haupt, so entstehet entweder eine völlige Anarchie, wenn die Republik ganz zu Grunde geht, und entweder das Volk ganz und gar ausgerottet oder gefangen hinweg geführet wird, in welchem Falle die Rechte der Republiken gänzlich aufhören; oder die Republik hänget noch durch ein schwaches Band zusammen, wenn sie nur das Haupt verloren hat. Wenn dasselbige ein König gewesen, und das Reich ein Wahlreich ist, oder wenn es zwar ein Erbreich, aber keinen Erben hat, so entstehet ein solcher Zustand, welcher interregnum genennet wird. Es können hier überhaupt die Scribenten des natürlichen Rechts und der Politic nachgelesen werden.

Regressus,

Ist in der Logic der Aristotelico-Scholasticorum eine gewisse Art der Demonstration, da man erstlich die verborgene Ursache aus dem bekanntern Effekt weise, und hernach zurück gehe, und aus eben dieser Ursache eben den Effekt zeige. Nach ihrer Mundart zu reden, so geht man von der Demonstration τȣ ὅτι zu der Demonstration τȣ διότι, oder von der Demonstration a posteriori zu der Demonstration a priori, z. E. was empfinden kann, hat eine empfindende Seele: ein Thier kann empfinden, E. hat es eine empfindende Seele; welches durch den Regressum also heißen müßte: was eine empfindende Seele hat, kann empfinden; ein Thier hat eine empfindende Seele, E. kann ein Thier empfinden, s. Aristotel. 1. post. 20. §. 3. 2. post. cap. 16. §. 1. sqq. Zabarellam in einem besondern Buche davon; Keckermann in system. logic. mai. lib. 3. sect. 1. cap. 15. pag. 292. Scheibler in oper logic. pag. 4. cap. 15. art. 3. pag. 783. Joh. Jac. Müllers Dissertat. de regressu. Jena 1682.

Reichliches Auskommen,

Dieses sagt man von solchen Leuten, welche so viel von zeitlichem Vermögen haben, als nicht nur gegenwärtige Nothdurft, Bequemlichkeit und der Wohlstand; sondern auch ein besorglicher Nothfall, jedoch nichts darüber, erfordert. Wer sein reichliches Auskommen hat, der ist noch nicht reich. Denn Reichthum bestehet in einem Ueberflusse, wie der bald folgende Artikel ausweiset.

Reichsvormundschaft,

Heißt bey einer Monarchie die Verwaltung der Regierung, da der König noch unmündig, oder minderjährig ist, welche durch

durch Vormünder geschieht, und den Mangel des Verstandes am Könige ersetzet. Der König muß, wenn er noch minderjährig ist, unter der Vormundschaft anderer Personen, welche indeß die Regierung verwalten, stehen. Wer die Vormundschaft verwalten müsse, das kommt auf die Grundsätze oder den Willen des Volks an. Ist in den Grundgesetzen nichts verordnet, so kann es der thun, den der Vater dazu ernennet hat, weil vermuthet wird, daß das Volk solches der Vorsorge des Vaters habe überlassen wollen; hat aber auch der Vater niemanden ernennet, so muß es durch einen absonderlichen Schluß des Volks ausgemacht werden, s. Griebners iurisprud. natur. lib. 2. cap. 10. §. 6. in not. Wie lange die Vormundschaft währen soll, kann das Gesetz der Natur nicht bestimmen; sondern es muß aus der Reife des Verstandes, den der junge König spüren läßt, beurtheilet werden. Die Majestät bleibet bey dem unmündigen Könige, und kommt nicht auf den Vormund, ob er schon die Rechte derselben ausüben kann, s. Ziegler de iurib. maiest. lib. 1. cap. 1. §. 42. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 7. cap. 6. §. 15. Hertium de tutela regia sect. 2. n. 9. sqq. Bosium in introd. in notit. rerumpubl. cap. 29. §. 2. Becmann in meditat. polit. cap. 12. §. 10. Willenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 1. cap. 3. qu. 27. Zum östern haben auch die Mütter die Vormundschaft verwaltet, s. Hertium elem. prud. ciuil. part. 2. sect. 5. §. 29. not. pag. 380. Von dieser Materie wird in der Politic, und nach einiger Lehrart in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gehandelt. [Sehr wohl hat hiervon Hr. von Real T. IV. S. 849. f. f. gehandelt, und von den Reichsverwesern T. II. S. 173. f. f. Siehe auch von Bielefeld Staatskunst T. II. S. 569.]

Reichthum,

Ist ein solcher Vorrath von zeitlichen Gütern, daß man mehr hat, als man brauchet. Man braucht Vermögen zu seiner Nothdurft, Bequemlichkeit und zum Wohlstande, sowohl auf die gegenwärtige, als künftige Zeit. Wer nun mehr hat, als er wahrscheinlich braucht, der ist reich, folglich bestehet der Reichthum in einem Ueberflusse. Der Ueberfluß, wenn er zu nichts angewendet wird, ist vergeblich; mithin ist der Reichthum in solchem Falle was unnützes. Wer sich um etwas Unnützes bemühet, begehet eine Thorheit, und daher sind Geizige Thoren und Narren. Es giebt in der Welt dreyerley Leute, denen der Reichthum nutz ist, und das sind der König, der Kaufmann und der Wohlthäter. Man lese den Artikel von der Goldkunst, wo wir diese Materie ausführlich vorgetragen.

Unter den alten Philosophen hat Aeschines in einem Gespräche gezeiget, daß man nichts vor Reichthum halten könne, als was nützlich sey: daß man den allein den Reichsten nennen könne, der Sachen vom höchsten Werthe besitze: daß also einer, der gesund sey, viel reicher sey, als ein Kranker, wenn auch dieser schon das Vermögen eines persischen Königs besäße; und daß kein kostbarerer Schatz, als die Weisheit sey. Er sagt ferner: daß der Nutzen einer Sache von dem nothwendigen Gebrauche herrühre; daß das, was man insgemein Reichthum nenne, an sich selbst nicht nützlich sey: daß derjenige der Glücklichste und Reichste sey, der wenig bedarf, oder mit Wenigem vergnügt sey, und daß die Reichsten insgemein die Unglücklichsten wären, weil sie mehr als andere vonnöthen hätten. In diesem Discours hat Aeschines Reichthum und Glückseligkeit mit einander vermischt. Unter den Sprüchen des Diogenes findet man auch diesen: Die meisten Reichen sind wie die in unbewegbaren Oertern und gegen Berge stehenden Bäume und Weinstöcke. Denn ihre Früchte kommen nicht den Menschen, sondern nur den Raben und andern dergleichen Thieren zu statten. Also wenden auch die Reichen ihr Vermögen nicht zum Guten an, sondern stecken es den Schmeichlern und Huren in Hals, und wenden es also auf schändliche Wollüste und eitle Ehre, wie bey dem Stobäo serm. 90. zu lesen. Sonst sahen die alten Philosophen, sonderlich in der cynischen Schule die zeitlichen Güter mit verächtlichen Augen an, und meynten, sie vertrügen sich nicht mit der Weisheit. Man lese Huetium in quaestionib. Alnetanis lib. 3. cap. 16. Buddeum in analect. histor. philos. pag. 433. Pritii dissert. de contemtu diuitiarum et facultatum apud antiquos philosophos. Leipzig 1693. Wie aber solches bey diesen Leuten aus einem Hochmuthe herkam; also war die Meynung, als könnte Reichthum und Weisheit nicht beysammen stehen, irrig. [Es sind hierbey die Schriftsteller der Moral zu vergleichen.]

Reif,

Ist ein gefrorner Thau, oder Nebel, der sich an die Fläche der Körper anhängt. Er fällt zu der Jahrszeit, da die Luft sehr kalt ist. Denn die Körper, worauf die Dünste fallen, sind kalt, und da benehmen sie ihnen die Wärme, die sie zu ihrer Flüßigkeit haben sollten, daß sie gefrieren müssen. Es kann aber auch dieses die Kälte der Luft selber machen, weil wir

wir wissen, daß von solcher das Wasser gefrieret, welches gleichfalls von dem Thaue geschehen kann. Daß er wie spitzige Diamanten anzusehen ist, kommt daher, weil der Thau allgemach ansetzet, und daher gegen den Fuß immer breiter wird, am obern Ende aber spitzig bleibet. [Siehe Muſſchenbröck introd. in philoſ. naturalem. T. II. p. 1015-1020.]

Reiner Verstand,

Es haben die neuern Philosophen überhaupt die Kräfte der Seelen in reine und unreine, folglich auch den Verstand in einen reinen und unreinen eingetheilet. Rein heißt der Verstand, wenn seine Vorstellung nicht sinnlich, und er also außer der Gemeinschaft mit dem Leibe wirke. Dieses geschähe bey geistlichen Sachen und Abstractionen. Ob man nun zwar den Verstand auf solche Art betrachten kann, so ist er doch niemals in solchem Stande anzutreffen. Denn einmal rühren alle Ideen ursprünglich von der Empfindung her, wo nicht unmittelbar, doch mittelbar, weswegen der Verstand keine einzige Vorstellung und Gedanke haben kann, da der Leib mit seinen Sinnen nicht sollte concurriret haben. Fürs andere können wir uns auch keine solche Ideen machen, da gar nichts Sinnliches dabey mit unterlaufen sollte, wenn es auch nur die Wörter wären, womit man solche belegt. Die Cartesianer meynen, daß die Vorstellungen des reinen Verstandes viel deutlicher wären, als des unreinen, und daher müßte man sich vornehmlich um die Ausbesserung desselbigen bekümmern. Man lese davon Antonium le Grand in instit. philoſ. part. 9. artic. 5. pag. 486. und Ludovicum de la Forge de mente humana cap. 8. pag. 37. Eben das schärfet auch Cartesius immer ein, daß die Erkänntniß von unserm Gemüthe eher, gewisser und deutlicher sey, als von unserm Leibe, principior. philoſ. part. 1. §. 11. pag. 3. und meditat. 2. pag. 8. ſqq.

Reiner Wille,

Was dieses seyn soll, ist leicht aus dem vorher gegangenen Artikel zu sehen. Wenn der Wille mit solchen Sachen beschäfftiget, die nicht in die äußerliche Sinne fielen, so sey er ein reiner Wille, welchem die sinnliche Begierde entgegen stehe. Was wir vorher erinnert, hat auch hier statt.

Reisen,

Daß man fremde Länder besiehet, ist eine Sache, welche schlechterdings weder zu tadeln noch zu loben. Denn man hat aus der Erfahrung, daß solches manchem nützlich; manchem schädlich, wenigstens nicht ersprießlich gewesen, welches alles von dem Gebrauche desselben, ob er vernünftig oder unvernünftig angestellet wird, abhängt. Wer vernünftig und also klug reisen will, muß hauptsächlich sein Absehen, so er dabey hat, überlegen, und die zu demselben dienlichen Mittel nicht nur aussinnen, sondern auch geschickt anwenden; im Fall aber, daß es ihm an solcher Geschicklichkeit fehlen sollte, jemand bey sich haben, der ihm darinnen an die Hand gehet. Das gemeine Absehen bey Reisen soll gemeiniglich darinnen bestehen, daß man die Welt kennen lerne, das ist, die Völker in ihren Sitten, Gewohnheiten, Aufführung betrachtet, und alles gehöriger Maße zu seinem Nutzen anwendet. Doch wie die Professionen und Wissenschaften unterschiedlich sind, daraus auch verschiedene Stände der Menschen, die mit denselben umgehen, entspringen; so können auch noch besondere Absichten bey Reisen statt haben. Ein Theologe bekümmert sich um das Religionswesen, ein Rechtsgelehrter um die Verfassungen des äußerlichen Staats, ein Medicus um die Geheimnisse der Natur, ein Philosoph und Philologus um solche Dinge, die in ihren Kram dienen. Die Mittel betreffend, so sind einige vor, einige bey, und einige nach der Reise zu beobachten. Vor der Reise, hat derjenige, so reisen will, zu sehen, theils auf die Beschaffenheit seiner Seele, was deren natürlichen Zustand, und die durch Fleiß bereits erlangte Geschicklichkeit betrifft, indem zur Gnüge bekannt, wie man auf Reisen viele Gelegenheit findet, etwas zu lernen, aber auch gar leicht in Irrthümer und allerhand Laster zu fallen, wobey sonderlich dienlich, wenn man der Sprache derjenigen Völker, die man zu besuchen gedenket, einiger maßen mächtig ist; theils auf die Beschaffenheit seines Leibes, in Ansehung dessen sich nicht ein jeglicher zu reisen schicket, und denn auf die Beschaffenheit seines Vermögens, indem man bey diesem Zustande mit Geld muß versehen seyn. Wird die Reise selbst angetreten, so bekümmert man sich für allen Dingen um bequeme Gelegenheit von einem Orte zu dem andern zu kommen, braucht gehörige Behutsamkeit mit dem Logiment, mit der Kost, Umgang mit den Fremden, deren Sitten und Gewohnheiten zuförderst einzusehen. Befindet man sich an einem Orte, so siehet man das Sehenswürdige, wie es eines jeden Endzweck mit sich bringt, zeichnet auch das Vornehmste in sein Reisebuch auf, wobey sehr rathsam, wenn man mit nachdrücklichen Recommendations-Schreiben versehen ist. Nach der Reise muß man wissen, seine gesehene und erkannte Sachen

chen klüglich an den Mann zu bringen, so daß man sich dabey alles Prahlens und Aufschneiderey enthält, und nicht bey aller Gelegenheit zum Verdruß anderer davon zu reden anfange. Die hierher gehörigen Scribenten erzehlen Struve in bibl. philos. cap. 7. §. 31. Acker in supplement. p. 99. Arnd in biblioth. politico-heraldic. p. 437. Berger in disputat. de prudentia apodemica pag. 8. §. 7. Unter andern hat Herr Treuer heraus gegeben exercitationem politicam de licentia peregrinandi legibus circumscribenda et dirigenda in vtilitatem summarum imperantium, et reipublicae, und derselbigen beygefüget monita quaedam virorum illustrium iuuentuti peregrinanti obseruanda, [illegible] partem prima vice edita; 1738. [illegible] die acta eruditorum besagten Jahres [illegible] zu lesen sind.

[Reitzbarkeit,]

[Oder Irritabilitas wird bey den neuern Weltweisen sowohl als bey den Aerzten gar genau von der Empfindung und Empfindlichkeit (sensibilitate) unterschieden, wenn gleich bey empfindlichen Körpern das eine Wort so wohl als das andere gebraucht wird. Der wahre Unterschied beruhet darauf, daß die Empfindung ein Vermögen erfordert, sich den Reiz vorzustellen, dergleichen Fähigkeit einem bloßen Körper nicht zugeeignet werden kann. Die Reitzbarkeit hingegen ist die Beschaffenheit gewisser Körper, nach geschehener Berührung sich zusammen zu ziehen, und wiederum verhältnißmäßig zurück zu wirken. Solche Eigenschaft erfordert 1) daß sich der Körper zusammen biegen, und wieder dehnen lasse, 2) daß er vermöge seiner Structur, und seiner Bestandtheile eine eigne Schnellkraft habe, oder kurz zu reden, daß er elastisch sey, und also die Bewegung von selbst, ohne weitere Triebfeder hervorbringen könne. Ueber diese beyde Eigenschaften, vorzüglich des animalischen Körpers, ist seither unter den Naturforschern und Aerzten viel gestritten worden, indem einige gewissen Theilen des Körpers diese oder jene Eigenschaft bald beylegten, bald ableugneten, bald dieser, bald jener Ursache zuschrieben. Insbesondere hat der berühmte Herr von Haller zu genauerer Bestimmung dieser Sache überaus viele Versuche an lebendigen Thieren und Menschen angestellet und gesammlet, aber auch vielen Widerspruch von andern erfahren müssen. Nichts destoweniger scheint der Erfolg nicht allein seiner, sondern auch anderer Versuche, und die Erfahrung seine Meynung zu bestätigen. Wer mehreres hiervon zu wissen verlangt, sehe nach desselben Mémoire sur la nature sensible et irritable des parties du corps animal. Tom. I-IV. 4. Lausanne 1756. 1760. 8. ebendesselben operum minorum Tom. I. p. 242. 329 - 502. In Jac. Barth. Fabri opuscoli sulla insensitiuita ad irritabilita Aulleriana T. I. II. Bologna 1757. 4. findet man viele kleinere über diese Materie geschriebene Streitschriften gesammlet. Ant. von Haen difficultates systematis de sensibilitate et irritabilitate c. h. Wien 1761. 8. Alb. von Hallers apologia ad Haenii difficultates. Lausanne 8. A. von Haen vindiciae difficultatum. Wien 1762. Robert Whytts essay physiological on the circulation of fluids in the very small vessels of animals, and observation on the sensibility and irritability. Edinburg 1761. 8. Traité du mouvement musculaire, de la sensibilité, de l'irritabilité &c. par Mr. le Cat. Berlin 1765. 8.]

Reitzung,

Ist diejenige Vorstellung einer angenehmen Sache, wodurch man den Willen in eine Bewegung zu bringen, und in ihm ein Verlangen zu erwecken suchet. Es ist also dieses eigentlich eine Wirkung des Verstandes, sonderlich der Imagination, vor der eine sinnliche Empfindung hergehen muß.

Relatio,

Wird diejenige Beschaffenheit einer Sache genennet, da sie sich auf eine andere, ohne welche man sich von selbiger keinen Begriff machen kann, beziehet.

Sie wird auf unterschiedene Weise eingetheilet. Erstlich theilet man sie in relationem rationis, da etwas gegen das andere nur in unsern Gedanken gehalten werde, dergleichen zwischen einer Specie und einem Individuo, als zwischen einem Menschen und Petro sey; und in relationem realem, da die Relation zwischen zweyen Sachen wirklich vorhanden, ohne daß man sich solche in den Gedanken vorstellet, wie zwischen einem Herrn und Knechte, Vater und Sohne, und dergleichen. Hernach sey die Relation entweder relatio secundum dici, da eine Sache gegen die andere nur in Ansehung der Benennung eine Beziehung hätte, wie z. E. das Ens gegen die Entität, Gott gegen die Gottheit, der Mensch gegen die menschliche Natur; oder relatio secundum esse, da sich etwas in der That auf das andere bezöge, dergleichen alle wirkliche, oder reelle Relationen wären; doch werden diese beyden Arten der Relationen von einigen auf eine andere Art erkläret, wie Chauvin in lexic. philos. p. 565. ed. 2. angemerket hat.

Diese reelle Relation wird wieder eingetheilet in die selbstständige, oder in relationem

tionem substantialem, wodurch die besondere Relation der göttlichen Personen unter einander verstanden wird; in die zufällige, oder relationem accidentalem, da sich etwas zufälliger Weise gegen das andere verhielte, wie der Vater gegen den Sohn, der Mann gegen die Frau, welche auch die prädicamentalische Relation genennet wird; und in die metaphysische, oder relationem transcendentalem, da etwas gegen das andere in Ansehung des Wesens eine Relation hat, wie die Form gegen die Materie, das Accidens gegen das Subiectum u. s. w.

Zu einer jeglichen wirklichen Relation werden drey Stücke erfordert: fürs erste das Subiectum, oder dasjenige, welches gegen eine andere Sache gehalten wird, so, wenn man es absolute betrachtet, schlechterdings das Subiectum; in Ansehung aber der Relation respectiuum, oder relatiuum genennet wird. Fürs andere der terminus, oder das, gegen welchem die Sache gehalten wird, welches man bald relatum, bald correlatum, jedoch in unterschiedener Absicht nennet. Drittens der Grund, worauf sich die Relation zwischen zweyen Dingen gründet.

Außerdem wird die reelle Relation auch von verschiedenen noch getheilet in relationem mutuam, da auf beyden Seiten der Dinge die Relation statt habe, wie z. E. zwischen der wirkenden Ursache, und dem Effecte, da die Relation der Ursache gegen die Wirkung, und wechselsweise der Wirkung gegen die Ursache vorhanden; und non mutuam, da dergleichen wechselsweise Relation zwischen zweyen Dingen nicht angehe. Doch verwerfen andere diese Eintheilung und geben die letztere Art der Relation nicht zu. Sonsten findet man noch allerhand Eintheilungen von der Relation, die unter andern von vielen eintheilet wird in relationem originis, wie die Relation des Principii gegen das Principiatum, der Ursache gegen die Wirkung; in relationem negationis, darunter die Relationes zwischen unterschiedenen und einander entgegen gesetzten Dingen gehörten, und in relationem affirmationis, welche die Relationes zwischen Sachen, die in gewissen Stücken mit einander überein kämen, unter sich fasse: conf. Chauvins lexic. philos. p. 564. edit. 2. Es haben sich viele Aristotelici eingebildet, die Relation sey etwas Wirkliches, die sich bey einer Sache, wie ein wirkliches Accidens befände. Aber sie vermischen den Grund der Relation mit der Relation selbst. Jener beruhet freylich auf was Wirkliches, so sich an einer Sache befindet; die Relation hingegen selbst ist was Abstractes, so nur auf unsere Gedanken ankommt. s. Donati metaphys. visual. cap. 24. nebst den andern metaphysischen Büchern.

Was insonderheit die prädicamentalische Relation anlanget, so wird von den Aristotelico-Scholasticis in der Logic bey der Lehre von den Prädicamenten davon gehandelt, welche nemlich diejenige sey, da in Ansehung eines Accidentis zwischen zweyen Dingen eine Relation gegen einander vorhanden, wie wir schon oben angemerket haben. Und da dieses Accidens bald eine Quantität, bald eine Qualität, bald eine Verrichtung, bald ein Leiden angienge, so entstünden daher unterschiedene Arten davon, s. Scheiblers opus logic. introd. logic. cap. 9. Keckermann in system. logic. maior. cap. 12. Scherzers manual. philos. pag. 175. Lange in nucleo logic. Weis. cap. 4. n. 29. pag. 53. Hieraus ist leicht zu verstehen, was bey den neuern Logicis die ideae relationis heißen, s. Locke de intellectu humano lib. 2. cap. 25. sqq. Clericum in logic. part. 1. cap. 4. Crousaz system. de reflex. pag. 1. sect. 2. cap. 3. pag. 203. sqq. Buddeum in obseruationibus in elementa philosophiae instrumentalis p. 33. sqq. Die Relation wird auch im Lateinischen genennet respectus, ordo, habitudo, connotatio, comparatio.

Religion,

Das Wort religio wird insgemein hergeleitet von dem Worte religare, weil sie den Menschen mit Gott gleichsam verbinde, s. Lactantium institut. diuin. lib. 4. cap. 28. und Augustinum de ciuit. dei lib. 10. cap. 4. Im besondern Verstande versteht man dadurch den Dienst und die Verehrung Gottes; weil man aber Gott nicht gebührend verehren kann, wenn man ihn nicht vorher gehöriger maßen erkannt, so braucht man auch dasselbige im weitern Verstande, und begreift darunter so wohl die wahre Erkenntniß Gottes; als auch die Verehrung desselbigen, auf welche Art wir auch hier dieses Wort nehmen wollen. Weil aber dasjenige, so uns zu der Religion anführet, entweder die Natur, so fern wir selbige mit unserer Vernunft betrachten; oder die Offenbarung heiliger Schrift ist, und daher dieselbige entweder eine natürliche; oder geoffenbarte ist, so handeln wir hier von der ersten und betrachten bey derselben drey Puncte, als deren Grund, verschiedene Stücke und Eigenschaften.

Erstlich müssen wir untersuchen den Grund der natürlichen Religion. Es ist, die Religion an sich betrachtet, keine menschliche Erfindung, noch ein politischer Streich der Regenten, das Volk desto eher dadurch im Zaume zu halten, wie sich verschiedene eingebildet und vorgeben wollen. Unter den Alten rechnet man dahin den Critiam, welcher, nachdem

dem er offenbar gesagt, es sey kein Gott, damit alle Religion umgestoßen, dessen System Sextus Empiricus aduers. mathem. p. 318. vorstellet, welches Bayle in dictionair. unter dem Worte Critias wiederholet und verschiedene Anmerkungen darüber macht. Unter den Neuern hat Nicolaus Machiavellus von aller Religion, vornemlich der christlichen nicht viel gemacht, wie aus seinen discursibus in Livium und seinem Buche, princeps genannt, abzunehmen. Conring, der dasselbe heraus gegeben, leugnet dieses in der vorgesetzten Epistel nicht, wenn er schreibet: daß nämlich die Beschuldigung, daß er ein Spötter und Verächter unsers Gottesdienstes gewesen, sehr wohl gegründet sey. Denn hin und wieder verrathe er sein gottloses Gemüth, ob er sich gleich bisweilen anders stelle; oder durch die Heiligkeit der christlichen Religion, deren Glanz auch selbst die Gottlosigkeit nicht ertragen kann, gezwungen anders gelehrt habe. Und wem ist unbekannt, wie in den neuesten Zeiten Joh. Toland in seiner Dissertation de originibus iudaicis Mosen nebst andern Gesetzgebern zu solchen öffentlichen Betrügern zehlet? Es ist eine große Thorheit, daß man sich untersiehet, die Natur zu bestürmen. Denn die Natur ist es und nicht ein interessirter Affect, welche uns zu der Religion anführet. Denn ist es gewiß, daß ein Gott sey: daß wir von ihm abhängen, und wir im Stande seyn, denselbigen zu erkennen und zu verehren, so kann kein vernünftiger Mensch zweifeln, daß die Religion in der Natur gegründet, und gleich mit der Schöpfung der Welt ihren Anfang genommen habe. Es ist wohl wahr, daß Solon, Lycurgus, Numa und andere Gesetzgeber die Religion ihrem Vorhaben gemäß eingerichtet, und sie bey ihren Gesetzen für dienlich geachtet, damit sie das Volk desto eher in dem Gehorsame erhalten und ihm eine Furcht einjagen möchten; es folgt aber daraus noch nicht, daß sie die Religion selbst erdacht, und Urheber davon gewesen. Die Religion an sich erfinden und das was davon die Natur an die Hand giebt, zum Nutzen des Staats einrichten und allerhand Ceremonien ausdenken, ist zweyerley. Haben gleich manchmal große Herren die Religion, als ein politisches Werkzeug, ihren Zweck zu erhalten, brauchen wollen; so weiß man auch, daß vielmals selbige ihren Absichten solche Hindernisse gemacht, die sie aus dem Wege zu räumen, nicht im Stande gewesen.

Kommen wir für das andere auf die unterschiedenen Stücke der natürlichen Religion, so begreift sie die Erkenntniß und die Verehrung, oder den Dienst Gottes, so weit die natürlichen Kräfte eines Menschen reichen. Was anlangt 1) die Erkenntniß, so müssen wir von Gott erkennen seine Existenz, sein Wesen und Eigenschaften, seine Werke und seinen Willen, oder seine Gesetze. Wie die Existenz Gottes von allen Menschen, die ihrer gesunden Vernunft mächtig sind, für bekannt angenommen wird; also setzet man sie billig bey der zur Religion nöthigen Erkenntniß voraus, weil sonst alle Abhandlung vergebens. Atheisten haben keine Religion, und ob sie schon in den bürgerlichen Gesellschaften einen äusserlichen Gottesdienst mit abwarten, so thun sie dieses doch nur zum Scheine, so lang als es ihr eigen Interesse mit sich bringt. Setzt man also voraus, daß ein Gott sey, so muß man denselben bey der Religion erkennen erstlich nach seinem Wesen und Eigenschaften. Die Vernunft erkennt gar wohl, Gott sey nichts anders, als das vollkommenste Wesen, welches die Ursache aller andern Wesen ist. Etliche sagen, Gott sey ein independenter Geist, das ist, der von keinem andern herrühre. In dem Begriffe vom Wesen Gottes ist auch die Einigkeit enthalten, daß wann man zugiebt, es sey ein Gott, der das allervollkommenste Wesen, so muß man auch zugeben, daß nur ein Gott sey. Es irret daher Grotius, wenn er de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. §. 45. 47. fürgiebt, daß der Satz: es ist nicht mehr, als ein einiger Gott, nicht so deutlich sey, als der: es ist ein Gott. [Aus dem bloßen Begriffe eines vollkommensten Wesens kann nicht wohl die Einigkeit, oder vielmehr wollte ich sagen, die Einzigkeit Gottes dargethan werden. Denn das gänzlich vollkommenste Wesen (ens absolute perfectissimum) oder Gott, heißt nur ein solches Wesen, das alle reine und wahrhafte Vollkommenheiten besitzet, das ist, solche Realitäten und Vollkommenheiten, welche weder ausdrücklich, noch verborgen einen Mangel in sich fassen. Nun fragt sich aber, ob nicht zwey Substanzen nach der bloßen Vernunft möglich wären, davon jede alle reine und wahrhafte Realitäten besäße. Die eine Substanz sey allwissend, höchst gerecht, höchst gütig, allgegenwärtig, wenigstens den Wirkungen nach, u. s. w. Deswegen halte ich selbst dafür, daß die Einigkeit Gottes nicht so deutlich als dessen Wirklichkeit sey. Man kann weitläuftig hiervon lesen J. E. Gunnerus Abhandlung von der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes, Jena 1748. 8. in welcher zugleich dargethan worden, daß man aus der blossen Vernunft die Einzigkeit eines Gottes nicht mit Gewißheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit darthun könne, weil er zeiget, daß alle bisher gegebene Beweise keine Ueberzeugungskraft haben. Es kann jedoch dabey Schlettweins Beurtheilung

theilung der Abhandlung von Gunnerus und einigen andern verglichen werden. Zwar suchen viele Neuere aus dem Satze des nicht zu unterscheidenden die Einigkeit Gottes zur Gewißheit zu bringen, weil sie glauben, es wären nicht zwey Dinge möglich, welche einander vollkommen ähnlich wären; man vergleiche aber hierbey den Artikel Aehnlichkeit.] Daß aber in dem einigen göttlichen Wesen drey Personen sind, solches kann die Vernunft nicht wissen, worinnen sich einige, sonderlich Poiret in cogitat. ration. de deo, anima et malo lib. 3. cap. 8. vergebene Mühe gemacht. Hierinnen zeigt sich ein großer Unterschied zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion, weil man in der letztern die Dreyfaltigkeit der Personen erkennen und eine jede Person als wahren Gott verehren muß. Aus eben dem gemeinen Begriffe vom Wesen Gottes fließen seine Eigenschaften, die man, auf menschliche Art davon zu reden, in natürliche und moralische theilet. Zu jenen gehören die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit, die Allgegenwart, die Allwissenheit und andere; zu diesen seine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit u. s. w. welches sich hier nicht ausführen läßt, nachdem solches oben am gehörigen Orte geschehen ist. Diese Erkenntniß vom Wesen und Eigenschaften Gottes ist bey der Religion deswegen nöthig, weil sie nicht nur den Grund zu dem innerlichen Dienste und Verehrung Gottes abgeben; sondern auch die Menschen insgemein zur Beobachtung der göttlichen Gesetze auf das kräftigste antreiben muß. Für das andere erkennt man Gott nach seinen Werken, und zwar in der natürlichen Religion nach denen, die zum Reiche der Natur gehören, welches die Schöpfung und die Providenz ist. Denn dadurch wird der Mensch nicht nur von seiner Abhänglichkeit überzeugt, durch welche er die Verbindlichkeit auf sich hat, Gott zu verehren; sondern erblicket auch so viele Proben der göttlichen Liebe, welche ihn zur Gegenliebe anreizen. Auch hierinnen ist ein Unterschied unter der natürlichen und geoffenbarten Religion in Ansehung der Erkenntniß. Denn bey dem letztern muß man auch die göttlichen Werke im Reiche der Gnaden, als die Erlösung, die Erleuchtung, die Bekehrung, die Wiedergeburt, die Rechtfertigung, die Heiligung erkennen. Drittens müssen wir auch Gott nach seinem Willen erkennen, und zwar hauptsächlich deswegen, damit wir unser Thun und Lassen nach demselben anstellen. Eine solche richtige Erkenntniß muß die natürliche Religion in sich fassen. Es kann derselbigen entweder die Unwissenheit; oder der Irrthum entgegen stehen. Die Unwissenheit ist so beschaffen, daß sich keiner, der den Gebrauch seiner Vernunft erreichet, damit entschuldigen kann, weil sich Gott durch die Natur deutlich genug geoffenbaret hat. Der Irrthum ist mancherley. Einige leugnen gar, daß ein Gott sey, wohin die Atheisten gehören. Andere irren in dem Wesen und Eigenschaften Gottes, wenn sie mehr als einen Gott glauben, es mag dieses auf eine grobe oder subtile Art geschehen; wenn sie ein doppeltes Principium behaupten, daß von dem einen das gute, von dem andern das böse herkäme; wenn sie Gott einen Leib zuschreiben, seine Eigenschaften auf menschliche Art auslegen wollen. Noch andere irren in den göttlichen Werken, wenn sie die Schöpfung und Vorsorge Gottes entweder gerade zu, oder durch üble Folgerungen leugnen; oder solche Sätze haben, die mit der Wahrheit der göttlichen Werke nicht bestehen können. Mit dieser Erkänntniß muß bey der Religion verknüpft werden 2) der Dienst und die Verehrung Gottes, der sich überhaupt auf die Liebe gegen Gott gründet, und entweder ein innerlicher oder äußerlicher ist, davon wir schon oben in dem Artikel vom Gottesdienste gehandelt haben.

Drittens müssen wir auch erwegen die **Eigenschaften der natürlichen Religion.** Sie ist zwar eine wahre; aber eine unvollkommene. Die Wahrheit kann man nach allen Sätzen, die sie in sich fasset, darthun, und zeigen, daß sie ihren natürlichen Grund haben, und durch die Vernunft erkannt werden; man muß aber die natürliche und heydnische Religion nicht vor eins halten. Denn diese fasset viele Irrthümer in sich, welche zur Abgötterey und zum Aberglauben Anlaß gegeben. Die Unvollkommenheit äußert sich darinnen, daß sie kein Mittel zur Seligkeit anweisen kann. Denn weil die Seligkeit in einer Vereinigung mit Gott, als dem höchsten Gute, bestehet, ein natürlicher Mensch aber wohl empfindet, wie er durch die Sünde von Gott getrennet, so müßte sie ein hinlängliches Mittel vorschlagen, wie der Mensch mit Gott auszusöhnen sey, welches sie nicht thun kann, wie wir auch schon oben ausführlich gewiesen, und zugleich den Irrthum der Naturalisten, der dieser Wahrheit entgegen steht, untersucht haben. Doch hat sie ihrer Unvollkommenheit ungeachtet ihren dreyfachen augenscheinlichen Nutzen. Denn einmal müssen ihre Wahrheiten bey einer jeden Religion zum Grunde liegen, daß wenn man eine davon leugnen wollte, keine Religion bestehen könnte, z. E. glaubet jemand mehr, als einen Gott, so verwandelt sich die Religion in eine Abgötterey und in einen Aberglauben; oder leugnete man die göttliche Vorsorge, so wäre

wäre die Religion, die man haben wollte, nur ein Blendwerk. Fürs andere geben diese natürliche Wahrheiten die Kennzeichen ab, nach denen man die verschiedenen Religionen, die sich auf die Offenbarung gründen, prüfen, und die falschen von der wahren unterscheiden kann. Denn die wahre geoffenbarte Religion kann nichts in sich fassen, was den natürlichen Wahrheiten zuwider wäre, mithin wenn man solche Dinge lehrte, welche entweder die Gerechtigkeit; oder die Heiligkeit, oder die Gütigkeit Gottes umstoßen, z. E. Gott wäre Urheber der Sünde, so wäre dieses ein Kennzeichen, daß sie falsch sey. Drittens giebt sie auch eine Anweisung zur Offenbarung. Denn wenn ein natürlicher Mensch kein Mittel zur Seligkeit vor sich siehet, so giebt ihm dieses Anlaß, die Nothwendigkeit der Offenbarung zu erkennen, und wenn er unterschiedliche Offenbarungen vor sich siehet, die er prüfen und die wahre heraus lesen muß, so giebt ihm die natürliche Religion die Kennzeichen der wahren geoffenbarten an die Hand. Wir haben nicht nöthig, die hieher gehörigen Scribenten anzuführen, weil sie schon in den Artikeln vom Aberglauben, von der Abgötterey, von Gott, dem Gottesdienste und Naturalismo vorkommen. Es würde auch ein solches Verzeichniß gar zu weitläuftig werden. [Siehe christliche Religion.]

Religionsklugheit,

Nachdem man voraus setzet, daß die Religion zur Erhaltung eines Staats nöthig sey, wie in dem folgenden Artikel erwiesen worden, so zeigt die Klugheit, wie ein Fürst selbige so einrichten müsse, daß sie dem Staate mehr helfe, als schade. Diese kluge Einrichtung hat mit den innerlichen Stücken der Religion nichts zu thun. Denn sie ist keine menschliche Erfindung; sondern hat ihren Ursprung von Gott. Die Majestät erstreckt sich auch nicht so weit, daß man die Gewissen zwingen wollte, welche nur die äußerliche Thaten regieret. Man darf auch diese Klugheit nicht nach machiavellistischen Principiis abmessen, und in eine Arglistigkeit verwandeln, als wollte der Regent die Religion zum Werkzeuge seiner herrschsüchtigen und andern bösen Begierden brauchen. Denn wie er auf die gemeine Wohlfahrt zu sehen verpflichtet ist; also hat die Religion eine andere Absicht. Es zielet daher diese Klugheit auf die Beförderung des gemeinen Interesse, und geht nur auf äußerliche Umstände der Religion in Ansehung der Adiaphoren, der Beschützung und Hinderung derselbigen. Ins besondere ist nach den Regeln der Klugheit zu untersuchen: was bey der Einführung der Religion zu beobachten? Der folgende Artikel weiset, was hierinnen die Pflicht eines Fürsten sey, und deswegen müssen wir hier nur sehen, was dabey nach dem Interesse des Staats aus Klugheit zu thun. Ein Fürst ist glücklich, wenn er in seinem Lande nur eine Religion haben kann. Denn er hat sich nicht so leicht eines Aufstandes und einer Unruhe zu besorgen, und wenn ja ein Rebelle sich finden sollte, so kann er diejenigen, die es mit dem Fürsten halten, nicht so leicht an sich ziehen, oder beyder Parthie verhaßt machen, weil ihm die Vorstellung, als betraf die Sache Gottes Ehre, fehlen würde. Der Pöbel kann nicht eher, als durch die Religion, rasend gemacht werden. Er ist ein solches Thier, das durch die Religion muthig und feige zu machen. Man hat dieses gesehen, wenn sich die Catholiken wider die Protestanten empört, und ihre Geistliche dem Pöbel weiß gemacht, es beträfe die Ehre der Jungfrau Mariä, die Heiligkeit ihrer Bilder u. s. f. Sind bereits in einem Lande verschiedene Religionen eingeführt, so ist dem Regenten nicht zu rathen, eine auszurotten, wenn es nicht das Interesse des Staats schlechterdings erfordert. Man hat in Spanien und Frankreich gesehen, wie man dieses mit großem Schaden des Landes und des Königs gethan hat. Doch wenn man im Lande verschiedene Religionen hat, so ist es fast noch besser, daß deren mehr, als zwey sind. Denn sind ihrer nur zwey, so wird der Eifer der beyderley Glaubensgenossen wider einander größer, und kann mehr ausrichten, wenn er nur wider eine Partey gehet; da er hingegen seine Kräfte zertheilet, und ohnmächtig wird, wenn er noch mehr widriggesinnte Religionsverwandte vor sich siehet. Will der Regent verschiedene Religionen in seinen Landen einführen, so kann er solches zwar thun; er muß aber sehen, ob dieses für sein Land vortheilhaft sey. In denjenigen Republiken, deren Nahrung in Handel und Wandel, oder in den sogenannten Commercien bestehet, ist die Duldung verschiedener Religionen sehr nützlich, wie man in Holland und Engelland siehet. Solchen verschiedenen Religionsverwandten läßt er zwar als Fürst gleichen Schutz und Liebe geniessen; hat aber doch die Sorgfalt, daß eine jede Parthie die andere in Ruhe lasse, und keine zur Ausbreitung ihrer Religion arglistige Mittel brauche. Große Unruhen können die Geistlichen in solchen Republiken, wo verschiedene Religionen sind, erregen, weswegen ein Fürst die Behutsamkeit brauchen muß, daß er die harten und anzüglichen Widerlegungen nicht verstatte. Denn wie man dadurch niemanden bekehrt: also machen sie nur Verbitterungen. Man lese Rüdigers Klugheit zu leben und zu

zu herrschen cap. 13. nebst denenjenigen Scribenten die wir oben bey dem Artikel vom Kirchenregimente angeführet haben. [Außer den oben angeführten Schriftstellern bemerke ich zu diesem und dem vorhergehenden Artikel noch folgende: Jo. Fr. Buddeus de pietate philosophi 4. Hal. 1695. 4. Mich. Christ. Eschenbach de religione prudentum. Viteb. 1693. 4. Jo. Kestel vsus religionis naturalis in societate. Vpsal. 1699. Imman. Prölei diss. de religione hominis et boni ciuis naturali *Bened. Spinosae* et *Th. Hobbesio* opposita. Lips. 1703. Christ. Röhrensee de iure zeli circa religionem. Viteb. 1703. Jo. Franz Buddeus de concordia religionis christianae statusque ciuilis. Hal. 1702. 4. Petri de Marca de concordia sacerdotii et imperii Libri VIII. cum addit. Steph. Baluzzii Paris 1664. J. Nelander de religione reipubl. noxia. Lund. Scanor. 1748. 4. Sam. Puffendorf de concordia verae politicae cum religione christiana, in seinen disput. acad. selectis. Lund. Scan. 1675. 4. Chr. Thomasii diss. religione christiana non minui fortitudinem bellicam. Hal. 1699. Richard Hookers Ecclesiasticae Policy. Lond. 1613. fol. B. G. Struv diss. de iure ecclesiae circa religionem. Ien. 1724. 4. Robert Parkeri Politia ecclesiastica. Francof. 1616. 4. Leonh. Grebner de statu ecclesiae et iuris ecclesiastici obseruantia sub imperio regum et imperatorum stirpis Caroling. Bamberg. 1739. Ad. Franc. Kollarius de originibus et vsu perpetuo potestatis legislatoriae circa sacra apostolicorum regum Hungariae. Viennae 1764. 8.]

Religionsrecht,

Man kann das Religionsrecht im weitern und engern Verstande nehmen. Nach jenem ist es eben so viel, als das Kirchenregiment, das Recht, so einem Fürsten kraft der Landesherrlichen Hoheit in geistlichen Sachen zukömmt; nach diesem aber ist es nur ein Stück davon, bey welcher letztern Bedeutung wir hier bleiben, nachdem wir schon oben von dem Kirchenregimente gehandelt haben. Wir setzen hier voraus, daß die Religion zur Erhaltung eines Staats nöthig sey, welches nicht so anzunehmen, als wenn die Religion für nichts anders, als ein Werkzeug über andere zu herrschen, anzusehen sey, wie Machiavellus und seines gleichen gemeynet. Denn die Hauptabsicht, warum Gott die Religion geoffenbaret, ist die Beförderung der ewigen Wohlfahrt; und ob sie wohl die zeitliche Glückseligkeit der Menschen auch zur Nebenabsicht hat, so dürfen sie doch herrschsüchtige Prinzen zu keinem Instrumente ihrer Begierden brauchen. Will man die Religion als ein Mittel den Staat zu regieren brauchen, so muß dieses nur eine Nebenabsicht dabey seyn, und man muß nicht auf sein eigen Interesse; sondern auf die gemeine Wohlfahrt sehen, zu deren Erhaltung sie allerdings nöthig ist. Denn diejenigen Pflichten, die entweder Regenten und Unterthanen; oder die Unterthanen unter sich einander zu leisten, gründen sich auf die Religion, daß ein Gott sey, der Gesetze gegeben, und dem man gehorchen müsse. Denn daß Regenten für die gemeine Wohlfahrt sorgen, und Unterthanen ihnen gehorchen müssen, kömmt daher, weil sie einen Vergleich gemacht, und dieses einander versprochen. Solchen Vergleich müssen sie halten, indem dieses Gott befohlen, als ein Mittel, wodurch die Ruhe in der menschlichen Gesellschaft, folglich der Menschen Wohlfahrt zu befördern. Die Religion bestätiget die Nothwendigkeit der Obrigkeit, welches bey den Unterthanen eine Hochachtung erwecket, und sie desto eher in dem Gehorsame erhält. Diesen Streich brauchten die heydnischen Regenten, daß sie ihr Geschlecht von den Göttern herleiteten, und sich göttliche Ehre anmaßten, damit sie bey dem Volke in desto größeres Ansehen kämen, wovon Morhof in diss. de diuinitate principum p. 83. differt. academic. zu lesen. Die Religion kann auch den Muth erwecken, und niederschlagen, nachdem man sich einbildet, daß Gott entweder vor, oder wider die Waffen sey. Die alten Römer meynten, wenn nur erst die Schutzgötter aus den Mauern wären, so könnte es ihnen nicht fehlen, und stürmten daher tapfer darauf los. Kurz: die Religion sucht die bösen Affecten zu unterdrücken, und macht also friedliche, getreue und arbeitsame Unterthanen. Ob nun gleich viele falsche Religionen dem Staate dienen, so ist doch demselben keine nützlicher, als die wahre, oder christliche, von welchem Punkte wir schon oben in dem Artikel von der christlichen Religion gehandelt, wie wir denn auch schon in dem Artikel von der Atheisterey die Frage untersuchet: ob eine Gesellschaft aus Atheisten, die keine Religion haben, bestehen könne? Man lese Herr Fabricium in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 9. p. 317. nach, wo er nicht nur zeiget, daß keine Republik ohne Religion bestehen kann; sondern auch die dahin gehörigen Scribenten anführet.

Ist dieses richtig, so folget daraus, daß ein Fürst sich um die Religion zu bekümmern habe, und ihm also ein Recht in Ansehung derselben zukomme. Bey diesem Rechte kommt sonderlich die Frage für: was für eine Religion der Fürst einzuführen, und was ihm dabey frey stehe?

Ge

Es kann hier der Fürst auf zweyfache Art betrachtet werden: einmal als ein solcher, der nach dem Rechte der Natur zu weiter nichts, als zur Beförderung der äußerlichen Ruhe und Glückseligkeit verbunden ist. In dieser Absicht thut er seiner Pflicht ein Genüge, wenn er eine solche Religion für sich und seine Bürger erwählet, die mit der Erhaltung und Flor seines Staats bestehen kann, es mag dieselbige zur Erlangung der Seligkeit geschickt seyn, oder nicht. Denn es ist schon vorher erinnert worden, daß auch eine falsche Religion zuweilen so beschaffen seyn kann, daß dadurch das Wohlseyn eines Landes keinen Abbruch leidet, wie die Exempel solcher Republiken ausweisen. Betrachtet man aber den Fürsten für das andere als einen solchen, der von der Wahrheit und Göttlichkeit einer gewissen Religion in seinem Gewissen überzeuget, so ist er nicht nur verbunden, sie für seine Person anzunehmen; sondern auch dieselbige den Unterthanen bekannt machen zu lassen. Denn wie er nach der Liebe gegen den Nächsten verpflichtet ist, auch für ihre ewige Wohlfahrt Sorge zu tragen; also hat er auch als Regent eine Verbindlichkeit auf sich, die wahre oder christliche Religion anzunehmen, weil sie für den Staat viel geschickter ist, als die falsche. Denn keine Religion schärfet den Unterthanen so nachdrücklich Gehorsam und Hochachtung ein, als die christliche. Sie saget, jedermann soll unterthan seyn der Obrigkeit, Röm. 13. v. 1. und widerleget zugleich das den Regenten höchst nachtheilige Principium, als wenn die Geistlichen der weltlichen Obrigkeit nicht unterworfen wären, weiset auch an dem Exempel Christi und der Apostel, daß sie sich der Herrschaft der weltlichen Oberherren nicht entzogen, Matth. 17. v. 27. Joh. 19. v. 11. Apost. Gesch. 4. v. 19. Es ist keine Religion, dabey die Regenten so sicher seyn können, als bey der christlichen. Denn indem sie so sehr auf die Geduld und Sanftmuth dringet, so kömmt dieses den Regenten zu ihrer Sicherheit sehr zu statten. Giebt sie den Gläubigen eine gewisse Versicherung des ewigen Lebens, so reizet dieses zu löblichen Thaten an. Die wahre Frömmigkeit macht die besten Unterthanen, dazu man allein durch die christliche Religion gelangen kann. Doch leidet die Pflicht eines christlichen Regenten, die wahre Religion in seinen Landen einzuführen, ihre Ausnahmen. Denn man muß sehen: ob Grundsätze einer Republik wegen der Religion vorhanden sind? Wird ihm durch selbige für seine Person die Annehmung der wahren Religion versaget, so muß er lieber die Krone fahren lassen, als seine Seele um die ewige Wohlfahrt bringen. Wird ihm aber erlaubt, für sich eine Religion zu erwählen, welche er will, wenn er nur die Unterthanen bey ihrer alten Religion läßt, so kann er zwar mit gutem Gewissen die Regierung übernehmen; er muß aber das Unglück der Unterthanen mehr beklagen, als daß er solches ändern wollte. Wenn ein Fürst auch diese Hinderniß nicht hat, die wahre Religion einzuführen, so bleibt ihm dabey unverwehrt, nebst der wahren Religion verschiedene falsche Religionen in seinem Lande zu dulden, wenn es der Nutzen seines Staats unumgänglich erfordert. Was aber dabey nach den Regeln der Klugheit zu beobachten, ist in dem vorhergegangenen Artikel gewiesen worden. Beym Gebrauche dieses Religionsrechts haben die Fürsten zweyerley zu vermeiden. Das eine ist, daß man die Religion nicht zu einem Werkzeuge der Herrschsucht mache. Denn wie der Hauptzweck der Religion nicht ist, daß dadurch die Glückseligkeit des Staats befördert werde; also muß der Regent nicht so wohl auf die Vortheile seiner Person, als vielmehr auf den Nutzen des ganzen Staats sein Absehen richten. Das andere ist, daß man bey der Einführung einer Religion keinen Gewissenszwang ausübe, welches geschiehet, wenn man einen durch äußerliche Mittel zu einer Religion zwingen will, von deren Wahrheit man doch nicht überzeugt ist. [Siehe den Artikel Gewissensfreyheit und Gewissenszwang.] Wenn daher die Einführung einer Religion auf eine vernünftige Art geschehen soll, so muß der Fürst Anstalt machen, daß geschickte Lehrer von deren Wahrheit die Unterthanen überzeugen. Hat der größte Theil der Bürger die eingeführte Religion angenommen, und der Regent erkennet, daß die alte seinem Staate zuwider laufe, und also nicht länger zu dulden sey, so kann er die Ausübung derselben verbieten, und zu denjenigen, die sich nach den übrigen nicht richten wollen, sagen, daß sie mit Frieden hingehen möchten. Lutherus sagt in der Erklärung des 82. Psalms: man muß das christliche wie das bürgerliche Bürgerrecht halten, und wer nicht glauben und bekennen will, was andere glauben, der behalte es auf seine Gefahr in seinem Herzen und bändige seine Zunge: oder wer das nicht kann, der gehe zur Stadt hinaus. Es hat weiter ein Fürst Macht, sich zu versichern, was seine Unterthanen, insonderheit diejenigen, denen er öffentliche Aemter anvertrauet, glauben und lehren, weswegen man in vielen Landen diejenigen, welche ein öffentliches Amt bekommen, anzuhalten pfleget, daß sie eine gewisse Glaubensformul annehmen müssen. Man lese Carl Franc. Buddei Untersuchung des wahren Grundes, aus welchem die höchste Gewalt eines Fürsten

sten über die Kirche herzuleiten ist, cap. 4. §. 8. sqq. nebst den andern Scribenten, die wir oben in dem Artikel von dem Kirchenregimente angeführet haben. [Ich thue hinzu Gottl. Wernsdorf de potestate principis circa symbola ciuium in religione ab eo dissentientium Viteb. 1711. 4. Ahas v. Fritsch axioma vulgare: cuius est regis, illius etiam est religio. Francof. 1672. Jo. Jac. Moser diss. de pactis et priuilegiis circa religionem et alia ecclesiastica. Francof. 1738. 4. Jo. Chr. v. Steck diss. de guarantia pactorum et foederum religionis ergo percussorum. Lips. 1744. 4. H. E. Flörke de iure principis circa sacra subditorum diuersae religionis. Sonst gehöret die Frage auch hieher, ob der Regent mehrere Religionen zu vereinigen befugt sey. Die hieher gehörigen Schriften können unter dem Artikel Synergismus gelesen werden, wie auch diejenigen, welche unter dem Artikel Ketzer angeführt worden. Von der Religion des Landesherrn können folgende Schriften angemerkt werden: Ahas v. Fritsch princeps peccans seu de peccatis principum. Ien. 1674. 8. Jo. Joach. Zentgrav de symbolo boni principis, pietate et iustitia cum commentatione morali. Argent. 1680. Jo. W. de Göbel idea principis virtuosi. Rint. 1704. Die große Lehre vom Gewissen, in sofern sie die Gesetze der Religion und die Gesetze der Staaten verbindet. Leipz. 1769. 8. Uebrigens ist mit dem Artikel Religionsrecht auch die Lehre vom Kirchenregimente und der Religionsklugheit verwandt, und hat man also diese Artikel zu vergleichen.]

Repressalien,

Sind, wenn jemand, der von einem, oder etlichen Unterthanen einer andern Republik beleidiget worden, sich so lange gegen gewisse Personen oder Güter aus selbiger Republik feindselig erweiset, bis ihm Gnüge geschehen ist. Man zählt sie unter die unvollkommenen Kriege, da man nur gewisse Arten der Feindseligkeiten verübet, dahin man auch ἀνδροληψίαν rechnet, die ehemals bey den Griechen gewöhnlich war. Die Griechen nennen sie ἐνεχυριασμόν, und einige andere pignorationes, wiewohl in keinem eigentlichen Verstande, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 3. cap. 2. §. 2. n. 3. 4. Ziegler de iur. mai. lib. 1. cap. 34. §. 3. Die Repressalien sind der natürlichen Billigkeit nicht zuwider, weil diejenigen Personen, gegen welche man sich feindselig erweiset, nicht eines andern; sondern ihres eignen Verbrechens wegen dasjenige leiden müssen, so fern sie nämlich Glieder der Republik sind. Sollen sie rechtmäßig seyn, so ist folgendes zu merken: es muß von der hohen Obrigkeit, oder doch mit Bewilligung derselben geschehen, weil es eine Art des Krieges, oder doch ein Vorspiel desselben ist. Die Beleidigung muß offenbar seyn, welche Ursache dazu geben soll. Es muß bey der Obrigkeit derjenigen, die uns beleidiget haben, bereits Hülfe und Genugthuung, aber vergebens gesuchet, auch kein ander Mittel, solche zu erlangen, übrig seyn. Man kann die Personen, oder Sachen so lange in Verwahrung behalten, bis uns Genugthuung geschehen ist. Man darf keine größere Genugthuung verlangen, als der verursachte Schaden austrägt, daher muß der Ueberschuß wieder heraus gegeben werden, s. mit mehrern Peschwitz tr. de repressaliis, Grotium d. l. cap. 2. nebst seinen Auslegern, Ziegler, Osiander, insonderheit Kulpisio in colleg. Grotian. p. 143. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 8. cap. 6. §. 13. mit Barbeyracs Noten tom. 2. pag. 466. edit. 2. Hochstetters colleg. Pufendorf. exercit. 12. §. 25. nebst den andern Scribenten des natürlichen Rechts; ingleichen Krumäum de repressaliis, Johann Jacob Müllers dissert. de iure repressaliarum inter principes imperii, Wittenberg 1714. einiger andern zu geschweigen, welche in bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 281. angeführet werden. [Es mag von Real Staatskunst T. V. S. 491 - 510. gelesen werden.]

Republik,

Es hat das Wort respublica vielerley Bedeutungen, welches man auch von dem Worte ciuitas sagen muß, indem es die Gesellschaft des menschlichen Geschlechts, die Einwohner der Stadt, den Ort selbst, wo sie sich aufhalten, und denn eine bürgerliche Gesellschaft und einen Staat bedeutet. Wir verstehen hier durch die Republik die bürgerliche Gesellschaft, welche aus Regenten und Unterthanen zusammen gesetzt ist, die sich mit einander zur Erhaltung und Beförderung der gemeinen Wohlfahrt vereiniget haben. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 7. cap. 2. §. 13. sagt, sie sey eine moralisch zusammengesetzte Person, deren Wille, so aus vieler Menschen Vergleich verwickelt und vereiniget, vor ihrer aller Willen gehalten werde, damit sie aller und jeder Kräfte und Vermögen zum gemeinen Frieden und Ruhe gebrauchen mögen, welche Beschreibung auch Thomasius in iurisprud. diuina lib. 3. cap. 6. §. 63. und Hochstetter in colleg. Pufendorf. exercit. 11. §. 7. behalten. Etwas anders beschreiben diese Gesellschaft Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 14. und Hobbesius de ciue cap. 5. §. 9. Von dieser

Republik wollen wir eine theoretische und practische Betrachtung anstellen, und nach jener sowohl den Ursprung, als auch die Einrichtung und Beschaffenheit der Republiken erwegen.

Was bey der theoretischen Betrachtung anlangt erstlich den Ursprung der Republiken, so haben diejenigen, welche davon disputiret, zwey Fragen nicht sattsam unterschieden. Denn ein anders sind die Gründe, daraus die Vernunft die Nothwendigkeit der Republiken erkennet, und meynet, daß die Menschen dadurch wären veranlasset worden; ein anders aber der wirkliche historische Ursprung derselben, zu welchem vielleicht die erwähnten Gründe wenig oder nichts beygetragen haben. Solchen Ursprung muß man aus historischen Nachrichten erkennen, die Lehrsätze aber nicht zu einer wirklichen Geschichte machen, und meynen, daß die ersten Republiken wirklich auf eine ausgedachte Art, und durch die ausgesonnene Bewegungsmittel entstanden wären. So viel erkennt man aus den politischen Gründen von der Nothwendigkeit der Republiken, daß man sie in der menschlichen Gesellschaft beyzubehalten habe, sie mögen nun entstanden seyn, wie sie wollen. Doch wir müssen hievon die Gedanken der Gelehrten anführen. Es sind zwey Wege, wie die Republiken haben können eingeführet werden: entweder aus freyem Willen der Menschen, oder durch Gewalt. Soll es durch den freyen Willen der Menschen geschehen seyn, so führt man allerhand Bewegungsgründe an, warum sie sich in solche Gesellschaft eingelassen. Aristoteles hat den Menschen ein ζῶον πολιτικὸν genennet, daher seine Anhänger zu der Meynung Anlaß genommen, als wenn die Menschen durch einen natürlichen Trieb zur Einführung der bürgerlichen Gesellschaft angetrieben worden. Es ist zwar nicht gewiß, was Aristoteles mit dieser Benennung eigentlich hat haben wollen. Doch kann er weiter nichts angezeigt haben, als daß der Mensch von Natur zur Gesellschaft geneigt sey, welches seine Richtigkeit hat; woraus aber noch nicht folget, daß man auch einen natürlichen Trieb zur bürgerlichen Gesellschaft habe. Man muß vielmehr sagen, daß weil alle Menschen von Natur zu ihrer Freyheit geneigt sind, ihnen vielmehr nach diesem natürlichen Triebe die bürgerliche Gewalt, welche solche Freyheit einschränket, zuwider sey. Man lese Conring de prudent. ciuili cap. 6. pag. 83. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 7. cap. 1. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 6. §. 7. Andere haben zur bewegenden Hauptursache die Bedürfniß und Bequemlichkeit angeführet. Nun ist zwar richtig, daß man in einer bürgerlichen Gesellschaft viel bequemer leben, und was zur Leibesnahrung und Erhaltung gehöret, füglicher anschaffen kann; es folgt aber daraus noch nicht, daß deswegen hätten nothwendig Obrigkeiten und Unterthanen seyn müssen, weil man diesem Mangel auch durch Bündnisse hätte abhelfen können. Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 7. cap. 1. §. 7. meynet, daß die Furcht und Sicherheit vor dem Anfall anderer Leute die wahre Ursache sey, daß man Städte erbauet habe. Andere rechnen beydes zusammen, daß man sein Absehen sowohl auf die Bequemlichkeit, als auf die Sicherheit gehabt. Titius obseru. 547. in Pufendorf. merket an, daß die Pufendorfische Meynung von der Aristotelischen nicht abgehe. Denn daß die Menschen ihre Sicherheit gesucht, dieses wäre ja doch durch einen natürlichen Trieb geschehen. Einige halten auch die nothwendige Folge aus den kleinern Gesellschaften, welche die Familien sind, so wiederum aus der ehlichen, väterlichen und herrschaftlichen Gesellschaft bestehen, zu einer wahrhaften Ursache der Republik hinlänglich. Es hat der Hausvater, als das Haupt der Familie zwar eine Art der Herrschaft; eine Familie aber ist noch keine bürgerliche Gesellschaft; ja wenn auch gleich aus einer Familie verschiedene Familien entstehen, so ist doch dieses noch keine Ursache, daß aus solchen Familien nothwendig eine Republik werden müßte, weil eine jede Familie ihr besonderes Haupt haben kann. Wenn nach diesen Grundsätzen die Republiken aus freyen Willen der Menschen eingeführet worden, so merket man weiter an, daß hiezu nöthig gewesen a) ein gewisses Pactum, wodurch das Volk, so sich versammlet hat, in eine Gesellschaft getreten, und sich zu einem gewissen Endzwecke, die gemeine Wohlfahrt zu befördern, verbunden, welches denn entweder durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Consens geschehen: b) ein gewisser Schluß, daß sie sich sammt und sonders einer gewissen Obrigkeit unterwerfen wollen, und c) ein gewisses Pactum zwischen dem Volke und der künftigen Obrigkeit, wodurch sich das Volk der neuen Obrigkeit dergestalt unterworfen, daß jene Macht haben sollte, zu befehlen, was zur Beförderung der gemeinen Wohlfahrt vor nöthig erachtet würde; dieses aber schuldig seyn sollte, solchen Befehlen zu gehorchen, dahingegen sich die Obrigkeit wieder verbindlich macht, die Wohlfahrt des Volks bestens zu befördern. Man lese Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 7. cap. 2. Thomasium in iurisprudentia diuina lib. 3. cap. 6. §. 29. sqq. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exerc. 11. §. 3. So stellt man sich die Sache nach der Vernunft vor, wie sie hätte seyn können, und wie sie ordeutlich

dentlich hätte seyn sollen, wenn die Republiken aus freyen Willen wären eingeführet worden. Ob es aber wirklich so geschehen, ist eine andere Frage. Es ist gar nicht glaublich, daß alles so ordentlich hergegangen. Daß sich im Anfange eine Menge Volks von ohngefehr zusammen niedergelassen, und in eine Gesellschaft getreten, hat wohl seine Richtigkeit; man kann aber nicht sagen, daß sie sich durch ein ausdrückliches Pactum hiezu verbunden. Es ist auch nicht zu vermuthen, daß sie sich wegen der Obrigkeit, welcher sie sich unterwerfen wollen, werden berathschlagt haben; sondern vielmehr glaublich, daß die Gewalt den ersten Grund zu den Republiken gelegt habe, es sey nun dieses auf eine offenbare, oder heimliche und listige Art geschehen. Dieses kommt auch mit den historischen Nachrichten, die wir davon in der Schrift haben, am besten überein. Was die heydnischen Scribenten vom Ursprunge der Republiken vorgeben, ist ungewiß, und auf einen sandigten Grund gebauet. Die meisten stimmen darinnen überein, es sey vor Aufrichtung der Regierung ein freyes Leben gewesen, da niemand dem andern zu befehlen gehabt, ob sie wohl den Zustand der Menschen, wie er damals soll beschaffen gewesen seyn, auf unterschiedliche Art beschreiben. Etliche stellen ihn als den allerglücklichsten vor, wie **Ovidius** lib. 1. metamorphos. andere als den verdorbensten, wie **Sallustius** de bello Catilinar. cap. 6. und noch andere sagen, er sey anfangs glücklich, bald aber darauf verdorben gewesen, daß man genöthiget worden, eine bürgerliche Herrschaft einzuführen, auf welchen Schlag **Tacitus** lib. 3. annal. cap. 26. schreibet: die allerältesten Menschen wußten noch von keinem boshaftigen Muthwillen, sie lebten ohne Sünde und Schande, und also auch ohne Strafe und Zwang. Es bedurfte auch keiner Belohnung, weil sie aus freyer Neigung nach der Ehrbarkeit strebten: und weil sie nichts wider die Gewohnheit verlangten, so war nicht nöthig, ihnen etwas durch eingejagte Furcht zu verbieten. Allein nachdem man die Gleichheit bey seite setzte, und an statt der Bescheidenheit und Schamhaftigkeit der Ehrgeitz und Gewaltthätigkeit einriß, so erwuchsen hieraus die Herrschaften, welche bey vielen Völkern bis auf diese Stunde geblieben sind, wobey **Christoph. Forstneri** Noten über diese Stelle p. 254. nebst **Barbeyracs** Anmerkungen über **Pufendorfen** de iure naturae et gentium lib. 7. cap. 1. §. 7. not. 1. zu lesen. Diese Urtheile der Heiden scheinen auf die Tradition gegründet zu seyn, daß sie etwas von dem höchstglückseligen Zustand der Menschen vor dem Falle, und von dem großen Verderben derselben nach dem Falle, und zwar vor der Sündfluth gehöret. Am sichersten geht man bey den Nachrichten, welche uns **Moses** in seiner Historie aufgezeichnet hat. Dieser berichtet, daß bey dem Anwachse des menschlichen Geschlechts Cain die erste Stadt gebauet, und sie nach seines Sohnes Namen Hanoch genennet, **Genes.** cap. 4. v. 17. Ob nun wohl die Erbauung einer Stadt noch keine Aufrichtung einer bürgerlichen Gesellschaft ist; auch nicht gewiß kann gesagt werden, was er vor ein Absehen dabey gehabt; so ist doch wahrscheinlich, daß wie er dergleichen Werk aus einer Ehrsucht vorgenommen, also auch dieses zur bürgerlichen Gesellschaft Anlaß gegeben habe. **Augustinus** de ciuitate dei lib. 5. cap. 20. leitet auch den Ursprung derselbigen von den Cainiten her, und will nicht zugeben, daß die Nachkommen Seths dergleichen gehabt, welches sich auch wegen Mangel der gehörigen Nachrichten nicht ausmachen läßt. Daß vor der Sündfluth gar keine Republiken gewesen, kann man nicht beweisen. Denn daß einige dieses daher schließen wollen, wenn man Republiken gehabt hätte, so würde das Wesen der Menschen nicht so gar in Grund verdorben gewesen seyn, indem die Obrigkeit solcher Bosheit hätte Einhalt thun können: solches hat nicht viel auf sich. Denn obwohl die Leute auch nach der Sündfluth unter der Obrigkeit lebten, so führten sie doch ein solches ruchloses Leben, daß sich die göttliche Gerechtigkeit genöthiget sahe, ganze Städte zu vertilgen, wie man von Sodom und Gomorra siehet. Nach der Sündfluth finden wir, daß Nimrod den Grund zu dem Assyrischen Reiche gelegt, **Genes.** 10. v. 8. 9. aus dessen Exempel zu ersehen, daß der Ehrgeiz und die Herrschsucht die Leute angetrieben, Reiche aufzurichten und zu erweitern. Bald darauf entstanden auch mehr andere Staaten, deren Regenten Könige heißen, **Genes.** cap. 14. v. 1. 2. Man mag endlich sagen, daß die Menschen freywillig sich in die bürgerliche Gesellschaft begeben, oder daß sie mit Gewalt dazu getrieben worden; so ist doch dieses gewiß, daß das menschliche Verderben Anlaß dazu gegeben. Denn wären die Menschen im Stande der Unschuld geblieben, so hätte man keine Republiken gehabt, weil alle Absicht, warum man solche hat, weggefallen wäre, daß man deren nicht nöthig gehabt hätte, wie **Hertius** in element. prud. ciuil. part. 1. sect. 3. §. 5. **Thomasius** in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 6. §. 2. **Griebner** in iurisprud. nat. lib. 2. cap. 1. §. 3. wohl angemerket, wiewohl **Alberti** in compendio iur. nat. part. 2. cap. 14. **Boecler** in not. ad Grotium lib. 1. cap. 3. **Becmann** in meditat. polit. cap. 11. §. 5. p. 156. **Müller** de imperio ciuili in

in statu innocent. anderer Meynung sind. Es läßt sich auch nicht sagen, daß Gott die ersten Reiche unmittelbar aufgerichtet; ob er gleich solche Gesellschaften als ein zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts nach dem Falle nöthiges Mittel gut geheißen und gebilliget. Daß das Verderben der Menschen zu diesem Stande Anlaß gegeben, macht ihn an sich nicht verwerflich, und es ist eine Schwachheit von einigen gewesen, wenn sie ihn vor sündlich angesehen und gemeynet, durch dessen Abschaffung größere Vollkommenheiten in die Welt zu bringen. Man lese von diesem Puncte noch nach Menz in disp. de prima imperii inter homines origine Leipz. 1703. Lock. Tr. du gouvernement civil. cap. 7. Bierling in thesibus politic. de origine rerum publicar. die obseruation. Hal. tom. 7. obseru. 6. Buddeum in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 7. §. 2. sqq. Böhmer in introductione in ius public. vniuersale p. 126. sqq. Treuer in not. ad Pufend. de officio homin. et ciuis part. 2. cap. 5. §. 7. p. 412. sqq. welcher noch einige andere hieher gehörige Bücher anführet.

Doch wir kommen zu dem andern Stücke des ersten Theils von der Einrichtung und Beschaffenheit einer Republik. Es bestehet selbige in einer Gesellschaft der Obrigkeit und der Unterthanen, welche durch einen Vertrag sich mit einander vereiniget haben, die gemeine Wohlfahrt zu befördern, so daß der Regent die Gewalt bekommt, alles zu veranstalten, was zu diesem Zwecke nöthig ist; die Unterthanen hingegen sich verpflichten, willig seinen Befehlen zu gehorchen. Man hat also drey Umstände dabey in Erwägung zu ziehen, die Personen, woraus die Republik bestehet, die Einrichtung selbst, und die Absicht, die man dabey hat. Die Personen sind die Obrigkeit, und die Unterthanen, welche sich vermittelst eines Vertrags vereiniget, und dadurch beyderseits gewisse Rechte und Pflichten zuwege gebracht haben. Denn das Recht der Obrigkeit ist die höchste Gewalt, alles in der Republik zu thun, was deren Erhaltung, folglich die gemeine Wohlfahrt erfordert; ihre Pflicht aber, alle Mühe anzuwenden, daß der Endzweck möge erhalten werden. Die Unterthanen haben das Recht, Glieder dieser Gesellschaft zu seyn, mithin alles Schutzes und Sicherheit zu genießen; gleichwie sie hingegen ihrer Pflicht nach den Befehlen der Obrigkeit gehorchen müssen. Die Verfassung und die Einrichtung selbst dependirt von dem getroffenen Vergleich, welcher ordentlich klare Maße geben muß, wie weit die Rechte und Pflichten sowohl des einen, als des andern Theils sich erstrecken, und in welcher Ordnung sie auszuüben sind. Man hat entweder ausdrückliche Verordnungen gemacht, wie dieses oder jenes soll gehalten werden; oder es ist etwas nach und nach eingeführet worden, welches durch die That selbst von beyden Theilen gut geheißen worden. Zu solcher Einrichtung gehöret auch, wenn die Regierung und Sorge vor die gemeine Wohlfahrt entweder einem; oder den Vornehmsten aufgetragen wird; oder bey dem Volk selber bleibet, woraus die verschiedene Regimentsformen entstehen, davon oben in einem besondern Artikel gehandelt worden. Der Endzweck ist überhaupt die gemeine Wohlfahrt, daß man bequem und ruhig oder sicher leben möge. Die Bequemlichkeit geht auf die Erhaltung; die Ruhe auf die Beschützung wider die Bosheit anderer sowohl in, als außer der Republik. Will man einen Unterschied machen unter einer Republik, sofern sie noch aufzurichten, und sofern sie schon befestiget ist, so können zwar besondere Absichten statt finden, die aber unter der allgemeinen stehen.

Die practische Betrachtung zeiget, was nach den Regeln der Gerechtigkeit von der Obrigkeit und von den Unterthanen zu beobachten; nach den Regeln der Klugheit aber, wie eine Republik wohl zu regieren. Die Pflicht der Obrigkeit ist, daß sie in allen Stücken auf der Republik und aller Glieder derselben Bestes siehet, und sich also ihrer Gewalt, die sie hat, zur Glückseligkeit der Unterthanen bedienet. Die Unterthanen haben entweder gemeine; oder besondre Pflichten auf sich. Jene sind, daß sie der Obrigkeit gebührenden Respect erweisen, und ihr willig gehorchen, folglich ruhig und friedlich leben. Die besondern sind nach den unterschiedenen Ständen, darinnen jemand stehen kann, indem in einer Republik vielerley Stände, Gesellschaften, Collegien, und Zünfte seyn können, unterschiedlich. Bey der Klugheit hat man vorher zu erkennen, worinnen überhaupt das Wohl und Weh einer Republik bestehe. Von der Glückseligkeit und von dem Wohlseyn einer Republik muß man nicht auf eine gemeine, sinnliche und nach den Affecten eingerichtete Art urtheilen. Viele suchen die Glückseligkeit eines Staats in der Erweiterung, wenn ein Fürst große Conqueten mache, und sein Land erweitere, welches aber ein gar unsicherer Grund ist. Je mehr ein Land wächset, je mehr wird es seinen eignen Kräften überlassen, und erweckt sich durch seinen Wachsthum Neid und Feinde. Dem Lande und den Innwohnern selbst wird damit nicht geholfen; sondern man giebt vielmals Gelegenheit, daß das Land, welches vorher in Ruhe und Sicherheit gestanden, in Gefahr gesetzet wird. Bekommt der Fürst gleich mehr Einkünfte, und kann einen desto größern Staat führen; so genießen doch davon

davon die Unterthanen nichts, und der Fürst hätte doch wohl seinem Stande gemäß leben und seine Prinzen erziehen können, wenn auch dieser Zuwachs nicht geschehen wäre. Andere setzen die Glückseligkeit eines Staats in dem Reichthum und meynen, wenn der Fürst viel Geld habe, so sey die Republik glücklich; welches ebenfalls ein falscher Wahn ist. Denn das Geld an sich macht niemanden glücklich; sondern es kommt auf den Gebrauch desselbigen an. Hat der Fürst die grössten Schatzkammern mit Geld angefüllet, so ist dieses dem Lande vielmehr schädlich; als daß es nützlich seyn sollte, wenn das Geld ruhet. Haben die Unterthanen viel Geld, so kommts darauf an, wer es eigentlich hat, und wie man damit umgehet. Man findet in der Historie, daß die römische Monarchie nicht ehe zu wanken angefangen, als bis nach Rom ein grosser Reichthum kommen, welcher zur Ueppigkeit und zum Pracht Anlaß gab, wobey **Conrings** dispur. de vero fine et scopo reipublicae zu lesen. Wenn man sich einbildet, daß die Republik alsdenn glückselig wäre, wenn die Fürsten und Unterthanen vollkommen fromm lebten, so ist dieses eine Schwachheit. Denn da lebte man in dem Paradies und nicht in einer Republik. Eben das Verderben und die Bosheit der Leute hat zu den bürgerlichen Gesellschaften Anlaß gegeben, wie wir schon oben erinnert. Man hat unter allerhand Erdichtungen vorstellen wollen, wie eine Republik einzurichten, welche bisweilen so gerathen, daß dergleichen Republiken niemals möglich. Von den Scribenten solcher erdichteten Republiken handeln **Paschius** in diatrib. de fictis rebus publicis und **Fabricius** in bibliographia antiquar. cap. 14. §. 16. Von dem **Platone** nicht zu gedenken, so haben wir unter den neuern **Thomä Mori** Vtopiam, **Thomä Campanella** ciuitatem solis, **die Historie der Severamben**, anderer zu geschweigen. Die wahre Glückseligkeit einer Republik bestehet darinnen, wenn darinnen alles so beschaffen, daß die Unterthanen bequem und ruhig leben können, mithin der Endzweck einer solchen Gesellschaft erhalten wird. Eine solche Glückseligkeit dependiret nicht von einer Ursach. Denn sie beruhet auf den Zustand des Regenten und der Unterthanen; auf die Einrichtung selbst und Verfassung der bürgerlichen Gesetze, und auf die Beschaffenheit des Landes selbst, daß wenn hier alles wohl zu dem Endzweck zusammen stimmet, so entstehet daher die Glückseligkeit. Aus diesem läßt sich in Gegentheil leicht schließen, worauf das Weh und der unglückselige Zustand eines Staats ankomme. Es stehet schlecht mit einer Republik, wenn die Unterthanen ihr Auskommen nicht haben können; oder in Unruhe und wenigstens in Furcht leben müssen. Solche Krankheiten haben ebenfalls ihre verschiedene Ursachen. Denn sie stecken entweder in den Menschen, oder in dem Staat selbst. Die Krankheiten auf Seiten der Menschen sind, wenn entweder die Regenten nichts nutzen, daß sie zur Regierung untüchtig; sich derselbigen nicht annehmen, auf allerhand Abwege gerathen, oder wenn die Unterthanen unruhige Köpfe sind, den Gesetzen nicht gehorchen, und sich der Regierung widersetzen. Mängel des Staats sind, wo die Gesetze, oder die Ordnungen einer Republik nicht nach des Volks, oder Landes Art eingerichtet sind; oder wo sie den Unterthanen zu einem Aufruhr Anlaß geben; oder wo sie dieselben zu den Verrichtungen untüchtig machen, welche zur Erhaltung der Republik nöthig sind; oder wenn die Grundsätze also eingericht sind, daß dadurch die öffentlichen Geschäfte nicht anders, denn langsam und schwerlich ausgerichtet werden können. Mit dieser allgemeinen Erkenntniß muß man, wenn man den Staat klüglich regieren will, die besondere Erkenntniß des Staats selbst, nach dessen natürlichen und moralischen Beschaffenheit verknüpfen. Zu der natürlichen Beschaffenheit gehören die Menschen, das ist, die Innwohner und des Landes natürlicher Zustand. Bey den Innwohnern hat man zu sehen a) auf ihre Anzahl. Es wird in **der Klugheit zu leben und zu herrschen**, so **Rüdiger** heraus gegeben cap. 7. §. 4. sehr wohl angemerket, daß ein mit Innwohnern angefülltes Land besser dran sey, als ein davon entblößtes, so wohl zu Kriegs- als Friedenszeiten. Denn im Krieg könne man aus vielen Unterthanen viele Soldaten auslesen, und im Friede befänden sich bey vielen Unterthanen nothwendig viele arme, das ist, arbeitsame und mit neuen Erfindungen beschäftigte Leute, da hingegen einen reichen nichts veranlasse, andern Leuten zu dienen. Es gäben auch die Armen mehr Steuern, als die Reichen. Denn wenn ein Kapitalist kein Narr sey, so müsse er nicht mehr verthun, als seine Interessen. Nun nehme man an, er habe 20000 Thaler, so verthäte er davon ein tausend, und erhalte eine Frau, sechs Kinder, vier Bedienten, und also zusammen zwölf Personen. Setze man aber, diese 20000 Thaler wären unter zwanzig Arme ausgetheilet, ein jeder solte nur ein Weib und zwey Kinder haben; so lebten von 20000 Thlr. 80. Personen, und wenn ein jeder jährlich mit seiner Familie nur 150 Thlr. verzehrte; so genösse das Publicum jährlich 3000 Thaler. Also wenn 20000 Thaler bey einem Reichen säßen, so genosse die Republik von ihm, wenn man den zehnden Pfennig, welches sehr viel sey,

sey, setze, ein hundert Thaler; wenn sie aber bey zwanzig Armen wären, so bekäme sie 300 Thlr. Dieses hat an sich seine Richtigkeit; wenn es aber zur Application kommt, hat man alle Umstände vorsichtig zu überlegen. Denn es ist nicht genug, daß man das Land vermehrt; sondern man muß auch sehen, ob es so viel Innwohner ernehren kann. Es können der Unterthanen bisweilen zu viel seyn, wenn sie nicht alle zu leben finden; bisweilen aber auch zu wenig, wenn noch mehrere ihren Unterhalt haben könnten; oder auch die Unterthanen zu schwach sind, sich der Macht der auswärtigen Feinde genugsam zu widersetzen. Siehet man, daß ein Mangel an Innwohnern vorhanden, so muß man die Ursachen davon untersuchen, und auf Mittel bedacht seyn, wie denselbigen abzuhelfen. Ein solcher Mangel kann aus verschiedenen Ursachen herrühren. Die scharfen Gesetze, Verordnungen und die vielen Auflagen verhindern bisweilen, daß sich keine Fremde in einem Lande niederlassen. Man hat bisweilen falsche Staatsraisons, nach denen man die Unterthanen aus dem Lande jaget, wie man in Frankreich mit den Hugenotten gethan; oder die Menge der Unterthanen verringert, wenn man in einem Lande Hurerey und Pracht im Schwange gehen lässet. Denn wie sich durch den Pracht die Mannspersonen abhalten lassen, daß sie nicht heyrathen, weil sie denken, sie könnten keine Familie standesmäßig erhalten; also stärkt die im Schwang gehende Hurerey sie in dieser Bosheit, und sie lassen sich hiedurch ebenfalls von dem Ehestand abhalten. Im Gegentheil wird die Anzahl der Innwohner vermehret entweder durch Erzeugung der Kinder, oder durch Niederlassung der Fremden im Lande, welches beydes muß befördert werden, wenn man das Land volkreich machen will; [Vergleiche den Artikel: Bevölkerung.] b) auf ihre Leibes- und Gemüthsbeschaffenheit. Denn wenn in einem Lande gesunde und starke Innwohner sind, so schicken sie sich zu Kriegs- und Friedenszeiten besser vor die Republik. Denn im Krieg sind sie dauerhafter, und wenn Friede im Lande ist, können sie ihr Amt und Profeßion wohl abwarten, und was verdienen.

Die Völker haben ihre besondre Gemüthsarten, wie wir oben in dem Artikel von dem Naturell der Völker gewiesen, welche ein Regent auch kennen muß, damit er weiß, wie er sich nach der Klugheit dem Staat zum Besten in die Unterthanen schicken soll. Nebst der Erkenntniß der Innwohner lernt er auch das Land selbst, welches bewohnt ist, kennen, so nach der natürlichen und moralischen Beschaffenheit geschehen kann. Zu dem natürlichen Zustand eines Landes gehöret, daß man weiß, was das Erdreich hervorbringe, worinnen es noch könne verbessert werden, wie es um die Bergwerke, Ackerbau, Viehzucht, Holzung, Bierbrauen, Weinwachs, Fischereyen, u. dergl. aussiehet; zu dem moralischen aber kann man die Regimentsform, die in einem Lande ist, die Künste und Wissenschaften, die darinnen floriren, und die Beschaffenheit der moralischen Staaten rechnen. Von den Nachbarn muß man ihren Willen und ihr Vermögen wissen, damit man sich bey Zeiten in Defensionsstand setze. Doch eine solche Erkenntniß, die an sich theoretisch ist, nutzt allein nichts; sondern es muß auch der vernünftige Gebrauch derjenigen Mittel hinzukommen, welche zur Regierung eines Staats nöthig sind. Es gehört dahin die Klugheit Gesetze zu geben und Gericht zu halten; zu strafen und zu belohnen; die Aemter wohl zu besetzen, den Schatz zu vermehren; einem Staat wieder aufzuhelfen; die Religion zu dirigiren, Krieg zu führen, Friede zu schliessen, Gesandten zu schicken; Bündnisse zu machen u. s. w. kurz: so viele Stücke der Majestät sind, die einem Regenten zukommen; so viel besondre Mittel muß die Staatsklugheit zeigen, wie ein jedes öffentliches Geschäfte in der Republik klüglich zu tractiren. Die Ausführung dieser Materien ist am gehörigen Ort in den besondern Artikel geschehen, und die Scribenten, die davon gehandelt, werden wir unten in dem Artikel von der Staatsklugheit anführen. [Siehe auch den Artikel: Politik.] Von Conring haben wir verschiedene Dissertationes, welche diese Materie von der Republik erläutern, als de republica in communi. Helmst. 1653. de rebus publicis in genere, 1651. de politica, siue republica in specie sic dicta 1652. ingleichen de optima republica 1652. de mutationibus rerumpublicarum 1635. und noch eine andere de morbis et mutationibus rerumpublicarum, 1640.

Res,

Heißt in der Metaphysik, oder in dem philosophischen Wörterbuch in einem weitläuftigem Verstande so viel, als Ens, auf deutsch eine Sache, ein Ding, es mag solches wirklich vorhanden seyn, oder nicht, und nur in den Gedanken bestehen; oder nach der metaphysischen Mundart zu reden, es mag ein ens reale, oder rationis seyn. Wiewohl andere hierinne einen Unterschied suchen, wenn sie res dem non-enti und dem nihil entgegen setzen. Eben so viel als res heißt aliquid, s. Velthems institut. metaphys. pag. 367. Donati metaphys. vsual. cap. 2. §. 59. pag. 13. Micrälii lexic. phil. pag. 968. Chauvins lexic. phil. pag. 568. edit. 2.

Residenten,

Residenten,

Heißen diejenigen Personen, welche mit einer solchen Gewalt geschickt werden, daß sie lange an dem Hof eines Potentaten verbleiben, und ohne Unterschied daselbst verschiedene Angelegenheiten ihres Principals, als suppliciren, sollicitiren, erinnern, Nachricht geben, und sein übriges Interesse beobachten. Dannenhero diejenigen, welche le resident; und l'Envoyé ordinair mit einander zu vermischen pflegen, einige Unwissenheit in Ansehen der Staatsbedienten zeigen. Denn ob gleich an einigen Höfen die ordinair-Envoyés öfters nur Residenten genennet werden, so wird doch diese Benennung gemißbrauchet, und im Gegensatz eines Envoyé extraordinair also genennet; da hingegen ein eigentlicher Resident vor der Qualification eines Envoyé nichts bekommt, außer dem, daß er ein öffentlicher Bedienter ist. Man nimmt zu solchen Chargen selten oder gar niemalen Leute von adelicher Geburt, oder solche, welche an dem Hofe ihres Principalen eine den Cavaliers gebührende Stelle bekleiden; sondern meistens nur in den Handelsstätten reiche Kaufleute, oder auch wohl gar Juden, die sich mit dem bloßen Titul ohne Besoldung begnügen lassen; an den Höfen aber der Souverainen hält man einen Gelehrten oder der von der Feder Profeßion machet, und im übrigen gute Wissenschaft des Hofs hat, wo er sich befindet. Meistens geschichts auch, daß wenn ein Ambassadeur, oder Envoyé von seinem Principal zurück gerufen wird, man seinen Secretair, oder Residenten hinterläßt. So ist es auch nichts ungewöhnliches, daß ein Envoyé (Ambassadeur) und Resident, welche beyde eines Herrn sind, zu gleicher Zeit sich an einem auswärtigen Hof befinden können; sonderlich aber halten die kleinern Fürsten an dem Kaiserlichen und den Höfen ihres gleichen Residenten, s. **Strievens Europäisches Hofcerem.** part. 3. cap. 9. nebst **Callieres** de la maniere de negocier avec les souverains c. 6. Ob die heutigen stetigen Gesandschaften der Residenten können abgeschaffet werden? davon lese man **Grotius** de iure belli et pacis part. 2. cap. 18. §. 3. **Thomasius** in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 9. §. 26 - 32. und **Willenberg** in sicilim. iur. gent. prud. lib. 2. cap. 18. qu. 13. Diese Materie kommt bey der Lehre von den Gesandten in dem sogenannten Völkerrecht für. [Vergleiche den Artikel: Ambassadeur, wo ich gezeigt habe, wie nach der bloßen Vernunft betrachtet, wenn ich nicht auf die Gewohnheiten und Gebräuche der Völker sehe, denkbar wäre, daß ein Ambassadeur auch ein Resident seyn könnte.]

Respect,

Ist ein Affect, dadurch man in seinem Gemüth einem Menschen nach Proportion der Opinion, die man von ihm hat, eine Hoheit zugestehet, und in Ansehung dessen Scheu vor ihm träget. Er setzet eine Opinion, oder innerliche Ueberzeugung von den Vollkommenheiten und Geschicklichkeiten, die jemand an sich hat, zum voraus, und wirket in Faveur dessen, der solchergestalt hochgeachtet wird, ein Gepränge von äußerlichen Ehrbezeugungen nebst einer sorgfältigen Behutsamkeit, der Sache hierinnen nicht zu wenig zu thun, noch sonst in einige Wege, der ihm im Gemüth zugetheilten Hoheit zu nahe zu treten. Man kann den Respect auch Ehrfurcht nennen, s. **Müllers Anmerk. über Gracians Oracul** Max. 40. p. 281.

Respondens,

Ist bey einer Disputation diejenige Person, welche unter dem Schutz eines Präsidis die gesetzten Sätze so lange zu vertheidigen suchet, bis er weiter nicht fortkommen kann, und das übrige dem Präsidi überlassen muß. Eigentlich stehen Präses und Respondens für einen Mann, und kommen ihnen einerley wesentliche Pflichten zu, wie aus der Lehre von der Disputirkunst zu sehen; außer daß einer vor dem andern vielleicht was besonders in dem eingeführten Disputationsceremoniel in acht nehmen muß.

Reue,

Ist derjenige Affect des menschlichen Gemüths, da man über seine böse und thörichte Thaten eine Traurigkeit empfindet und wünschet daß solche nicht geschehen wären. Sie entstehet aus der Vorstellung desjenigen Uebels, so mit den bösen und thörichten Handlungen verknüpfet ist, die man entweder an sich selbst, oder an andern verübet. Eigentlich ist sie eine Art der Traurigkeit, die ihre Grade haben kann, nachdem die Thaten, worüber man betrübt ist, viel oder wenig auf sich haben, und die Vorstellung des Uebels, so daraus entstehet, mit einer starken, oder gemäßigten Lebhaftigkeit geschiehet. Wie eine solche Reue über die böse Handlungen, die zwar nur natürlich ist, anzeiget, daß bey einem Menschen das Gewissen noch wache; also dienet sie ihm überhaupt zu einer Vorsichtigkeit, daß er ins künftige sich vor dergleichen Thaten hütet. Natürlicher Weise kann man die Unruhe, so darüber entstehet, nicht anders stillen, als daß man überleget, was einmal geschehen, sey nun nicht zu ändern, und man wolle ins künftige

tige sich davor in acht nehmen; ob aber dieses allezeit zur Befriedigung des menschlichen Gemüths hinlänglich, ist eine andre Sache. Eben dieses kann einem natürlichen Menschen Anlaß geben, ein höheres Licht in dieser Sache zu suchen.

Reukauf,

Ist ein Nebencontract bey dem Kaufcontract, wenn sich die Contrahenten vergleichen, daß wenn ein Theil wieder zurück treten und den Contract nicht halten wolte, er dem andern ein gewisses Geld zum Reukauf geben muß.

Rhabdomantie,

Ist eine Art der künstlichen wahrsagenden Zauberey, vermittelst gewisser Stäbe, die man von verschiedenen Holz, Cedern, Eichen, Weiden, Oelbaum u. s. w. machte, künftige und verborgene Dinge vorher zu wissen, deren man sich bedienete, wenn man was wichtiges, als eine Heyrath, oder einen Krieg und dergleichen vorhatte. Diese Art zu weissagen wird bey dem Hosea cap. 4. v. 12. gedacht, wenn Gott spricht: **mein Volk fraget sein Holz, und sein Stab soll ihm predigen. Denn der Hurereygeist verführet sie, daß sie wider ihren Gott Hurerey treiben.** Da denn die Worte: **sein Stab soll ihm predigen**, von den meisten Auslegern, als unter den Rabbinern von dem **Abarbanel, Mose Maimonide**; unter den Kirchenvätern Hieronymo, **Theophylacto**; unter den Neuern von dem **Mart. Delrione, Drusio, Seldeno** und andern auf diese Rhabdomantie gedeutet werden. Daß sie für eine Art der Zauberey zu halten, ist leicht daher zu urtheilen, weil sie auf einem groben Aberglauben beruhet, wodurch der Teufel die Menschen blendet, und desto besser sein Werk bey ihnen hat; ja wie er gar sehr beschäftiget, Gott in seinen wundersamen Wirkungen nachzuaffen, so hat er vermuthlich von dem Stab, womit Moses auf göttliche Direction die Wunder that, Gelegenheit zu dieser Zauberey genommen. Zumal da er schon zu Mosis Zeiten bey den egyptischen Zauberern dergleichen versuchte. Es war dieselbe bey den Chaldäern sonderlich im Schwange, und **Tacitus** de moribus Germanorum cap. 10. berichtet von den Deutschen, daß auch bey ihnen solche nicht unbekannt gewesen, dergleichen nicht weniger von andern Völkern, den Scythen und Türken berichtet wird, s. **Bulengerum** de diuin. lib. 3. cap. 26. **Gale** ad Iamblichum pag. 238. **Libetanz** in diatribe de magia baculorum, **Gottlieb Gerhardi** dissert. de diuinatione ex baculo, Leipzig 1700. Als eine Art der Rhabdomantie wird auch der Gebrauch der Wünschelruthe angesehen, davon am gehörigen Ort gehandelt worden; doch muß nachgehends das Wort in etwas weitern Sinn genommen werden.

Rhetoric,

Wird insgemein vor ein gleichgültiges Wort mit dem Wort **Oratorie**, oder **Beredsamkeit**, genommen. Bey den Alten war hierinnen ein Unterschied, daß nämlich die Rhetoric Anleitung und Regeln zur Wohlredenheit gab; die Oratorie aber zeigte, wie man die gegebene Anleitung in die Uebung bringen sollte, folglich hieß ein Rhetor derjenige, der diese Kunst lehrte; ein Orator aber, der vor dem Volk Reden hielte und practicirte. Doch ist dieser Unterschied bey den Alten nicht jederzeit in Acht genommen worden, wie wir in der diatr. de praemiis vet. sophist. rhetor. et orator. §. 4. gewiesen haben. Wollte man ja die Rhetoric von der Oratorie unterscheiden, so könnte man unter der Oratorie die gesammte Wissenschaft von der Beredsamkeit, oder Eloquenz verstehen, und die Rhetoric als denjenigen Theil davon ansehen, worinnen der Ausdruck und der manierliche Vortrag der Gedanken, als das vornehmste Stück bey der Beredsamkeit gelehret wird. Von dem Wesen der Eloquenz aber ist unter einem besondern Artikel gehandelt worden. [Hieher gehörige Schriften sind unter dem Artikel: **Rede** bemerkt worden.]

Ribbe,

Die Ribben, oder Rieben, oder Rippen sind dünne, lange und gekrümmte Beine, so in die Wirbelbeine des Rückgrads eingefüget, mit dem andern Ende sich gegen die Brust wenden, und die meisten an dem Brustbein mit einem Knorpel anschliessen. Sie stellen in ihrer Gestalt einen Bogen für: gegen den Rücken zu sind sie schmäler und runder; gegen die Brust dünner und breiter, doch so, daß sie kaum eines Fingers breit sind. Auf einer jeden Seite sind zwölfe und findet man selten eine mehr, und noch seltener eine weniger; Die sieben obern werden wahre und echte; die fünf untern falsche und unechte genennet. Ihr Gebrauch ist, die Brust zu befestigen und die Mäuslein sammt etlichen andern nah gelegenen Theilen zu unterstützen, weswegen sie auch sehr viel zum Athem holen beytragen. Hiezu kommt, daß sie die enthaltene Theile der Brust und die obern Theile des Unterleibes einigermaßen verwahren und von den auswärtigen Ungelegenheiten beschützen.

Richter,

Ist eine solche Person, die von der hohen Obrigkeit zu dem Ende verordnet ist, daß sie streitige Sachen entscheiden und die Verbrecher mit Strafen belegen soll. Die Gerichte sind der Gesetze wegen nöthig, daß man nach denselbigen die Thaten der Menschen untersuche, diejenigen, die nicht gutwillig nach den Gesetzen leben wollen, anhalte und die Uebertreter desselbigen bestrafe. Weil nun dieses die hohe Obrigkeit selbst an allen Orten nicht besorgen kann, so ist nöthig gewesen, daß man andere Personen bestellet, die an ihrer statt dieses verrichten, welches eben die Richter sind. Gericht halten ist ein Stück der Majestät, daher wenn dieses von den Richtern geschiehet, so thun sie solches nicht eigenmächtig; sondern im Namen der hohen Landesobrigkeit, die sie darinnen als Instrumente brauchet, und wie sie Unterthanen sind; also können sie selbst bestraft und verklagt werden. Was ein Richter vor Freyheit haben soll, dependiret von dem Fürsten, die er nach der Absicht des Gerichts abmessen muß.

Es sind die Richter entweder **hohe**; oder **niedrige** Richter. Jene müssen Verstand, Gelehrsamkeit und Redlichkeit haben. Verstand brauchen sie, weil sie die Handlungen der Unterthanen untersuchen, einem jeden Recht sprechen und die Verbrechen bestrafen sollen. Wer nun dieses thun will, der muß Vernunftschlüsse machen können, daß er das Gesetz zum Grund leget, und wenn er die That genau untersuchet, den Schluß machet. Es kommt dabey alles auf drey Stücke an: auf die Erkenntniß der Gesetze: auf die Untersuchung der Handlungen und auf das Urtheil. Doch ist auch bey den hohen Richtern, an welche man zu appelliren pflegt, eine Gelehrsamkeit nöthig. Denn man muß oft nach solchen Gesetzen urtheilen, welche dunkel sind, und daher erklärt werden müssen; oder man muß wider die bürgerlichen Gesetze die Billigkeit beobachten, wenn sie allzu universal abgefasset sind, wozu man sonderlich das natürliche Recht verstehen muß. Denn die Billigkeit ist nichts anders, als ein Schluß aus dem Recht der Natur, welches niemand ohne Gelehrsamkeit gründlich verstehen kann. Man siehet aber leicht, daß dieses noch nicht hinlänglich sey, einen rechtschaffenen Richter abzugeben. Es kommt gar viel auf den Willen an, daß man auch wolle nach den Gesetzen, wie man sie verstehet, sprechen, und daher keine intereßirten Absichten habe, welches die Redlichkeit ist. Bey niedrigen Richtern ist eben keine Gelehrsamkeit nöthig; sondern genug, wenn sie nur einen guten natürlichen Verstand haben und ehrlich sind. Als Moses Richter auslesen sollte, so sprach Jethro zu ihm: **siehe dich um unter allem Volk nach redlichen Leuten, die Gott fürchten, wahrhaftig und dem Geize feind sind, die setze über sie, Exod. 18. v. 21.** in welchen Worten eben die Eigenschaften liegen, die wir vorher von einem Richter erforderten. Denn die Redlichkeit beziehet sich sowohl auf Gott, und da heißt sie hier eine Gottesfurcht, und auf den Nechsten, in welcher Absicht sie hier den Namen der Redlichkeit behält. Heißt es aber von ihnen, sie sollen **wahrhaftig** seyn, so hat dieses nach der Grundsprache so viel auf sich, daß sie Männer seyn sollen, die der Wahrheit mächtig sind, wozu Verstand und Gelehrsamkeit nöthig sind. Man lese hier nach **Rüdigers Klugheit zu leben und zu herrschen** cap. 8. §. 27. sqq. und **Wolfs Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen** cap. 6. §. 470. der juristischen Schriften, die davon aufgesetzet sind, nicht zu gedenken. [Es können von Justitzsachen sowohl überhaupt, als auch vom Richter insbesondere folgende Schriftsteller bemerkt werden. **Christ. Thomasii** diss. emendationem administrationis iustitiae neque facilem neque impossibilem, valde tamen difficilem esse et caute suscipiendam. Hal. 1717. **Ebend.** de charactere et circumspectione medici ad curandam taedisiotatem processuum adhibendi. Hal. 1717. **Theodicäus, oder J. M. Zebruni** noua et methodica delineatio totius doctrinae de emendatione rei iudiciariae. 4. **Friedr. Henr. Eschenbach** diss. de emendando processu, unter **Hommel** zu Leipzig gehalten. 1768. **Henr. Godofr. Bauer** diss. de emendando processu criminali. Lips. 1769. Antrag zum Versuch einer Besserung des Justitzwesens. Frankf. 1720. 4. **O. Z. Hinüber** neue Vorschläge, wie nicht allein die Rechtslehre einer unpartheyischen Justitz besser gelehrt, sondern auch bey Administration derselben Mängel gehoben werden können. Hannover, 1746. 4. **Zebruni** diss. de integralitate officiorum regiminis publici eiusdemque pernicioso abusu. 4. ohne Anzeigung eines Ortes. Man schließt aber aus der Aehnlichkeit des Worts **Zebruni** und **Hinüber**, welche nur versetzte Buchstaben ausdrücken, auf den Verfasser. Erklärung des Entwurfs Sr. Königl. Majest. von Preußen, wegen Verbesserung der Proceßordnung, von **Hrn. Formey**, Berlin 1748. Vom Einfluß des Rechts der Natur in Verbesserung der Processe, stehet in den Oberlausitzische Beyträgen zur Gelehrheit. 2ter Theil. Freymüthige und practische Gedanken, über die Gebrechen der Justitz u. s. w. von **D. Georg Gottfr. Thyme.** Leipz. 1769. **Jac. Gagliardus** de iurisdictione omnium iudicum. Venet. 1610. 4. **Henr. Cocceji** de iudice ignoigno-

ius ignorante Francof. 1699. Jo. Born. progr. an iudex fieri possit, qui iurium ignarus et plane illiteratus est. Lips. 1655. Jo. Andr. Frommann diss. de norma officii iudicis. Tub. 1687. Georg Werner de iudice in genere considerato. Helmst. 1656. Jo. Eberh. Rösler diss. de officio iudicis ex iure naturali. Tub. 1709. Casp. Ziegler de officio iudicis. Viteb. 1672. Just. Henning. Böhmer diss. de iudice procedente ex officio in processu civili. Hal. 1712. Vergleiche auch den Artikel: Kläger.]

[Romanen, siehe Fabeln.]

Riechen,

Ist diejenige Empfindung der körperlichen Dinge, welche vermittelst der Nase geschiehet, wovon oben der Artikel vom Geruch zu lesen.

[Riesen,]

[Sind Menschen von ganz ungewöhnlicher Größe. Es können hierbey drey Fragen untersucht werden 1) ob es jemals einzelne Menschen gegeben, die noch einmal so groß gewesen, als gewöhnlich Menschen zu seyn pflegen. 2) Ob sich ganze Riesengeschlechter auf dem Erdboden je befunden haben, oder noch anzutreffen. 3) Aus was für Grunde die Entstehung der Riesen erklärbar werde. Was die erste Frage betrifft, so ist wohl soviel gewiß, daß es dann und wann Menschen von ganz außerordentlicher Größe und Stärke gegeben habe. Ich habe vor verschiedenen Jahren selbst eine solche Weibsperson von ganz ausnehmend großen und starken Gliedern, die sich vor Geld sehen ließ, in Jena betrachtet. Auch hat sich ein sehr starker Mann an unterschiedenen Orten ums Geld sehen lassen, den man gemeiniglich den starken Simson nannte, und welcher solche Proben seiner Stärke öffentlich abgelegt hat, die ihm ein anderer, wohl nicht hätte nachthun mögen. Doch soll er eben nicht von allzugroßer Höhe gewesen seyn, welchen Charakter man aber vorzüglich zu den Riesen mit erfordert. Plinius L. VII, c. 16. sagt, man habe zu seiner Zeit, da Kaiser Claudius regierte, den allergrößesten Menschen gesehen, welcher Gabbara geheißen, ein Araber, und Mann von 9 Fuß und etwas darüber in der Länge. Der Sohn des Kaisers Maximini soll nicht kleiner und sein Fuß noch einmal so lang gewesen seyn, als gewöhnlich, wie denn auch der Kaiser Maximinus selbst jedermann an Größe soll übertroffen haben. Siehe Cajus Jul. Verus Maximinus in 19ten Bande p. 2286 ff. Zur Zeit des Kaisers Justini will man eine Sicilianische Riesin gesehen haben, welche den längsten Mann anderthalb Fuß in der Länge übertroffen habe. Kaiser Carl der Große soll auch unter seiner Armee einen sehr großen Schweizer, Namens Aenother gehabt haben, welcher die großen Ströhme, auf welchen keine Brücken waren, durchwatete, und mit seinem Schwerde unter die Feinde hieb, wie die Graßhauer ins Graß, doch werden dabey verschiedene unwahrscheinliche Umstände erzählet, daß er nämlich die getödteten Menschen als Vögel an seinen Spieß gestecket, und über seine Schultern gehänget habe. Happelius in Relation. curios. T. II. p. 96 ff. erzählet gar vielerley Beyspiele, die wohl nicht alle das Gepräge der Wahrheit an sich haben, wie er denn gar oft mancherley Unwahrheiten mit einstreuet. Doch erwehnet er, daß er selbst zu Hamburg eine große Frau aus Friesland gesehen, die zum wenigsten 8 Werkschuhe hoch gewesen, und welche einen frießländischen Bauer bey sich gehabt, der mit ihr von einerley Länge gewesen, und im Jahr 1668. will er am fürstlichen hällischen Hofe einen Trabanten gesehen haben, der zum wenigsten eine halbe Elle, wo nicht drey Viertel länger gewesen, als alle andere Leute. Er würde auch noch länger geworden seyn, wenn er nicht einen Puckel gehabt hätte, und mit den Beinen einwärts gebogen gegangen wäre. Von dem Roland, Kaiser Carls des Großen Schwestersohn, melden auch viele Geschichtschreiber, daß er unter die Riesen zu zählen sey. Diejenigen Erzählungen von Riesen, nach welchen denselben eine Höhe von 9 Rheinländischen Fuß beygelegt wird, sind nicht so leicht zu verwerfen, weil die Größe des Goliaths, wie sie die heilige Schrift angiebt, ziemlich damit übereinkommt. Siehe 1 Sam. XVII, 4. wo gesagt wird daß er 6 Ellen und eine Hand breit hoch gewesen. Inzwischen wird freylich über die Länge einer indischen Elle gestritten. Man glaubt jedoch mehrentheils, daß eine solche Elle eine Länge von den Ellenbogen bis ans Ende des Mittelfingers gewesen. Diese beträgt bey einem wohlgewachsenen Menschen ohngefähr ein und einen halben Rheinländischen Fuß, und also wäre nach solchen Maaß Goliath 9 Fuß und etwas drüber hoch gewesen, welches eine solche Länge ist, die Plinius dem Gabbara beylegt. Heut zu Tag wird man schwerlich einen Menschen finden, welcher über 8 Fuß lang wäre. Nach den griechischen Geschichtschreibern soll Orestes eilf und einen halben Fuß lang gewesen seyn. Jacob le Maire erzählt in seiner Reise nach der magellanischen Meerenge, daß man 1615. den 17 December mit Steinen bedeckte Gräber gefunden, worinne Menschen-

Menschengerippe von zehen und eilf Fuß in der Länge gelegen hätten. In der Stadt Rouen soll man im Jahr 1709. ein steinernes Grab mit einem Gerippe, in dessen Hirnschale ein Scheffel Korn, oder ein Maaß von einem Fuß in Durchschnitt, gegangen wäre, das Fußbein soll ohngefähr 4 Fuß gehabt haben, und folglich hätte der Riese von 17 bis 18 Fuß eine Länge haben müssen. Auf seiner Grufft lag ein Kupferblech mit der Aufschrift: in diesem Grabe liegt der edle und mächtige Herr, der Ritter **Ricon von Vallemont** und seine Gebeine. Siehe **Farii** in der Geschichte von Rouen. 1ster Th. S. 27. **Plater**, ein berühmter Arzt, versichert, daß er zu Lucern wahre Menschenknochen gesehen habe, die man unter den Wurzeln einer Eiche gefunden hatte, wornach der Mensch, dem sie zugehöret, 19 Fuß gehabt haben müßte. Als den 11 Jänner 1614 einige Maurer nahe bey den verfallenem Schlosse von Chaumont in Dauphine auf dem Gebiete des Hrn. von Langon, in einem Felde, das nach der hergebrachten Sage das Riesenfeld heißt, herum gruben, entdeckten sie 18 Fuß tief im Sande, ein Begräbniß von Ziegelsteinen, das 30 Fuß lang, 12 breit, und mit der obersten Decke 8 hoch war. Mitten in der obern Decke fand sich ein grauer Stein, auf welchen die Innschrift gearaben war: - - - Theutobochus Rex. Man öffnete das Grab, und fand darinne ein ganzes Menschengerippe, das 25 und einen halben Fuß lang, an den Schultern 10 Fuß breit, und von dem Rücken bis zu der Brust hindurch 5 Fuß tief war. Herr **le Cat** in der Abhandlung, die zur Geschichte der Riesen gehört, welche er in der Versammlung der Akademie der Wissenschaften zu Rouen vorgelesen hat, und die aus den Magasin François, Mars 1751, in dem allgemeinen Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften im 4ten Theile S. 328 ins Deutsche übersetzt, zu lesen ist, bringt gerichtliche Zeugnisse, und Briefe von Ludwig XIII. bey, wodurch er die Wahrheit dieser Riesengeschichte beweiset. Es sind auch ebendaselbst noch andere sehr merkwürdige Beyspiele von Riesen angeführet. Ich kann hierbey nicht unerinnert lassen, daß einige die großen Knochen in Gräbern von Elephanten oder Wallfischknochen, u. s. w. gehalten haben, und Herr **le Cat** giebt zu, daß man oft solche Knochen vor Riesenknochen ausgebe, leugnet aber, daß niemals wahre Riesenknochen sollten gefunden werden, zumal da ein Kenner gar zu wohl Menschenknochen von solchen Thiereskknochen mit Gewißheit unterscheiden konne, wie er dieses sehr deutlich am angeführten Orte zeigt. In Ansehung der zweyten Frage ist zu bemerken, daß verschiedene in den Gedanken stehen, als wären alle Menschen vor der Sündfluth von Riesengröße gewesen, ja einige stellen sich wohl gar die ersten Menschen von solcher Größe vor, daß sie von der Erden mit ihrem Kopf bis an die Sternen gereicht hätten, und solche hätten **Emephimi** geheißen. Nach vielen Jahren wären andere entstanden, welche **Phataimi** genennet worden, die nur mit ihren Kopf bis an die Wolken gereicht hätten, und auf diese leztern wären die eigentlichen Riesen gefolgt, welche bey den Aegyptiern **Cygint** geheißen, und bis auf die Zeit Noah gedauret hätten. Siehe **Calmets** Abhandlung von den Riesen, wie auch **Philip. Camerar.** Hor. subcis. Cent. I. cap. 82. Man nimmt hierbey ohne Grund an, daß, je älter die Welt werde, je mehr nähmen die Menschen und andere Dinge an Größe und Kräften ab. Sonst kann hierbey 4ter B. Esra cap. 5. v. 51 ff. Buch der Weisheit cap. 14. v. 6. gelesen werden. Auch beruft man sich auf 1 B. Mos. 6. v. 4. um das Riesengeschlecht vor der Sündfluth zu beweisen, wiewohl angeblich. Daß die Kinder Enaks und die Rephaim sehr große Leute von Statur gewesen, ist wohl außer Zweifel. Siehe 4 B. Mos. 13. v. 34. 5 B. Mos. 9. v. 2. 1 B. Mos. 14. v. 5. Aber es folgt doch nicht, daß alle und jede aus diesem Geschlecht gleich groß gewesen, sondern etwan nur einige. Es können auch **Happelii** Relat. curios. T. II. p. 90 ff. gelesen werden. Aus der heiligen Schrift wird also schwerlich ein ganzes Riesengeschlecht bewiesen werden können. Inzwischen stunden viele Alte in einer solchen Meynung, daher die mancherley Dichtungen der heidnischen Poeten kamen. Vielweniger wird man aus andern Geschichten einen tüchtigen Beweis vor das Riesengeschlecht ganzer Länder aufbringen können. Denn was **Solinus** in Polyhistore c. 25. und **Pomponius Mela** de situ orbis L. III. c. 4. **Diodor. Siculus** L. II. Biblioth. histor. **Frecier**, ein französischer Ingenieur in der allerneuesten Reise nach der Südsee T. I. cap. 12. melden, reicht nicht hin uns zu überzeugen. Ich komme endlich auf die dritte Frage, welche die Art und Weise betrifft, wie ein Riese entstehen könne. Zur Entstehung eines Riesen trägt wohl die Menge der Nahrung, die Beugsamkeit seiner Theile, vermöge welcher sie einer größern Ausdehnung fähig sind, die merkliche Langsamkeit ihres Pulses, und daß wenigere nahrhafte Theile aus dem Körper durch die Ausdünstung zerstreuet werden, das mehreste bey. Sie erhalten viel langsamer die Unbeugsamkeit ihrer Theile, da hingegen bey andern Menschen durch die erhaltene Unbeugsamkeit das fortzusetzende Wachsthum verhindert wird. Siehe **Haller**

Haller Elem. physiol. T. VIII. p. 43. sqq. Ed. in 4. Ich will des oben angeführten Herrn Le Cat Meynung in der erwehnten Schrift anführen. Er sagt „der „Grund, welcher zur Erzeugung dieser „Ungeheuer oder Misgeburten wirket, ist „eben der, woraus in dem menschlichen „Körper die Gewächse, welche sich ansetzen, und die grossen, sowohl beinigten „als fleischichten Beulen entstehen. Was „setzet dem Wachsthum unserer Theile in „einem gewissen Alter seine Schranken? „bestehen wir nicht allezeit aus mannichfaltigen Gefäßen? wird nicht alle Tage „Nahrungssaft in uns zubereitet? Wir „haben allen Stoff zum Wachsthume allemal in uns. Warum wachsen wir „aber nicht immer fort? Ja, ohne Zweifel wachsen wir von dem ersten Augenblicke unserer Bildung an bis auf den „Augenblick, da wir sterben. Das Wachsthum wird nur anders vertheilt. Wenn „wir Kinder oder Jünglinge sind, nimmt „das schwache Gewebe unserer festen „Theile, das noch sehr löchricht und sehr „weich ist, den Nahrungssaft leicht an, „füllt sich damit aus, und giebt den „Theilgen nach, welche sich in die kleinen Oeffnungen drängen, und die festen „Theile dadurch um soviel verlängern. „In den reifern Jahren hingegen sind „diese Wände oder Seiten von unsern „Gefäßen schon fest geworden, die Oeffnungen in denselben nehmen die Theilgen des Nahrungssaftes zwar wohl an, „aber die festen Theile, welche diese Oeffnungen einschliessen, widerstehen dem „Drucke dieses Saftes, sie verstatten ihm „den Wohnplatz, den sie umgeben, allein „ohne daß sie ihm erlauben, denselben zu „vergrössern, denselben auszudehnen. „Folglich werden diese Theile nicht mehr „grösser werden. Was wird aber denn „daraus? Dieser Nahrungssaft, dem sie „sich nicht entbrechen können, in ihren „Oeffnungen, in ihren Röhrgen einen „Auffenthalt zu geben, wird sich darinne „feste setzen, wird die Dicke dieser Wände von den Gefäßen vermehren, und die „Höhlung um so viel kleiner machen, das „ist, anstatt, daß wir auswärts wachsen „sollten, werden wir innwendig wachsen. „Eben daher kömmt es, daß wir in recht „alten Leuten die Knochen beynahe so „fest, als Kieselsteine, und die meisten „übrigen Theile in Knochen verwandelt „finden. Unglückliches Wachsthum! wäre das nicht, so könnte der Mensch unsterblich seyn. - - Das Leben wird selbst „die wirkende Ursach seiner Zerstörung. „Denn wenn ich auch noch so lange lebte, „so müßte ich doch endlich mein Ende „finden, indem ich ganz zu einem festen „Körper, und ohne Leben, zu einer Bildseule werden würde. Es hat also das „äusserliche Wachsthum, dessen Aufhebung das innere Wachsthum befördert, „keine andere Grenzen, als die ihm von „der Festigkeit der kleinen zusammengekettelten Ringe, welche unsere Fibern „ausmachen, gesetzt werden. So lange „dieses Gewebe weich ist, sich ausdehnen „und trennen läßt, so lange wachsen und „vergrößern sich unsere Theile nach allen „Seiten zu. - - Die Unordnung in den „mechanischen Gesetzen des Wachsthums „können viele Ursachen nicht allein in „den weichen Theilen, sondern auch in „den Knochen zuwege bringen. Die gewöhnlichste Ursache aber, und eben diejenige, die meiner Meynung nach das „meiste zur Bildung der Riesen beyträgt, „ist in unserer Kunst unter dem Namen „Rachitis bekannt. Diese Krankheit findet sich oft bey den Kindern, die man „gemeiniglich gebunden oder steif nennt, „weil ein Theil von ihren Knochen sehr „stark wächst, indem der übrige Theil „nur sehr wenigen Wachsthum hat. „Wenn dieser Ansatz zu einem übermäßigen Wachsthum sich, anstatt nur in einem Theil von einem Gliede vorhanden „zu seyn, in dem ganzen Gliede, als z. E. „in dem ganzen Kopfe findet, so wird alsdenn ein solcher Kopf riesenmäßig. Von „dieser Art ward ein Kopf eines Kindes „von sieben Jahren, Namens Carl Glatigny, welches 1733. zu Duclet geboren „war. - - Die Riesen sind von diesem „Kinde in nichts unterschieden, als darinnen, daß bey ihnen die Unordnung „in den mechanischen Gesetzen des Wachsthums und die Krankheit allgemein ist. „Die meisten von ihnen sind auch ungestaltet, ohne Proportion u. s. w.„ Es führet Herr Le Cat auch Beyspiele von Riesen an, bey welchen das Aussenbleiben der monatlichen Reinigung zu dem ungewöhnlichen Wachsthum Beytrag gethan hat. Uebrigens kann bey der Materie von Riesen Johann Gaßinon oder Cassanus in Tr. de Gigantibus et eorum reliquiis, ferner das Hamb. Mag. 1 B. S. 223 = 228. wo eine Nachricht von einem riesenmäßigen Knaben Thomas Hale zu finden ist, gelesen werden. Daß sie auf den Eisbergen in Island wohnen sollen, hierven giebt der 13te B. S. 19 Nachricht, und in den 14ten B. S. 242 ff. wird gezeigt, wie man Knochen von grossen Thieren für Riesenknochen gehalten habe.]

Rubin,

Ist ein edler durchsichtiger Stein, von einer reinen Scharlach = oder Carmosinfarbe. Je feueriger er ist, je besser ist er. Insgemein schätzt man ihn am Werth nechst dem Diamant. Wenn er recht groß, und hoch von Farben, wird er ein Carbunkel genennet. Man findet sie in der

der Insel Zeilon, in den Königreichen Cambaja, Calicut und Bisnagar. In Böhmen und Schlesien werden sie auch gefunden in harten Kieselsteinen, die fast wie ein Ey groß, daher man sie in Orientalische und Occidentalische eintheilet. Sie liegen in einer steinigen rosenfarbigen Mutter, und werden meistentheils in derselbigen Grube, wo man den Sapphir antrifft, gefunden. Man lese außer de Boots historia gemmarum et lapidum, Valentini museum museorum part. I. cap. 15. p. 42. [Mehrere siehe unter dem Artikel: Naturgeschichte. Man kann auch das Hamb. Mag. in 18 B. S. 517 ff. und 172 ff. wie auch den 12 B. S. 667. vergleichen, wo von ihrem Werth und Ort, wo sie gefunden werden, auch von den Versuchen mit denselben im Feuer, gehandelt wird.]

Rücken,

Ist das hintere Theil eines Menschen vom Hals hinab bis an die Schenkel. Seine Theile sind die Schultern, die Lenden, das Creutz. In seiner Länge begreift er die zwölf Wirbelbeine des Rückgrads, so zwischen den Wirbelbeinen des Halses und dem Steisbeine inne stehen, wovon die anatomische Scribenten zu lesen sind.

Rückgrad,

Ist ein aus vielen Wirbeln zusammen gefügtes Bein, so von dem Haupt anfängt und von dannen durch den Leib nach der Länge bis an das Steisbein sich erstrecket. Die Wirbelbeine sind fast gestaltet wie ein türkischer Ring, womit bey Losdrückung der Pfeile der Daumen beschützet wird. Es sind derselben vier und zwanzig: davon sieben vor den Hals: zwölf vor den Rücken und fünf zu den Lenden gerechnet werden. Sie werden mit Banden und Häutlein zusammen gehalten, und aus denen, so zu dem Rücken eigentlich gehören, gehet zu jeder Seite eine Ribbe aus, welche mit ihrem End in das Wirbelbein eingefügt sind. Hieraus erkennen wir eine große Weisheit Gottes. Denn der Rückgrad dienet dazu, damit der obere und untere Leib nebst dem Kopf aufgerichtet stehen kann, man mag nun stehen, oder gehen, oder aufgerichtet sitzen. Die Wirbelbeine haben den Nutzen, daß man den Leib wenden, auch beugen;. und indem man zuweilen den Hals wendet, daß man nach der Seiten zu sehen möge; der übrige Leib aber unverrückt stehen bleibet, so sind welche vor den Hals, welche auch machen, daß man ihn entweder vorwerts; oder hinterwerts beugen kann. Die Wirbelbeine vor den Rücken und Lenden machen, daß wir den Leib nach der Seite wenden, indem die Füße gerade und unverrückt stehen bleiben, wie wir denn auch bisweilen uns vorwerts: bisweilen aber den Rücken beugen, in welchen beyden Fällen diese Wirbelbeine zu statten kommen. Man lese Wolfs Gedanken von dem Gebrauch der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen §. 207. pag. 582.

Ruhe,

In eigentlichem Verstande bedeutet dieses Wort diejenige Beschaffenheit, oder denjenigen Stand eines Körpers, so fern er sich außer der Bewegung befindet. Die Cartesianer meynen, es müsse die Ruhe positive beschrieben werden, welche diejenige positive Beschaffenheit des Körpers sey, die der Bewegung entgegen wäre, welches aber weder deutlicher ist, noch was mehrers in sich begreift, als die Erklärung, die wir vorhin gegeben haben. Man lese, was Chauvin in seinem lexic. philosophic. p. 550. davon angemerket. Es kann die Sache auf eine zweyfache Art betrachtet werden: einmal absolute, so fern schlechterdings alle Bewegung in einem Körper aufhöret, in welchem Zustand sich kein Körper eine merkliche Zeit befände, weil auch die allerhärtesten Körper sich veränderten; die Veränderung aber eine Bewegung voraus setze; hernach relative, so fern man äußerlich keine Bewegung an einem Körper wahrnimmt. [Vergleiche den Artikel: Bewegung.]

In uneigentlichem und verblümten Verstand braucht man das Wort Ruhe auch von dem menschlichen Gemüth. Denn man redet von der Gewissensruhe, daß man sagt, man habe ein ruhiges Gewissen, wenn man sich bewust ist, daß man recht gehandelt, und also der Wille von den widrigen Affecten, die einem deswegen Verdruß und Unruhe erwecken können, befreyet bleibet. So ist auch die Gemüthsruhe bekannt, davon oben in einem besondern Artikel gehandelt worden.

Ruhm,

Ist diejenige gute Opinion, welche die Leute von eines Menschen Geschicklichkeit hegen und öffentlich kund geben. Solcher Ruhm ist von der Ehre und der Fama gewisser maßen unterschieden. Denn die Ehre ist nur die gute Opinion, welche die Leute vor sich hegen; und Fama ist der Nachruf, der eines Menschen Tugenden und Untugenden bekannt machen kann. Von Sacy traité de la gloire, so 1715. gedruckt worden, lese man das journal des sçavans 1715. aug. p. 195. und Bernards nouvelles de la republique des let-

tres

tres 1716. ian. und febr. p. 126. [Man redet von einem innern und äußern Ruhm. Jenen erklären die Moralisten durch den Besitz der Vollkommenheiten oder Vorzüge, der einem Subject zukommt. Diesen aber durch die Meynung anderer Leute, welche sie hegen und von den Vollkommenheiten eines Menschen an Tag legen. So legt man auch Gott einen Ruhm (gloriam) bey. Nach diesen Begriffen, welchen viele Neuere folgen, ist der innere Ruhm so viel als die innere Ehre, und der äußere Ruhm ist die äußere Ehre. Uebrigens kann von Real Staatskunst T. III. S. 222 ff. gelesen werden.]

Ruhmbegierde,

Ist dasjenige Verlangen, daß die Menschen diejenige Geschicklichkeit, die man an sich hat, erkennen und durch ihr gutes Urtheil bekannt machen möchten. Sie ist von der Ehrbegierde, von dem Ehrgeiz und von der Ruhmredigkeit unterschieden. Der Unterschied unter der Ruhmbegierde und Ehrbegierde ist leicht zu erkennen, wenn man weiß, wie Ehre und Ruhm von einander unterschieden. Denn Ehre ist die gute Opinion, die andere Leute von eines Menschen Geschicklichkeit hegen; wird aber selbige durch die Rede öffentlich kund gemacht, so heißt sie der Ruhm, wie man denn eine Ehrbegierde haben kann, ohne daß man sonderlichen Ruhm suchet. So ist auch Ehrgeiz und Ruhmbegierde noch nicht einerley. Denn ein Ehrgeiziger will mehr Ehre haben, als ihm von rechtswegen zukommt, und er nach seinen Umständen erlangen kann. Dahingegen die Ruhmbegierde vernünftig seyn kann, wenn ein Mensch nach erlangter Geschicklichkeit sich bekannt zu machen suchet, damit er dadurch Gelegenheit bekomme, Gott und der Welt desto besser zu dienen. Eine solche Begierde treibet den Menschen an, was löbliches zu unternehmen, die dabey vorfallenden Schwierigkeiten und Verdrießlichkeiten nicht allzusehr zu empfinden und also manches zu thun, welches sonst unterblieben wäre.

Man hat aber wohl zuzusehen, daß man seine Kräfte genau erkenne, sich selbige nicht stärker einbilde, als sie in der That sind, und dadurch etwa auf einen Ehrgeiz; oder wohl gar auf einen Hochmuth verfalle. Was aber Ruhmredigkeit sey, weiset der folgende Artikel.

Ruhmredigkeit,

Ist derjenige Fehler eines hochmüthigen Menschen, da er sich auf eine unvernünftige Art Ruhm zu erwerben bemühet. Es geschicht dieses, indem er den Ruhm erzwingen will, und weil dieses andere Leute nicht thun, daß sie ihn rühmen sollten, so redet er bey aller Gelegenheit von sich selbst und rühmt seine eigne Thaten.

Saame,

Ist überhaupt dasjenige, woraus ein anderer sich gleichender Körper gezeuget wird. Nach dieser weitläuftigen Beschreibung hat man zweyerley Saamen, der Pflanzen, der Menschen und der Thiere.

Erstlich ist der Saame der Pflanzen, welcher aus einer Schaale, aus einem inwendigen Häutlein, aus dem fleischigen Wesen und dem Pflänzlein bestehet, und daher mit einem Ey pflegt verglichen zu werden. Denn das Ey hat auch eine Schale und von innen ein subtiles Häutlein; das Weiße und der Dotter aber, so darinnen ist, gleichet dem fleischigen Wesen des Saamens, gleichwie die Materie, woraus das Hühnlein wird, mit dem Pflänzlein überein kommt. Es hat also der Saame eine Schaale, welche entweder hart, oder doch zähe ist, und dazu dienet, damit er dadurch verwahret werde und keinen Schaden nehme, weder durch Ungeziefer, noch durch überflüßige Feuchtigkeit, noch auf eine andere Weise. Darauf folgt das Häutlein, in welchem man Adern wahrgenommen, darein sie aus dem fleischigen Wesen der Nahrungssaft ziehet, und daraus er wieder in das Pflänzlein gebracht wird. Das fleischige Wesen dienet dem Pflänzlein zur ersten Nahrung, so lang bis es eine Wurzel hat, welche aus der Erde die Nahrung haben kann; das Pflänzlein aber selbst ist dasjenige, woraus die Pflanze wächset, welches der Haupttheil des Saamens, um deswillen die übrigen Theile sind. Man lese Wolfs Gedanken von dem Gebrauch der Theile, im Menschen, Thiere und Pflanzen part. 2. cap. 7. §. 262. p. 739. sqq. und was wir oben in dem Artikel von den Pflanzen schon erinnert haben. [Vergleiche den Artikel Erzeugung, Kreißlauf der Pflanzen.]

Vors andere ist der Saame der Menschen und der Thiere. Es ist derselbige eine weiße, etwas zähe, flüßige, warme und subtile Materie, welche Gott zur Zeugung verordnet, daß vermittelst derselbigen die Empfängniß geschehe. Weil nun solche Materie dazu dienet, daß das Geschlecht der Menschen und Thiere fortgepflanzet werde, so heißt sie der Saame und insonderheit in Ansehung der Mannspersonen der männliche Saamen. Man hat zwar sonst auch denen Weibern einen Saamen beygeleget, weil man wahrnimmt, daß ihnen öfters im Beyschlaf eine dem männlichen Saamen gleich-

gleichkommende Materie entgehet, welches auch jungen geilen Weibspersonen im Schlaf wiederfähret, und daraus geschlossen, daß diese Materie der weibliche Saame seyn müsse, der zur Empfängniß eben so nöthig, als der männliche wäre, welcher Meynung auch Hippocrates de genitura ist, die Neuern aber geben Gründe an, die dieser Meynung entgegen sind. Denn da diese Materie bloß von den Drüsen abgesondert worden, die ihre Gänge in die Mutterscheide haben, auch nicht zu erweisen, daß solche Materie, wie der männliche Saamen in die Mutter hinein komme, auch die Empfängniß sich ohne derselbigen erklären lasse, so hat man daraus geschlossen, daß man sie vor keinen Saamen anzusehen habe. Die Naturkundiger, wie sie den Saamen durch die Vergrößerungsgläser betrachtet, haben Thierchen darinnen angetroffen, welches sonderlich von Leeuwenhoek, Hartsoeker, Hugenio geschehen. Leeuwenhoek erzählet in continuat. arcanor. nat. epist. 113. ausführlich, wie er darauf kommen. Den Anfang machte er mit faulen Saamen, der einem jungen Menschen in der Krankheit, die er durch den Beyschlaf mit einer unreinen Weibsperson bekommen hatte, ausgeflossen war, und merkte durch das Vergrößerungsglas darinnen einige lebendige Thierchen an, welche aber nach einigen Stunden alle gestorben wären. Nach diesem brachte er frischen Saamen von einer reinen Person unter das Vergrößerungsglas, der kaum ausgeflossen war, und erblickte in einem Tröflein Saamen, das kaum so groß, wie ein Sandkörnlein war, über tausend solcher Thierlein, dergleichen Versuche er nachgehends wiederholet, und dafür gehalten, daß ihrer 100000 in einem Räumlein seyn könnten, welches ein grobes Sandkörnlein erfüllet. Solche Observationen sind in die transaction. der Königl. Societät zu Londen im Monat Decebr. 1677. n. 142. und im Januario 1678. n. 143. eingerücket worden. Wie er bisher seine Versuche mit dem menschlichen Saamen angestellet hatte; also nahm er auch dergleichen mit dem Saamen der Thiere vor, und traf solche Thiere ebenfalls in großer Menge darinnen an. Er beschreibet sie, daß sie einen runden Leib hätten, der bey dem Kopf breit sey; bey dem Schwanz aber spitzig zugienge. Der Schwanz sey ohngefähr sechsmal größer und fünf und zwanzigmal dünner als der Leib, welchen sie krümmeten, und sich wie ein Aal durch Wasser bewegten. Eine ausführliche Beschreibung solche Thierlein hat auch Hartsoeker in suit. des conjectures physiqu. lib 1. discurs. 7. art. 1. sqq. gemacht, welcher ihrem Leib in dem Saamen der Menschen und der vierfüßigen Thiere eine etwas längliche Figur mit einem langen Schwanz zueignet, und sie mit den Fröschen, die noch keine Füße haben, vergleichet. Diejenigen, die er in dem Saamen der Vögel angetroffen, hätten bloß wie kleine Würmer, oder wie kleine Stücklein Faden ausgesehen; wobey er anmerket, daß er bey seinen lange Zeit angestellten Versuchen nicht mehr, als die zwey Arten der Thiere darinnen angetroffen. Zuweilen habe er zwar in dem Saamen der vierfüßigen Thiere Thierchen ohne Kopf gesehen; niemals aber in dem Saamen der Vögel Thierchen mit einem Kopf. Er hält sie vor so klein, daß ihrer eine Million auf ein groß Sandkörnlein gehen dürften. In einem jungen und gesunden Thiere habe er sie so munter angetroffen, daß er sie über vier Tage in einem gläsernen Röhrlein bey sich in der Tasche lebendig erhalten können, und wohl sechs Stunden mitten im Winter bey ziemlicher Kälte in der freyen Luft. Hingegen wären sie ihm gestorben, so bald er sie ein wenig gar zu nahe an das Feuer gehalten hätte. So hat auch Hugenius in dioptric. prop. 49. pag. 228. dieser Thierlein gedacht, und nachdem der Herr Wolf in den nützlichen Versuchen, dadurch zu genauer Erkenntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird part. 3. cap. 6. §. 99. dieses alles auch angeführet, so gedenket er, was er hierinnen selber versuchet, dessen Worte p. 451. sq. also lauten: ich habe dazu am bequemsten befunden unter denjenigen Vergrößerungsgläsern, die ich besitze, das Musschenbrockische Vergrößerungsküglein, welches das kleinste, ohne eins ist. Denn unerachtet das allerkleinste noch mehr vergrößert, und man daher vermeynen sollte, es werde sich zu Betrachtung einer so kleinen Sache noch besser schicken, als das andere; welches vielweniger vergrößert; so habe ich doch an dasselbe den Saamen nicht nahe genug bringen können, daß ich etwas darinnen deutlich erblicken können. Das aber, welches auf das letzte ohne eines rückwärts folget, hat die Thierlein nicht gnugsam vergrößert, daß ich sie wäre ansichtig worden. Anfangs klebete ich ein dünnes Blätlein von Frauenglase auf den runden Ring des Musschenbrockischen Vergrößerungsglases, und strich ein wenig Saamen daran. Ich stellete es an das kleine Musschenbrockische Vergrößerungsglas, bis ich den Saamen deutlich sahe. Nun erblickte ich zwar darinnen solche Thierlein, dergleichen vorhin beschrieben worden; allein weil der Saamen bald eintrocknete, so starben auch die Thierlein und konnte man sie nicht

anders

anders als todt sehen. Derowegen nahm ich ein sehr subtiles Haarröhrlein und steckte es in das Tröpflein Saamen, welches ich hatte, so zog sich etwas davon hinein. Oder wenn es zu dicke war, saugete ich ein wenig, daß sich etwas davon hinein zog. Von diesem Röhrlein brach ich ein kleines Stücklein ab, wo sich der Saame hinein gezogen hatte und druckte es an Wachs, welches ich bey das Vergrößerungsgläselein geklebet hatte, dergestalt, daß das Röhrlein das Küglein berührete. So wenig man davon übersehen kann, so zeigete sich doch eine sehr grosse Anzahl derselben Thierlein, die sich sehr schnelle hin und wieder bewegeten. Eines bewegete sich schräge durch die Röhre herauf; das andere wieder ihm entgegen. Einige kehrten auch auf ihren Weg um und giengen zurücke. Ihre Bewegung lässet sehr seltsam: indem sie den Leib beständig herüber und hinüber bewegen, wenn sie fortgehen, nicht anders als wenn sie mit dem hintern Theil ruderten. Sie bezeigeten sich sonderlich muthig, wenn die Sonne auf das Röhrlein schien, und unterweilen sahe man, daß ihnen unten am Bauche etwas von dicken Saamen anklebte, so sie mit sich fortschleppeten. Ich habe wohl fleißig darauf Achtung gegeben, ob ich nicht von ihren Gliedmaßen etwas deutlich erkennen möchte; allein es ist in diesem Stücke meine Bemühung vergebens gewesen.

Es ist sattsam erwiesen, daß der Saame des Mannes in die Mutter komme, und nicht wieder zurück fließe, wenn die Empfängniß geschehen soll, obwohl Harvaeus de generat. anim. dafür gehalten, es käme gar nichts davon in die Mutter. Die Absicht, die Gott bey dem Saamen gehabt, ist deutlich zu erkennen, daß dadurch das Geschlecht der Menschen und Thiere soll fortgepflanzet werden. Die Erfahrung zeigt es, daß keine Zeugung ohne denselbigen geschehen kann, und wird man kein einzig Exempel aufweisen können, daß ohne Saamen ein Mensch, oder ein Thier wäre gezeugt worden. Man findet auch dieses bey den kleinsten Ungeziefer. Denn daß man vorgiebt, das aus der Fäulniß gewisser Materien Ungeziefer entstehen könne, hält man vor falsch. Es sind allezeit Eyer vorhanden gewesen, daraus sie kommen sind; daß aber fruchtbare Eyer können gelegt werden, ist dem Beyschlaf zuzuschreiben. [Siehe meine Geschichte von den Seelen S. 241. num. 5). Herr Le Cat behauptet, daß der menschliche Saame einen Theil vom Nervensafte und Gehirnmarke enthalte. Siehe Hamb. Mag. 12 B. S. 413. des Needham's Gedanken von Saamen findet man im 19 B. S. 169. und S. 163 ff. kommen verschiedene Beobachtungen von den Saamen der Thiere vor.]

[Saamenstaub.]

[Bedeutet die zarten Theilgen, welche in Gestalt eines Staubes auf den Blüthen der Pflanzen zu sehen sind, und die zur Befruchtung in Pflanzenreich erforderlich sind. Er wird auch Blumenstaub genennt. Um solchen Staub gehörig sich vorzustellen, denke man an eine Tulpe, und gebe auf die innern Theile derselben achtung. Es sind in derselben Fäden, welche oben mit einem Kopfe, der mit Staube bedeckt ist, versehen sind. Diese Fäden, heißen die Staubfäden. In der Mitten finden sich Erhabenheiten, die oft am oberen Theile gekerbt, und klebrigt sind; diese werden Staubwege genennt. Beyde sind zur Befruchtung nothwendig. Sie haben aber nach dem Unterschied der Blumen, mancherley Gestalten. Bey allen Staubfäden befindet sich der Faden selbst, der obere Theil, oder der Beutel, und der Saamenstaub. Der Staubweg wird in den Griffel, in den Fruchtknoten und in das Stigma unterschieden. Doch fehlt manchmal der Griffel, und sitzet das Stigma unmittelbar auf der jungen Frucht, auch ist zuweilen das Stigma nicht einmal merklich. Die Staubfäden sind das Werkzeug, ohne welches keine Frucht geräth. Denn soll sie gerathen, so muß der Staub derselben auf das Stigma fallen, und hierdurch geschiehet die Befruchtung. Dieses ist die Ursache, warum man die Staubfäden, männliche Theile, und die Staubwege, weibliche Theile der Pflanzen nennet. Eben deswegen werden auch die Pflanzen in männliche und weibliche, und in männliche und weibliche zugleich, oder in Zwitter, abgetheilet, indem es Gewächse giebt, die nur Staubfäden haben; denen aber die Staubwege fehlen, solche sind männliche. Andere haben Staubwege, aber keine Staubfäden, und die sind weibliche. Diejenigen endlich, welche beydes besitzen, sind beyderley Geschlechts. Die männlichen Blüthen tragen niemals eine Frucht, und die weiblichen tragen nur alsdenn Früchte, wenn zur rechten Zeit der Saamenstaub auf das Stigma fällt. Ist daher der Staub verdorben, oder durch Wind weggeführt, so entstehet keine Frucht. Was Wunder, daß oft in einem Jahre keine Früchte eingeerndet werden können. Man hat auch anmerkungswerthe Versuche angestellet, indem man die weiblichen Blüthen mit dem Staube der männlichen bestreuet hat, worauf sie Früchte trugen, da sie ehedem

ehedem unfruchtbar waren. In den Hamb. Mag. kommen verschiedene hieher gehörige lesenswürdige Betrachtungen vor. Z. E. Ob der Blumenstaub sich durch das Saamenbehältniß durch bis in das Saamenkorn dringe 2 B. S. 456 f. was er vor Nutzen habe S. 467 f. des Hofr. Kästners Erinnerungen gegen Möllers Gedanken vom Staube der Pflanzen. 3 B. S. 11 ff. 6 B. S. 529 ff. verglichen mit 3 B. S. 410 ff. 7 B. S. 428 ff. microscopische Betrachtungen über diesen Staub 1 B. S. 403 ff. Daß er aus Kügelgen bestehe, welche zu gewisser Zeit aufspringen, lehret der 1 B. S. 403 ff. 3 B. S. 17. 417. daß keine Befruchtung der Pflanzen ohne Blüthenstaub erfolge 3 B. S. 19. Die Vergleichung der Blumentheile mit den Geburtsgliedern und deren Theilen 3 B. S. 413. Wozu die Durchlöcherung des Griffels diene. 3. B. S. 418. 6 B. S. 532. ff. Ob der Blumenstaub, wenn er zum Saamenkorn gelangt, den Keim hinein bringe, oder es durch seinen flüchtigen Dunst, oder aber durch die elastische Luft, die er vermöge seines feinen Schwefels, angezogen hat, belebe. 3 B. S. 420. ff. verglichen mit den 3 B. S. 414. ff. 6 B. S. 531. Versuche an Haselstauden, die befruchtende Kraft des Saamenstaubes zu erweisen. 5 B. S. 326. f. Durch Hülfe dieses Blumenstaubes hat man auch auf eine künstliche Art ganz neue und vorher unbekannte Gattungen oder doch Varietäten der Pflanzen hervorgebracht, indem man den Blumenstaub der einen Art Pflanzen auf den Staubweg einer andern Art getragen und diesen befruchtet hat, nachdem man vorher die Staubfäden der ersten Pflanzen sorgfältig abgeschnitten, und folglich die ordentliche Befruchtung verhindert hatte. Hieraus entstehen Abarten von Pflanzen, die weder der einen noch der andern Art, von denen sie genommen sind, vollkommen gleich sehen, sondern von beyden etwas ähnliches haben. Nur müssen diese Versuche, wenn sie gelingen sollen, nicht in Pflanzen von unterschiedenen Geschlechtern, sondern in solchen, die von Natur einige Aehnlichkeit haben, angestellt werden. Mehreres siehe hievon in Köhlreuters Beobachtungen und Versuchen das Geschlecht der Pflanzen betreffend in drey Fortsetzungen. Leipzig 1761. 1766. 8.]

[Saamenthierchen,]

[Es hat zwar der Herr Verfasser in einem kurz vorhergehenden Artikel etwas von Saamenthierchen beygebracht, wir haben auch unter der Rubrik: Erzeugung einige allgemeine Anmerkungen angegeben. Dem ohngeachtet dürfte es nicht überflüssig seyn, die verschiedenen Gründe anzuführen, nach welchen man die Zeugung der Menschen theils aus den Saamenthierchen, theils aus dem blossen Saamendunst zu erklären sich bemühet hat, woraus alsdenn die Lehre von dem Ursprung der Seele zugleich begreiflicher wird. Die Philosophen, welche die Präexistenz der Seelen annehmen, und dabey behaupten, daß aller Menschen Seele schon in Adam vorhanden gewesen, weisen denen menschlichen Seelen die Saamenthierchen zur Wohnung an, und glauben, wenn ein solches Saamenthierchen sich mit einem Eye in der Mutter des Kindes vereinigte, so entstünde daher der Embryo, oder das Kind im Mutterleibe. Vereinigten sich aber zwey oder mehrere Saamenthierchen mit mehrern Eyern, so würde die Mutter Zwillinge oder mehrere Kinder gebähren. Für sich ist diese Lehre nicht unschicklich, und würde wenigstens vor der Meynung deren Creatianer und Traducianer einen Vorzug haben. (Siehe Seelenursprung.) Wenn ich aber diese Erklärungsart mit derjenigen vergleiche, nach welcher behauptet wird, daß die Seele der Kinder in den Eyern der Mutter ihren Aufenthalt haben, und die Befruchtung dieser Eyer nur durch den Saamendunst, oder Saamengeist (auram seminalem) geschehe, so scheint es wahrscheinlicher zu seyn, daß die Seele in den Eyern derer Mütter und zuletzt in der Eva, ihren Aufenhalt gehabt haben. Ich sage, es ist wahrscheinlicher, denn diese Sache bis zu einer völlig beruhigten Gewißheit zu bringen, stehet nicht in den Kräften der Menschen. Ich will blos aus meiner Geschichte von den Seelen §. 74. S. 496. f. f. die Hauptgründe zur Vertheidigung der letztern Meynung auszugsweise in der Kürze berühren, und verweise diejenigen, welche alle Gründe von der Meynung, als ob die Seele in Saamenthierchen säßen, zu lesen wünschen, auf Antonii Vallisnieri Historie von Erzeugung der Menschen und Thiere, aus dem Italiänischen übersetzt von Berger. Lemgo 1739. S. 30. f. f. Meine Gründe sind folgende: 1) Würden die Seelen in den Saamenthierchen, eine gar unsichere Wohnung haben, weil auf solche Art gar viele Seelen in der onanitischen Sünde, in dem nächtlichen Saamenfluß, u. s. w. verloren giengen. 2) Würden überflüßige Seelen angenommen werden müssen. Denn in dem männlichen Saamen, welcher bey einem Beyschlaf entgehet, sind viele 1000, ja Millionen Saamenthierchen, wie Leeuwenhök und andere bemerkt haben. Dennoch bekommt eine Frau nicht leicht mehr als zwey oder drey, höchstens fünf bis sieben Kinder. Denn was von mehrern behauptet wird, kann nicht

nicht bewiesen werden. (Siehe meine Geschichte von den Seelen S. 496. Note c).) **Krüger** glaubt zwar in seiner Experimentalseelenlehre, es hätte diese Schwierigkeit nichts zu sagen, weil auch die Pflanzen überflüßigen Saamen hätten. Die Unzulänglichkeit dieser Antwort aber, sowohl als andere Einwürfe habe ich am angeführten Ort gezeigt. 3) Es läßt sich auch nicht bequem erklären, wie der Saame mit sammt den Thierchen nach dem Eyerstock hinauf kommen sollte, da das Saamenthierchen in einer so zähen Materie sitzet; weit schädlicher scheint zu seyn, wenn man annimmt, der Saamendunst steige hinauf und bedunste ein Eygen, wodurch solches aufquillet, und durch seine Schwere herunter fällt, der Wahrnehmungen der Neuern, besonders der Engländer jetzo nicht zu gedenken. Die Gegengründe des Listers in seiner Abhandlung, de humoribus und andrer haben nichts auf sich. (Siehe mein angeführtes Buch S. 499.) 4) Um der Erbsünde willen hat man auch nicht nöthig, die Erklärung von Saamenthierchen anzunehmen. (Siehe am angeführten Ort. S. 500. f. f.) 5) Daß die Kinder mehrentheils dem Vater am ähnlichsten seyn sollen, nöthiget uns auch keinen Beyfall für das System von Saamenthiergen ab. (ebend. S. 503. f. f.) 6) Will man die Schwierigkeiten uns entgegensetzen, welche daher entstehen, daß die Seele in den Eyern der Mutter sich aufhalten sollen, so muß man erwägen, daß alle solche Bedenklichkeiten auch dem System von Saamenthierchen zukommen, und dennoch weniger Anstoß bey dem System von den Eyern, als einen Sitz der Seele, zu finden ist. (ebend. S. 505. f. f.) 7) Den Einwurf, welchen **Leeuwenhök** macht, ist auch unzureichend, wenn er sagt, man könne nicht begreifen, wie es möglich, daß ein Ey, das die Größe einer Erbse hat, durch die Muttertrompeten in die Gebährmutter gelange. (ebend. S. 507.) 8) Lässet sich bey unserer Hypothese die Bildung der Misgeburthen wohl erklären. (ebend.) 9) Wird unsere Meynung durch die Wahrnehmungen des **Riolani** Antropol. L. II. cap. 35. des **Henrici de Moinichen**, obs. Lyseri culter anat. adiunct. obs. 13. des **de Graaf** de mulier. organ. cap. V. bestätiget, da nemlich Mädchen schwanger geworden sind, ob sie schon ihre Liebhaber nur vor den Erzeugungswerkzeugen ihre Lust büssen lassen. 10) Sind die Einwendungen, daß sich die Eyer durch den Saamendunst nicht ablösen, daß die Muttertrompeten sich nicht anlegen könnten, und daß in den Gailen sich das Loch nicht öfne, als welche **Lamy**, **Mery**, **du Verney**, **Sbaraglia** machen, bereits beantwortet. (Siehe **Vallisnieri** Hist. von Erzeugung der Menschen u. s. w. S. 531. f. f. S. 574. f.) Uebrigens können hierbey folgende Schriften genutzet werden. *Anonymi Holmiensis* dilucid. de origine animae et peccato hereditario. 1738. **Reimarus** in den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion §. 5. S. 100. **Joh. Sam. Haller** in der Naturgeschichte der Thiere und des Menschen 1 B. S. 73. f. f. Auch verdienen **Hallers** und **Hambergers** Physiologie zu Rathe gezogen zu werden. Ob die Saamenthierchen bloße Maschinen sind, untersucht der 1 B. des hamb. Mag. S. 401. und im 19 B. S. 159. f. wie auch im 24 B. S. 501. wird gezeigt, wer die Saamenthierchen zuerst erfunden habe. Vergleiche auch den Artikel: **Präformation**.]

Sabbath,

Ist eigentlich der siebende, oder letzte Tag in der Woche, welchen Gott im alten Testament zum Andenken der Ruhe, die er nach vollendeter Schöpfung genommen, zu feyren verordnet, daher er auch seinen Namen bekommen hat. Wir stellen davon keine theologische; sondern vielmehr eine philosophische Betrachtung an, und bekümmern uns daher um die Streitigkeiten, welche die Theologen wegen des Sabbaths gehabt, nicht. Denn da man in dem natürlichen Recht auch von dem äußerlichen Gottesdienst handelt, so kommt man auch auf die Frage: ob man den Sabbath aus dem Licht der Natur erkennen könne? welche wir jetzo untersuchen wollen.

Nimmt man das Wort Sabbath in eigentlichem Verstande, daß es den siebenden Tag in der Wochen bedeutet, so findet die Vernunft in der Natur keinen Grund, daraus sie erkennen könnte, man müsse diesen siebenden Tag feyern. Denn hält ein natürlicher Mensch die Tage gegen einander, so findet er unter ihnen eine Gleichheit, daß einer so gut ist, als der andere, und kann also nicht sehen, warum der siebende Tag vor allen andern einen Vorzug haben solte. Ja wolte man einen des Gottesdienstes wegen dem andern vorziehen, so würde ein natürlicher Mensch vielmehr auf den ersten fallen, daß weil man mit demselbigen die Woche anfinge und das vornehmste Werk, so man vorzunehmen, der Gottesdienst sey, so solte man selbigen zu Anfang der Wochen abwarten. Daß Gott den siebenden Tag erwählte, geschahe wegen eines besondern moralischen Umstands, weil er nach vollendeter sechstägiger Schöpfung am siebenden Tag geruhet, von welchem Umstand die Vernunft nichts wissen kann. Denn sie erkennt wohl, daß Gott die

Welt erschaffen; daß er aber sechs Tage mit der Schöpfung zugebracht, und am siebenden geruhet, und wegen dieser Ruhe solchen Tag geheiliget, das kann sie ohne sonderbare Offenbarung nicht wissen. So ist auch im neuen Testament der Sabbath abgeschaffet und der Sonntag dafür eingesetzet worden, welches in dieser ein wichtiges Argument an die Hand giebet. Denn wäre dieses ein natürliches Gebot, daß man den Sabbath feyern soll, so hätte darinnen nichts können geändert werden, weil die natürlichen Gesetze an sich unveränderlich sind, indem sie sich auf die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit gründen. Einige von den Juden haben gemeynet, es lehre die Natur einen Menschen, daß man den Sabbath feyern müsse, wie denn Isaac Atbias in seinen thesibus, die im Jahr 1627. zu Venedig heraus gekommen, part. I. n. 157. schreibet: **es wäre dieser Punct von der Feyer des Sabbaths den Heyden gleich bekannt und ins Herz geschrieben gewesen**, wovon **Seldenus** de iure naturae et gentium iuxta disciplinam ebraeorum lib. 3. cap. 13. zu lesen, wohin man auch die Ebioniten rechnet. Das vornehmste, so hierinnen einigen Schein geben könnte, ist, daß man dem Ansehen nach bey vielen Völkern hin und wieder einige Spuren findet, als wenn der siebende Tag zum Gottesdienst gewidmet, und heilig gewesen wäre. Man erzählet dieses von den Egyptiern, Indianern, Griechen, Galliern und Deutschen. Einige haben ihrem Bedünken nach auch bey dem **Homero** und **Hesiodo** etwas von dem siebenden, als einem heiligen Tag angetroffen. Von dieser heydnischen Sabbathsfeyer zeugen verschiedene alte Scribenten. Denn von den Juden haben wir Josephi Zeugniß, welcher lib. 2. contra Apionem gegen das Ende saget: **es ist unter den Griechen und barbarischen Völkern keine Stadt, kein Volk, da die Gewohnheit, den siebenden Tag zu feyern, nicht solte hinkommen seyn.** Diesem stimmet **Philo** bey, welcher in seinem Buch de opific. mundi schreibet: **das Sabbathsfest gehört nicht nur vor eine Stadt; oder vor ein Land, sondern vor alle und jede;** und daß er dieses von der Verehrung des siebenden Tags verstehet, daß selbige überall gewöhnlich sey, erhellet aus einer andern Stelle, wenn er lib. 2. de vit. Mos. pag. 657. schreibet: **wer solte den heiligen siebenden Tag nicht gefeyert haben, welcher eine Erlassung der Arbeit und Ruhe so wohl dem Hausvater; als auch seinen Hausgenossen, nicht nur den Freyen; sondern auch den Knechten, so gar dem Vieh bringet.** Von den Kirchenlehrern berichten dergleichen **Tertullianus** in apologet. cap. 16. und **Clemens Alexandrinus** stromat. lib. 5. pag. 600. denen man auch den **Eusebius** praeparat. euangelic. lib. 13. cap. 7. beyfügen kann. Wenn dieses seine Richtigkeit hat, so kommt die Sache hierinnen auf die Frage an: wie die Heyden zu dieser Erkenntniß gekommen sind? Einige meynen, die Natur habe sie gelehret, den siebenden Tag heilig zu halten, wie wir vorher aus einem jüdischen Scribenten angeführet. Andere suchen den Grund in der siebenden Zahl, in welcher die Heyden große Geheimnisse gesucht, daher es denn geschehen, daß auch der siebende Tag bey den meisten Heyden wäre heilig gehalten worden. Noch andere wollen das, was die Alten von dem siebenden Tag berichten, wie er bey den Heyden heilig gewesen, nicht so wohl von dem siebenden Tag in der Woche; als von dem siebenden Tag nach dem neuen Monde, oder von einem dem Apollo gewiedmeten Festtage annehmen. Allein alle die Meynungen halten keinen Stich. Denn was die erste betrift, daß die Erkenntniß der Sabbathsfeyer natürlich gewesen, solches haben wir schon oben widerleget. Die Natur selbst giebt hiezu keinen Grund; die Gewohnheit aber, die hierinnen bey einigen soll gewesen seyn, ist nicht hinlänglich, dieses zu beweisen, weil sie wenigstens nicht allgemein gewesen; und wenn ja etliche Heyden den siebenden Tag vor heilig angesehen, so kann man leicht die wahre Quelle anzeigen, daraus die Meynung geflossen. Mit der siebenden Zahl, daraus andere die Sache zu leiten gesuchet, kommt man schwerlich aus. Man laß es seyn, daß einige in dieser Zahl ein Geheimniß gesuchet, so muß man doch dabey noch zweyerley beweisen: einmal daß eben diejenigen Völker, von denen man vorgiebt, daß sie den siebenden Tag verehret, etwas aus der siebenden Zahl gemacht: hernach wenn auch dieses richtig wäre, daß sie dadurch und durch keine andere Ursach angetrieben worden, den siebenden Tag heilig zu halten. Denn man siehet keine Folge, weil sie in der siebenden Zahl große Geheimnisse gesucht, um deswegen haben sie den siebenden Tag gefeyert. Endlich wenn noch andere fürgeben, man müsse den siebenden Tag von Neumonden anrechnen, oder als einen Festtag des Apollo ansehen, so ist dieses eine Sache, die nicht eher kann angenommen werden, bis sie bewiesen ist, daran es bisher gefehlet. Man hat überhaupt von den Zeugnissen, daraus man die Sabbathsfeyer der Heyden beweisen will, keinen sonderlichen Staat zu machen. Die Scribenten aus dem Heydenthum gedenken wohl des Sabbaths; sie melden aber nicht, daß man diesen ordentlich gefeyert habe, und wenn

wenn andere ja von einer Feyerung reden, so sagen sie wohl überhaupt, sie wäre auch bey den Heyden üblich gewesen; berichten aber keine besondere Umstände. Läßt man auch dieses alles in seinem Werth, so treffen es diejenigen nach der Wahrscheinlichkeit am besten, welche sagen, daß solche Gewohnheit der Heyden unter diejenigen zu zählen sey, welche sie von den Eltern durch die Tradition empfangen haben. Man lese von dieser Materie **Grotium** de veritate religionis christianae lib. 1. cap. 16. **Huetium** in demonstratione euangelica prop. 4. p. 227. **Buddeum** in selectis iuris naturae et gentium pag. 234. und in Institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 2. §. 32. **Wernsdorf** in diss. de sabbato gentilium Wittenb. 1699. welche 1722. wieder gedruckt worden, und **Syrbium** in dissert. de sabbato gentili Jen. 1700. die auch 1713. vermehrter heraus gekommen; nebst andern bey dem **Fabricio** in bibliographia antiquaria cap. 10. §. 3. pag. 310. Auf solche Weise beweist das erste Arugument, so man von dem Sabbath der Heyden hernimmt, nichts. Man trift noch andere an, die aber noch weniger auf sich haben. Denn wenn man sich unter andern darauf beruft, daß unsere ersten Eltern im Paradies vom Sabbath eine Erkenntniß gehabt; so ist die Sache an sich richtig, der Schluß aber, daß also daraus erhelle, man sey von Natur zur Heiligung des Sabbaths verbunden, geht nicht an. Das Gesetz vom Sabbath hatte im Paradies statt, welches keinesweges erst eingesetzet worden, als die Kinder Israel aus Egypten gegangen; es war aber eines von denen, welche sich auf besondere göttliche Verordnungen gründeten; folglich konnten sie selbiges aus der Beschaffenheit ihrer Natur nicht erkennen." Will man weiter zum Beweis den Umstand nehmen, daß die Sabbathsfeyer in dem Decalogo geboten, so setzet man was voraus, daß nicht kann erwiesen werden, als wäre der Decalogus ein Begriff natürlicher Gesetze. Die Gesetze, die darinnen enthalten, sind zwar durchgehends allgemein; sie sind aber nicht alle natürlich. Und was den sogenannten sabbathischen Fluß anlangt, welcher sechs Tage stark fließe; am siebenden aber still und ruhig wäre, und nach dem jüdischen Angeben, ein Merkmal sey, wie Gott durch die Natur eine Abbildung von der Sabbathsfeyer gegeben, so sind dieses alles leere Träume, und ist dergleichen Fluß niemals in der Welt gewesen, wie solches mit mehrern gezeiget worden von **Fullero** miscell. lib. 1. cap. 9. **Bellorio** obseruat. lib. 2. cap. 87. **Seldeno** de iure naturae et gentium iuxta discipl. ebraeor. lib. 3. cap. 13. **Ottone** in disp. de flumine sabbatico Leipz. 1701. Doch müssen wir dabey erinnern, daß **Thomas Hyde** eine andere Erklärung von diesem Flusse machet. Als die Juden von dem Sennacherib gefangen weggeführtet worden, so hätten sie im Anfang solcher Wegführung ihre Sabbathe nicht halten können; nachgehends aber, als sie zur Ruhe kommen, so schien es, daß sie bey der ersten Gelegenheit, die sich geäußert, den Sabbath an dem Ufer des Flusses Gozan gefeyret, welcher daher der sabbatische Fluß genennet worden, wie solches Herr **Wolff** aus dem **Hyde** in bibliotheca hebraea part. 1. pag. 141. anführet. Auf solche Weise wäre dieser Fluß wirklich vorhanden; weil er aber seine Benennung anders woher hat, als insgemein die Juden vorgeben, so schickt er sich zur gegenwärtigen Sache gar nicht.

Nimmt man das Wort Sabbath im weitern Verstande und fragt: ob ein Mensch nach dem natürlichen Recht verbunden sey, einen gewissen Tag zum Gottesdienste auszusetzen und an demselbigen zu ruhen? so wird solches von den meisten behauptet. Denn der Dienst, den man Gott zu leisten habe, sey so wichtig, daß man billig Ursache habe, einen gewissen Tag, welcher es auch seyn mag, dazu auszusetzen, und an demselbigen von seinen ordentlichen Geschäften abzulassen, damit die Seele keine Hinderniß in ihren Betrachtungen habe. Aus der Hoheit und Vollkommenheit Gottes könnte man schon erkennen, wie ein solches Wesen wohl werth sey, daß man ihm zu Ehren einen ganzen Tag feyere. Die Sache kommt darauf an: ob man die Nothwendigkeit des äusserlichen Gottesdienstes aus dem Licht der Natur erkennen könne? wovon wir schon oben gehandelt haben. Denn müssen wir Gott äußerlich verehren, so kann dieses nicht anders geschehen, als daß wir von unsern ordentlichen Geschäften ablassen. Daß solche Ruhe einen ganzen Tag währe, hält die Vernunft wenigstens auch vor was gutes; weil aber ein natürlicher Mensch das so große und so tiefe Verderben der menschlichen Natur nicht erkennen kann; so wird die Erkenntniß von der Nothwendigkeit der Heiligung eines gewissen Tags nach der Schrift viel deutlicher und gründlicher. Zu Leipzig sind 1707. und 1709. von **Fr. Böttnero** drey Disputationes de quaestione: an et quatenus sabbatum lege naturae praecipiatur? heraus gekommen. [Herr von **Höckdorf** in seinen Betrachtungen über **Puffendorf** sein Buch von der Verhältniß der Religion gegen den Staat untersuchet und beweiset daß nicht alle Völker eben auf einen Tag den Sabbath oder Sonntag feyern können.]

Saffran,

Man theilet ihn in den guten und wilden Saffran. Jener bestehet aus den innern Fäserchen einer Blume, die auch diesen Namen hat, welche eine rothgelbe Farbe, einen scharfen, etwas bittern und ölichten und sehr durchdringenden Geschmack hat. Er wird aus dem Orient, am meisten aber aus Spanien, Frankreich, England und Oesterreich in Säcken heraus gebracht, und sowohl ganz, als gestoßen, zu vielerley Gebrauche angewendet. Die Blume, in deren Mitte die Fäserchen, so den Saffran ausmachen, sitzen, wächst aus einer Wurzel, so eine Art von Zwiebeln ist, deren Pflanzung Mühe und Zeit erfordert. Den aufrichtigen Saffran erkennt man daher, daß er lange und starke Blumen habe, die roth von Farbe, stark am Geruche sind, nicht viel weiße Enden habe, nicht schmierig oder naß sey. Der wilde Saffran, den man auch Saff lor nennet, ist eine Art Distel, so ein bis zwey Fuß hoch wächst, hat lange stachlichte Blätter, trägt an den Spitzen seiner Zweige einen kleinen runden Knopf, welcher sich in rothe und gelbe Fäserchen aufthut, die man auch bisweilen an den Speisen braucht, wenn sie gleich so würzreich nicht sind. Man lese Valentini museum museor. part. 1. lib. 2. sect. 3. cap. 14. pag. 235. der auch die Scribenten anführet, die von Saffran geschrieben haben.

Saft,

Heißt insgemein die Feuchtigkeit, so die lebendigen Körper, Kräuter, Blumen u. d. gl. bey sich haben, die zu ihrer Erhaltung dienet, und ausgepreßt werden kann. Denn es ist bekannt, daß die Thiere ihre Lebenssäfte haben müssen, und bey den Bäumen und Kräutern geben die Säfte Nahrung und Wachsthum. Gewisse Säfte, die man aus den Früchten drückt, werden zur Speise, Erquickung und Arzeney gebraucht.

Salpeter,

Man muß einen Unterschied unter dem alten und heutigen Salpeter machen. Der alte Salpeter, welcher nitrum hieß, ist ein von unserm Salpeter unterschiedenes Salz gewesen, und also natürlich in Egypten gefunden worden, hat einen laugigen Geschmack gehabt, daß es anstatt der Seife hat können gebraucht werden. Der heutige ist entweder ein natürlicher, welcher sich an den alten Felsen, Mauren und Gewölben, sonderlich in Weinkellern anhänget, und wie ein Reif ausschlägt; oder ein künstlicher, welcher aus Salpetererde, die man aus alten Schaf- oder andern Ställen, Kellern, Scheuren, Stuben, Kammern, auch wohl unter freyem Himmel findet, ausgelauget und gesotten wird. Die Zubereitung beschreibet Valentini in museo museor. part. 1. p. 19. auf folgende Art: Wenn die Salpetersieder die Erde haben, so probiren sie selbige, daß sie etwas in einem kleinen Schälchen über einem Lichte abrauchen und verkochen lassen, daß wenn es viel Salz hinterläßt, welches nicht blatzet, auch wenn dasselbige verbrannt wird, keinen Satz zurück läßt, so wird sie vor gut und reich an Salpeter geachtet. Wenn sie nun den Salpeter in großer Menge herausziehen wollen, so wird die Erde in großen Butten mit doppelten Böden, wie sie die Seifensieder haben, und so groß seyn, daß zwey Schubkarn voll Erde hinein gehen, mit gemeinem Wasser gelauget, die Lauge erst etwas eingekocht, hernach durch Buchen- oder Tannenasche durchgelassen, damit die Fettigkeit davon komme, folgends in einem Kessel so lange gesotten, bis der Salpetersieder vermerket, daß sich das Salz an seine Kelle anzuhängen beginnet. Sodann wird die Lauge lauter abgeschöpfet, und durch das Schienkörbchen in die Laugenbutte gelassen, in welcher sie kalt wird. Aus derselben wird das klare abgezapft, und in tiefe Kessel, oder Tröge, so in die Erde eingegraben, gefüllet, in welcher sich der rohe Salpeter ansetzet. Dieser wird durch wiederholtes Zerlassen und Kochen geläutert, bis er zum Gebrauche tüchtig geworden ist. Nachdem er nun viel, oder weniger gereiniget worden, kommen dessen vielerley Sorten heraus. Vor den besten wird gehalten, welcher roth, weiß, in langen und breiten Crystallen, und recht trocken ist, und kein gemeines Salz in sich hat, so man an dem Blatzen spüret. Die Probe ist, wenn man ihn ansteckt und er ganz verbrennt, so ist er gut: bleibt aber ein großer Satz zurück, so ist er verfälschet. Es hat der Salpeter ein gemeines Salz bey sich, und weil er brennt, und in einer sich zertheilenden Flamme aufgehet, so hält man insgemein dafür, er führe auch eine schweflichte und ölichte Materie bey sich. Es haben aber andere angemerkt, daß das Brennen nicht von dem Salpeter selbst, sondern von dem Schwefel, oder schweflichtem Kohlendampfe, wenn er dazu komme, herrühre. Außer dem angeführten Valentini kann man noch lesen Schellhammers commentationem de nitro cum veterum; tum recentiorum. [D. J. G. Pietsch Abhandlung von Erzeugung des Salpeters. Berlin 1750. 4. Marggraf in memoires de l'Acad. Roy. des Sciences a Berlin. Année 1752. p. 131 und folgende. In dem hamb. Magazin kommen verschiedene Abhandlungen vom Salpeter vor. Daß der Salpeter zum Einpökeln dienlicher sey, als das gewöhnliche Kochsalz, zeigt Succow in seinen

nen Briefen an das schöne Geschlecht, S. 394.]

Salz,

Im weitern Verstande verstehet man dadurch allerhand Arten der Materien, die sich im Wasser auflösen lassen, als das gemeine Salz, Vitriol, Alaun, Salpeter, und dergleichen; im besondern Sinne aber nennet man das gemeine auch schlechterdings Salz, von dem wir hier handeln wollen, weil von den andern Gattungen am gehörigen Orte geredet worden. Das gemeine Salz heißt man auch wegen seines Gebrauchs in den Küchen zu den Speisen das Küchensalz, und ist zweyerley. Denn entweder wird selbiges aus der Erde gegraben, oder aus Salzwasser durch Abrauchen gewonnen. So wird es in Siebenbürgen, in Polen um Cracau, in Catalonien, Persien, Indien und andern Orten aus der Erde gegraben, und hat allerhand Farben: wenn es aber weiß, wie ein Crystall, und durchsichtig aussiehet, so nennt man es sal gemmae, das Crystallensalz. In Frankreich, Spanien, und Portugall bereitet man es aus dem Seewasser. Das Wasser wird aus der See durchgraben, in einen Hälter oder Teich, aus demselben in einen andern, und noch in einen dritten geleitet, in welchem es doch nicht höher, als anderthalb Zoll angelassen wird. Die Teiche sind funfzehn Fuß lang, und fast eben so breit. Wenn es heiß Wetter ist, so gerinnet das Salz in dem letzten Teiche in einer Nacht; kommt aber ein Regen darzwischen, will es unter drey und vier Tagen nicht gerathen, und wo der Regen etliche Tage anhält, müssen die Teiche abgelassen, und mit frischem Meerwasser angelassen werden. Je trockner der Sommer ist, je mehr Salz wird gemacht, und bey windigem Wetter, sonderlich wenn es aus Nordwesten wehet, mehr als bey Windstillen. An vielen Orten in Deutschland bereitet man dieses Salz von Wasser aus Salzquellen durch das Feuer. Wenn das Wasser das Salz auflöset, so geben die Theile des Salzes aus einander, und vereinigen sich mit den Theilchen des Wassers, und begeben sich in die Zwischenräumchen desselben; daher es auch das Wasser schwerer macht. Aus diesem ist leicht die Ursache zu begreifen, warum in einer gewissen Quantität des Wassers nur eine gewisse Masse des Salzes kann aufgelöset werden. Von dem Salze sind verschiedene besondere Scribenten vorhanden. Denn wir haben Joh. Sophron. Kozack Tract. von dem Salze und dessen heilsamen Auflösungen in dem menschlichen Körper, worinnen aber nichts besonders anzutreffen seyn soll; Matth. Willens Tr. von des Salzes und seiner Quellen Ursprung, Fort- Aus- und endlichen Untergang, so zum andernmal 1684. herausgekommen; Ficks Tr. von der Natur, den Eigenschaften, der Zeugung und dem Gebrauche der Salze; Dominici Guilielmini dissertationem epistolarem physico-medico-mechanicam de salibus, der auch 1688. in italiänischer Sprache heraus gegeben meditationes philosophicas circa figuras salium, die auch zu Padua 1706. wieder gedruckt worden, der andern nicht zu gedenken, deren einige Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 39. und Rohr in der physicalischen Bibliothec p. 143. sqq. angeführet. [Verschiedene große Physici nennen das Salz überhaupt eine Erde, welche sich im Wasser auflösen läßt. Man theilt solches in ein saures, welches eine Erde sey, die sich im Wasser auflösen lasse, und deren zusammenziehende Kraft empfindbar wäre, weil die Säure nichts weiter sey, als die zusammenziehende Kraft, in so weit sie durch den Geschmack empfunden werden könne; in ein Alcali, welches ein Salz wäre, bey welchem die brennbare Materie häufiger, als die zusammenziehende Erde; und in ein Mittelsalz, welches eine solche Vermischung des alcalischen und sauren Salzes wäre, da keins von beyden die Oberhand behalte. Mehreres kann in Succows Naturlehre §. 475. und in dessen Briefen an das schöne Geschlecht S. 384. f. f. gelesen werden. Daß ich der mancherley Abhandlungen vom Salze in dem Hamburg. Mag. nicht erwähne. Mehrere Schriften können unter dem Artikel Naturhistorie gesucht werden.]

Sand,

Ist eine Art steiniger Erde, welche klein gerieben und trocken ist. Er wird entweder aus der Erde gegraben, welcher nach einiger Meynung entstehen soll, wenn ein steiniges Wesen durch scharfe Säfte oder starke Bewegung, dergleichen die unterirdischen Ausdämpfungen verursachen könnten, zerrieben würde; oder in den Strömen und am Meere gefunden, welcher durch die beständige Bewegung des Wassers von dem steinigen Wesen abgerissen, und durch stetiges Hin- und Herrollen zu kleinen Körnchen formirt. So ist er auch den Eigenschaften nach unterschieden. Denn man hat groben und feinen, und in Ansehung der Farben, weissen, gelben, röthlichen und schwarzen. Man weiß, daß der Sand wärmer wird, als die Erde; daher dient er dazu, daß durch ihn die Wärme kann vermehret werden, und er also dem Erdreiche kann zu statten kommen. [Die verschiedenen Arten des Sandes und deren Eintheilung, auch Nutzen, siehe in J. Gottsch. Wal-

lerii systemate mineralogico. Stockholm 1772. 8. p. 84-94. Siehe auch Succows Briefe an das schöne Geschlecht S. 367-383.]

Sanftmuth,

Ist eine Bereitwilligkeit, denen, die uns beleidiget haben, zu vergeben, es mag dieses aus Uebereilung, oder aus Feindseligkeit geschehen seyn. Wenn wir dem andern verzeihen und vergeben, so hebet dieses den Haß in unserm Gemüthe auf, und deswegen kann beydes zusammen stehen, daß man sich wider das angethane Unrecht schützet, und doch sanftmüthig ist.

Sanguinisch Temperament,

Wird diejenige Vermischung des Geblüts im menschlichen Körper genennet, wenn darinnen weder die hitzige schweflichte Fettigkeit, noch die irdische grobe Materie, sondern vielmehr die wässerige Feuchtigkeit die Oberhand habe, daß also hier das Wort sanguis in einem besondern Verstande pflegt gebraucht zu werden. Ausführlicher ist davon in dem Artikel von dem Temperamente gehandelt worden.

Sapphir,

Ein Edelgestein, blau von Farbe, und von einer solchen Härte, welche dem Diamanten nahe kommt. Der hochblaue wird der männliche, der aber etwas blaß ist, der weibliche genennet. Man hat auch ganz weiße Sapphire, die so schön wie Diamanten sind. Die besten kommen aus Orient: die geringen aus Böhmen und Schlesien. Unter dem D. Bayer zu Altdorf ist 1705. eine Disputation de sapphiro scripturae sacrae gehalten worden. [Mehrere Schriften siehe unter dem Artikel Naturgeschichte und Achat.]

Saturnus,

Ist ein Planet, ein an sich finsterer Körper, der sein Licht von der Sonne hat. Denn man hat wahrgenommen, daß seine Trabanten verfinstert werden, wenn er zwischen ihnen und der Sonne zu stehen kommt. In den memoires de l'acad. roy. des sciences 1715. p. 57. ist zu lesen, wie Maraldi und der jüngere Caßini 1715. den 15. Martii des Abends um 11 Uhr die erste Verfinsterung des vierten Saturnustrabanten angemerkt. Aus diesen läßt sich schließen, daß er weder sein eigenes Licht habe, noch das Licht der Sonne durchfallen lasse, indem wenn dieses wäre, so könnte sich keine Verfinsterung seiner Trabanten zutragen. Um ihn bewegen sich fünf Planeten herum, und gehen zugleich mit ihm unter den Fixsternen fort, welche man satellites Saturni, die Trabanten des Saturni, nennet. Den einen hat Christian Hugenius, und zwar das erstemal 1655. den 25. Martii entdecket; die vier andern aber Dominicus Caßini; davon Wolff in den Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 107. die Historie kürzlich erzehlet. Etwas Besonders hat der Saturnus vor allen andern Planeten. Denn es ist um denselben ein runder, etwas breiter und dünner Ring, welcher überall in einer Gleiche von ihm absiehet, welchen Hugenius zuerst wahrgenommen, und denselbigen zuerst aus den Veränderungen des Saturni gezeiget, deren er vornehmlich dreyerley bemerket. Denn einmal erscheint er bisweilen rund, und mittendurch gehet ein dunkeler Strich, wie die übrigen Planeten. Hernach bekommt er zwey helle Arme, die zu beyden Seiten angesetzt erscheinen, wo vorhin der dunkle Strich durchgieng, und zu beyden Seiten in einer geraden Linie fortgehen, nahe an dem Körper des Saturni breiter, als am Ende, wo sie spitzig zu laufen. Der dunkle Strich hingegen im Saturno stehet etwas höher, als die Arme. Endlich spalten sich die Arme, und werden in zwey Henkel verwandelt; der Strich aber unter dem untersten Theile der Henkel tritt in den Körper des Saturni weiter herunter. Innerhalb den Henkeln lassen sich die Fixsterne sehen, wie dieses Wolff am besagten Ort §. 147. aus des Hugenii systemate saturnino p. 9. sqq. angeführet. Er ist der langsamste in seinem Laufe, der seinen Lauf erst fast in dreyßig Jahren vollendet. Außer des angeführten Hugenii systemate saturnino haben wir des Hevelii Tract. de facie saturni. [Gottfr. Heinsii de apparentiis annali saturni commentatio. Lips. 1745. 4.]

Satyre,

Was ein Philosoph von Satyren redet, betrift ihre Moralität: ob es erlaubt sey, satyrische Schriften zu verfertigen, und die Laster der Menschen auf eine zwar sinnreiche, aber doch beißende Art durchzuhecheln? Die Meynungen der Gelehrten sind davon unterschiedlich. Thomasius hat in seinen Monatsgesprächen 1688. part. 1. p. 198. und part. 2. pag. 336. sqq. für dieselbige nicht undeutlich geredet: wiewohl er in den cautelis circa praecognit. iurisprud. cap. 8. §. 37. schreibet: es mögen aber die Satyren so behutsam geschrieben werden, als sie immer wollen, so thut doch ein Liebhaber der Weisheit wohl, wenn er sich solcher Schreibart enthalt, denn es kann nicht fehlen, er muß sich Feinde dadurch machen, und den Leser bessert er auch nicht

nicht damit, ja seine eigne heimliche Ehr- und Rachgierde wird dadurch nur gestärket, der auch in seinen sogenannten Ostergedanken, welche p. 641. sqq. der kleinen deutschen Schriften stehen, sich selbst eine Lection wegen der bittern Schreibart geschrieben, und wohl erkannt, daß man damit mehr schade, als fruchte. Paschius handelt in seinem Buche de variis modis moralia tradendi cap. 3. ausführlich von satyrischen Schriften, und meynet, sie könnten schon so abgefasset werden, daß sie nicht ohne Nutzen wären. Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 37. p. 258. hält die Satyren in gewisser Maßen vor nöthig und nützlich, wenn er sagt: wenn man bedenkt, daß doch gleichwohl auch Fälle seyn können, da dem gemeinen Besten daran gelegen, daß ein Irrthum, eine Gottlosigkeit, eine Eitelkeit zu einem Gelächter werden möge, wenn nämlich anderer Gestalt derselben nicht kräftig genug kann gesteuert werden, so wird man leicht gestehen müssen, daß auch ein Weiser in solchen Fällen einer artigen und nachdrücklichen Spötterey sich gar wohl aus einem vernünftigen Absehen bedienen könne. Dieses ist, wie bekannt, das Fundament der Zuläßigkeit der Satyren, als durch welche manchem Irrthume und mancher Narrheit größerer Abbruch geschehen, als durch den ernsthaften Disput. Wie z. E. Lutherus und andere weise Männer unserer und der vergangenen Zeiten, durch ihre in gewissen Fällen wohlbedächtig und klüglich angenommene stachlichte Schreibart viele Irrthümer weit geschwinder und kräftiger gestürzet, als wenn sie es mit der ansehnlichsten Gravität, und den scharfsinnigsten Widerlegungen allenthalben hätten versuchen wollen. Denn durch gründliche Demonstrationen überweiset man nur kluge Leute, und wenn diese nun gleich einen Irrthum erkennen, so haben deswegen solche Wahrheiten, da viel daran gelegen, daß sie allen Leuten in die Köpfe gebracht werden, noch lange nicht die Oberhand. Dannenhero da nicht alle Leute mit raisoniren, wohl aber alle über einen ausgespotteten Irrthum mit lachen können, so ist es solchenfalls gar raisonable und nützlich gewesen, daß dann und wann eine eingewurzelte und schädliche Thorheit nicht allein gründlich widerleget, sondern auch, so viel möglich, zu einem allgemeinen Spott und Gelächter gemacht worden. Allein da hieraus nur so viel erhellet, daß man zuweilen über eine Thorheit sein Gespötte mit guten Gewissen haben könnte, so fragt sichs noch billig, ob man nicht der Personen, denen solche Thorheit anklebet, dabey schonen solle? Dieses wird insgemein mit ja beantwortet, und ist allerdings an dem, daß dergleichen Verspottung einer Person, wenn sie aus Affekten ihren Ursprung nimmt, und die Thorheiten, in Ansehung deren man spottet, solchen Affekten nur zum Prätext dienen müssen, allerdings vor irraisonable zu achten. Allein weil doch insgemein solche Irrthümer, die dermassen eingerissen, daß sie zu allgemeinen Lehren geworden, durch das Vorurtheil menschlicher Auctorität einzig und allein in ihrer Blüthe erhalten werden, und es also vergeblich seyn würde, sie ausrotten zu wollen, und dennoch das Fundament derselben, nämlich die schädliche Auctorität der Patronen, und Verfechter derselben, die solche Auctorität offenbarlich mißbrauchen, in vollem Flore zu lassen; so haben wiederum zum öftern weise Leute eben der Vernunft nicht zuwider gehandelt, wenn sie bey Durchhechelung einer groben Narrheit, auch zuweilen den groben Narren ein wenig mit getroffen, und die gar natürliche Consequence, die man von der Narrheit auf den Narren machen kann, eben nicht gar sorgfältig depreciren und zu verhüten gesucht. Denn wollte man gleich sagen, daß solches der Liebe des Nächsten zuwider sey; so ist doch darauf zu antworten, daß die Liebe der ganzen menschlichen Gesellschaft, als deren Nutzen hierunter versiret, die Liebe einer einzelnen Person überwiegen müsse, sonderlich in Fällen, da eine solche Person der menschlichen Gesellschaft schadet; wie es auch aus eben diesem Grunde z. E. der Liebe des Nächsten nicht zuwider ist, daß man einen Uebelthäter bestrafet, obgleich solche Strafe mit größtem Tort und Incommodität vor seine Person verbunden ist. Der Zweck eines Weisen ist solchen Falls nicht die Verachtung seines Nächsten, sondern die Vernichtung einer unverantwortlicher Weise usurpirten Auctorität und Herrschaft über den Verstand der Menschen, welche man zu Verblendung des von Gott uns verliehenen Lichts der Vernunft, und zu Erlangung großer Macht, den Fortgang nöthiger und nützlicher Wahrheiten kräftig zu hindern, mißbrauchet. Hieher gehöret z. E. daß Lutherus, um die damals schädliche Auctorität der Aristotelischen Secte zu stürzen, nicht allein von den Lehren derselben nicht gar hoch sentiret; sondern auch in seinen Schriften hie und da den Aristotelem in eigner Person einen Lügner und Buben über den andern gescholten; da denn nicht

zu glauben, daß Lutherus die Grillenfängereyen der Scholasticorum dem Aristoteli sollte zugeschrieben, oder diesen nicht in der That vor einen gar weisen Heyden sollte haben passiren lassen wollen, sondern daß er die schädliche Auctorität dieser Secte wider seine Lehren erniedrigen wollen, daß man also solchergestalt vielleicht eben nicht Ursach hat, mit einigen neuern alle dergleichen Passagen einer übermaßigen Hitze zuzuschreiben. Eben dahin gehen auch die Gedanken des Rüdigers in phil. synthetic. p. 557. und in den miscellaneis Lipsiensibus tom. 2. pag. 582. und p. 615. stehen zwey Anmerkungen von satyrischen Schriften. Die eine ist von Joh. Christ. Kochen, welche beweiset, daß man sie in der gelehrten Welt nicht dulden sollte: die andere von Johann Georg Kuntschkio, der ihnen das Wort redet. Es ist auch zu Leipzig 1693. von Joh. Tob. Heinrici eine Dissertation de scriptis satyricis herausgekommen, der sie §. 10. sqq. gleichfalls vor erlaubt ausgiebt, wenn man sich dabey in gehörigen Schranken hielte. Anderer Meynung aber sind Bayle in der Dissertation de libellis famosis, die bey seinem dictionaire historique et critique angehänget ist, und Buddeus in Institut. theolog. moral. part. 2. cap. 3. sect. 4. §. 21.

Und gewiß, wenn man die Sache genau erwäget, so wird man befinden, daß die Gründe, womit man die Satyren rechtfertigen will, zu schwach sind. Denn man lasse es seyn, daß jemand eine vernünftige Absicht dabey hätte, und durch solche spöttische und lächerliche Bestrafung die Thorheiten und Irrthümer der Menschen auszurotten suchte, welches schwer halten sollte, daß keine Affecten wider gewisse Personen mit unterlaufen, so halten wir doch dafür, daß man damit mehr schadet, als nutzet. Die denen Satyren das Wort reden, erwegen nicht, wie die Menschen geartet sind. Man belustiget sich wohl an der lächerlichen und spöttischen Vorstellung der Laster; daß aber andere dadurch sollten bewogen werden, selbige abzulegen, daran zweifeln wir sehr. Bey Leuten, die einen gemeinen Geschmack haben, hält es desto schwerer, und dennoch will man fürgeben, ihrentwegen müßten sonderlich die Satyren verfertiget werden. Schont man auch der Personen nicht, denen gewisse Thorheiten ankleben sollen, so ist der Schade desto größer. Man erwecket damit Zänkerey, Verbitterung, und indem sich allezeit Leute finden, die sich damit kützeln, so kann darüber in einer Republik große Unruhe entstehen. Es würde dahin stehen, ob die Beleidigung, die der andere an seiner Ehre bekäme, nicht mehr auf sich habe, als der vermeynte Nutzen, den man damit zu stiften vermeynet. Dem Ferrante Pallavicino, welcher seine satyrische Feder wider die päbstliche Krone und das ganze Barberinische Haus brauchte, darüber aber seinen Kopf einbüßte, schrieb einst Loredano und prophezeyete ihm gleichsam sein Unglück: la satira muove il riso de gl'ascoltanti, ma fa piangere per ordinario gli autori. Voglia dio che ciò non si verifiche anche nella sua persona. Chi dice male dichi puo far del male, se non merita il titulo di pazzo, non puo fuggire quello d'imprudente. Le sodisfattioni, che nuoconu, si possono paragonare a quelle medicine, che agravano l'infermo in vece di risa narlo, welche Worte werth sind, daß man sie lieset. Ob man nun wohl nach den theologischen Principiis die Sache deutlicher erkennet; so ist doch auch nach der Vernunft so viel gewiß, daß es viel besser sey, wenn man sich dergleichen Schreibart enthält. Zu Paris ist 1695. heraus gekommen: traité de la satire, ou l'on examine, comment on doit reprendre son prochain et comment la satire peut servir à cet usage. [Man muß Pasquill und Satyre wohl unterscheiden. Jenes bestehet in schriftlichen Injurien, wodurch man die Ehre eines bestimmten Menschen kränket. Nach den bürgerlichen Rechten schränkt man die Bedeutung eines Pasquills noch mehr ein, indem man dazu erfordert, daß der Verfasser sich nicht unterschrieben habe, und dem andern ein solches Verbrechen Schuld gebe, worauf eine Strafe stehet, die auf Leib und Ehre gehet. Diese aber, oder die Satyre, ist nur die Abschilderung des Lasters und Fehlers überhaupt, die auf solche Art geschiehet, daß man das Lächerliche desselben an den Tag legt, ohne die geringsten persönlichen Züge einzumischen, aus welchen etwan auf eine individuelle Person, welche solche Fehler besitzet, müßte geschlossen werden. Nach diesem Begriffe ist die Satyre eine untadelhafte Sache, und kann vielen Nutzen stiften. Man weiß, mit wie vielem Beyfalle Rabners Satyren nicht ohne Grund aufgenommen worden. Sonst gehören des Boileau, Voltaire, Swift, ihre Schriften, und Hollbergs unterirdische Reisebeschreibung, die er unter dem Titel Klims unterirdische Reisebeschreibung herausgegeben, hieher. Es sind auch verschiedene Sammlungen satyrischer Schriften herausgekommen, unter andern auch eine Sammlung, die unter dem Titel: sieben Satyren, vor einigen Jahren im Druck erschienen, welche wohl aufgenommen worden sind. Die satyrischen Schriften von Heß und anderer nicht zu gedenken.]

Sauerbrunn,

Ist eine solche Quelle, die, nachdem sie durch Metall- und mineralische Klüfte dringet, derselben Geschmack und Eigenschaft angenommen, wovon wir schon oben in dem Artikel Brunn gehandelt. *

Sceleton,

Oder eine Gerippe, ist ein von allem Fleische entblößtes künstlich zusammen gefügte Knochenwerk eines Menschen oder Viehes. Weil die Beine den andern Theilen des Leibes zum Grunde, zur Haltung und zur Stütze dienen, so fängt man in der Anatomie die Demonstration vom Sceleto an.

Scepticismus,

Ist ein griechisches Wort, welches von σκέπτεσθαι, das ist, considerare herkömmt. Es wird auch genennet institutio ζητητικὴ von ζητεῖν, weil ehemals die Sceptici allezeit fragten, oder die Wahrheit zwar suchten; aber niemals fanden oder annehmen wollten; ingleichen ἀπορητικὴ von ἀπορεῖν, indem sie beständig zweifelten; ἐφεκτικὴ von ἐπέχειν, da sie still schwiegen und nichts entscheiden wollten, und Pyrrhoniana, von dem Pyrrhone, dem Haupturheber der Scepticorum, der an allem soll gezweifelt haben, s. Diogenem Laertium lib. 9. segm. 70. [Vergleiche den Artikel Philosophen.]

Was die Sache selbst betrifft, so versteht man durch den Scepticismum denjenigen Zustand des Gemüths, da ein Mensch den Grund der Gewißheit in der Erkenntniß der Wahrheit umstößet, und daher auf einen unvernünftigen Zweifel geräth. In dieser Erklärung, welche wir nach dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Worts eingerichtet, geben wir zwey Stücke an. Das eine ist die nächste Ursache, wenn man den Grund der Gewißheit in der wahren Erkenntniß umstößet, als wenn man sagt, die äußerlichen Sinnen wären betrüglich, man könnte sich auf selbige nicht verlassen, oder die Vernunft wäre dergestalt verderbt, daß man durch dieselbige nichts wahres erkennen könnte; oder die heilige Schrift wäre nicht Gottes Wort. Denn dieses sind sonst die drey Gründe aller unserer gewissen Erkenntniß, daß wir etwas gewiß wissen, entweder durch die Sinnen; oder durch die Vernunft; oder durch die heilige Schrift. Ist ein Mensch so weit gekommen, so kann es nicht anders seyn, als er muß unvernünftige Zweifel bald an dieser; bald an jener Sache haben, so das andere Stück, welches den Scepticismum mit ausmachet. Der Zweifel ist hier unvernünftig, und zwar eines theils, weil man an etwas zweifelt, da man zu zweifeln keine Ursache hat; andern theils, wenn man auch wohl im Zweifel beharret, und die Gewißheit nicht annehmen will. Aus diesem ist zu ersehen, daß nicht ein jeglicher Zweifel für sceptisch anzusehen. Man kann zweifeln auf eine vernünftige Art, wenn man Ursache dazu hat, indem man befindet, daß die Beweisgründe, die für eine Meynung angebracht werden, keinen Stich halten, welches nur zu dem Ende geschiehet, daß man die Sache genauer zu untersuchen angeleitet werde. Man kann aber auch zweifeln auf eine unvernünftige Art, welches unter andern durch den Scepticismum geschiehet. Denn auch nicht ein jedweder unvernünftiger Zweifel macht gleich einen Scepticismum aus.

Es wird derselbige auf zweyerley Art eingetheilet 1) in Ansehung der Sachen, daran man zweifelt, in einem allgemeinen und besondern. Der allgemeine Scepticismus ist, wenn man an allem zweifelt, und gar keine Wahrheit zugeben will, so daß man nicht nur an der Beschaffenheit einer Sache, ob sie sich auf diese; oder jene Art verhalte; sondern auch an ihrer Existenz einen Zweifel hegt. Man kann sich fast nicht einbilden, daß dergleichen Leute gefunden würden, oder gewesen wären, die an allem gezweifelt. Doch wenn jemand dahin geriethe, so kann man gar leicht die Schwachheit eines Menschen zeigen und weisen, daß, indem er zweifelt, er durch sein Zweifeln gewisse Wahrheiten zugeben müsse, mithin fällt sein allgemeiner Scepticismus weg. Denn wenn sie an allem zweifeln, so werden sie auch zweifeln, ob sie existiren. Aber indem sie gestehen, sie zweifelten, so geben sie nicht nur die Gewißheit ihres Zweifels zu, sondern müssen auch den Schluß von der Gewißheit ihrer Existenz einräumen, daß wenn sie zweifeln, so müssen sie auch existiren, indem sie sonst nicht zweifeln könnten, wenn sie nicht existirten. Dahin gieng auch des Cartesii erste Wahrheit ego cogito, ergo sum, welche eben wider die Scepticos dienen sollte. Es kann die Sache noch weiter gebracht werden. Denn wenn solche Sceptici zweifeln, so müssen sie in ihrem Gemüthe Ideen haben, welche Ideen gewisse Sachen außer ihrem Gemüthe zum Grunde setzen, und zwar solche Sachen, die von einander unterschieden sind. Denn dieses bringt der Zweifel mit sich, daß man unterschiedene Ideen gegen einander hält, aber nicht entscheiden will, wie sie sich gegen einander verhalten. Sind nun unterschiedene Ideen und Sachen vorhanden, so müssen sie diese un-

streitige Wahrheit zugeben, daß diese Sache nicht jene Sache, und eine jede Sache diejenige sey, die sie ist, und sonst keine andere, indem wenn sie alle einerley, so wären sie nicht unterschieden, folglich gäbe es gar keinen Zweifel. Ja solche Leute widerlegen sich selbst durch ihre eigne Handlungen. Sie gehen, sie essen, trinken, schlafen u. s. w. welches alles eine gewisse Wahrheit voraus setzet; wollten sie aber an allem zweifeln, so müßten sie Hungers sterben. Die Beweisgründe aber, womit die Sceptici beweisen wollen, daß alles ungewiß sey, nehmen ihren Ursprung aus drey Hauptquellen. Denn entweder sind sie von den Sachen selbst, die erkannt werden sollen; oder von den Instrumenten unserer Erkenntniß, oder von der Methode, die Wahrheit zu erfinden, hergenommen. Wir wollen sie alle kürzlich durchgehen. **Erstlich** nehmen sie einen Beweiß von der Beschaffenheit der Sachen, welche sollen erkannt werden, und sagen, sie wären dunkel, verborgen, und so beschaffen, daß man sie nicht erkennen könnte; wobey aber noch gar vieles zu erinnert stehet. Denn daß sie so überhaupt sagen, alle Dinge wären so dunkel, daß man sie nicht erkennen könne, ist falsch. Unsere Erkenntniß hat freylich ihre Grade. Denn wenn dieses nicht statt fände, so wäre es keine menschliche; sondern eine göttliche Erkenntniß. Wir wissen viele Dinge nicht, aber ohne unser Verschulden, weil sie uns weder in der Natur; noch heiligen Schrift geoffenbaret worden. Wir wissen manches auch nur wahrscheinlich; deswegen aber giebts doch in vielen Sachen eine gewisse Erkenntniß, sowohl von den Existentien, als Beschaffenheiten der Dinge. Sind uns gleich die Substanzen der natürlichen Sachen unbekannt, so erkennen wir gleichwohl ihre Accidientien. Der andere Grund ist von den Instrumenten unserer Erkenntniß hergeleitet. Man giebt für, die Sinne wären betrüglich, und die Schwäche der menschlichen Vernunft so groß, daß man dadurch in der Erkenntniß zu keiner Gewißheit gelangen könnte, welches aber was läppisches ist. Denn die Sinnen, wenn sich dabey alles im gehörigen Zustand befindet, betrügen an sich niemand, und man kann sich sicherlich darauf verlassen, wie wir unten in dem Artikel von den Sinnen erwiesen haben. Die Vernunft hat ihre Schwäche, und man kann ihre Ohnmächtigkeit in vielen Stücken nicht leugnen; sie ist aber nicht so groß, daß der Mensch durch dieselbige keine gewisse Wahrheiten sollte erkennen können. **Drittens** kommen sie auf die Methode, die **Wahrheit zu erfinden**, und geben vor, es sey bis itzo noch keine Methode ausgedacht, welche so beschaffen wäre, daß sie die Menschen zur gewissen Erkenntniß der Wahrheit bringen könne; wobey wir gerne gestehen, daß die Methoden mancherley sind; wir können aber noch nicht absehen, wie man daher auf die Ungewißheit der Erkenntniß schliessen will. Man braucht bisweilen zweyerley Wege zu einer Sache zu kommen, nur daß der eine leicht; der andere etwas beschwerlicher ist. Ist die eine Methode nichts nütz, so ist doch eine andere da: genug, daß am Tage liegt, wie man durch gewisse Methoden sicher und gewiß hinter die Wahrheit gekommen ist. Uebrigens wird niemand leugnen, daß der allgemeine Scepticismus, da man alle Wahrheiten in Zweifel ziehet, von der Atheisterey nicht sehr unterschieden sey. Denn ist er allgemein, so ziehet man auch die Existenz Gottes in Zweifel: es ist aber endlich gleich viel, ob man leugnet; oder man zweifelt, daß ein Gott sey. Man lese, was wider die Scepticos erinnert haben **Mersennus** in der Schrift la vérité des sciences contre les sceptiques, ou Pyrrhoniens zu Paris 1625. 8. **Schoockius** de scepticismo, **Petrus de Villemandy** in folgendem Werke: scepticismus debellatus, seu humanae cognitionis ratio ab imis radicibus explicata, eiusdem certitudo aduersus scepticos quosque veteres, ac nouos inuicte asserta: facilis ac tuta certitudinis huius obtinendae methodus praemonstrata, zu Leiden 1697. **Gassendus** de fine logicae cap. 3. tom. 1. oper. **Paschius** in introductione in rem litterariam moral. veter. cap. 6. §. 6. sqq. welche sich bey seinem Werke de variis modis moralia tradendi befindet, und **Buddeus** in thesibus de atheismo et superstitione cap. 6. §. 1. Der besondere Scepticismus ist, wenn man den Grund der Gewißheit in etlichen Sachen umstößet, und an den Wahrheiten derselbigen unvernünftig zweifelt, welchen man wieder in einen theologischen und philosophischen eintheilen kann. Jener ist, wenn man leugnet, daß die heilige Schrift Gottes Wort sey, daraus nothwendig fliessen muß, daß man die darinnen geoffenbarten Wahrheiten entweder schlechterdings leugnet; oder doch daran zweifelt, wohin alle Atheisten und Naturalisten gehören. Den philosophischen kann man nennen, wenn man den Grund der Philosophie umstoßt, und sich einbildet, als wenn die Vernunft dermaßen verfinstert wäre, daß man durch dieselbige nichts gewisses erkennen könnte, worinnen **Hieronymus Hirnhaim** in seinem Tractat de typho generis humani, siue scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, iactantia, praesumtione, incommodis et periculis, der 1676. zu Prag heraus gekommen, und davon man in den obser-

nat.

nat. Halens. tom. 7. obseru. 8. pag. 209. sqq. einen Auszug findet, zu weit gegangen ist. Dieser philosophischer theilet sich wieder in einen physischen, wenn man die Gewißheit der natürlichen Dinge in Zweifel ziehet, und in einen moralischen, wenn man die Gewißheit der moralischen Sachen aufhebet, und unter andern die höchste Glückseligkeit des Menschen in ἀταραξίᾳ setzet, den Unterschied zwischen dem ehrbaren und schändlichem nicht zulassen will, wovon Buddeus in disp. de scepticismo morali p. 207. analect. hist. philos. gehandelt hat: 2) kann man den Scepticismum eintheilen in Ansehung der Art und Weise, wie er geschiehet. Denn einige sind Sceptici directe, wenn sie gerade zu sagen, es sey alles entweder überhaupt; oder doch in gewissen Sachen ungewiß; andere indirecte, wenn sie solche Principia annehmen, daraus nothwendig ein Scepticismus erfolgen muß, als wenn man sagt, die Sinnen wären betrüglich; der Text der heiligen Schrift wäre verderbt; oder man leget in der Physic solche Sätze zum Grunde, die auf einer blosen Möglichkeit beruhen.

Wir kommen zur Historie des Scepticismi, die wir in die ältere und neuere eintheilen. Was die älteren Zeiten betrifft, so haben einige aus der hebräischen Philosophie den Hiob und den Salomon hieher rechnen wollen, welches in den obseruationibus Halensibus tom. 8. obseru. 13. pag. 327. wiewohl mit gar schwachen Gründen geschehen ist. Denn daß der Hiob cap. 28. v. 12. sqq. einen Scepticum vorgestellet, weil er fraget: wo will man Weisheit finden? und behauptet, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang, und meiden das Böse; das sey Verstand, solches hält nichts sceptisches in sich, indem er hier nicht redet, von der menschlichen Weisheit, welche er vielmehr in den vorhergehenden Versen dieses Kapitels gerühmet und gezeigt, wie weit man es in derselbigen gebracht; sondern von der göttlichen Weisheit und von der Erkenntniß der Wege Gottes, welche der Mensch nicht erforschen, noch ergründen könnte. Und gleiches müssen wir von dem Salomon sagen, daß man ihn mit größtem Unrechte in die Rolle der Scepticorum zu bringen gesucht. Denn daß man vorgiebt, er habe seine Weisheit nur durch das Gebet erlangt, welches bloß eine himmlische Weisheit gewesen, solches beweiset gar nichts. Theilte ihm Gott gleich eine große Weisheit mit, so hebet ja diese die natürliche gewisse Erkenntniß nicht auf. Sagt man, er gedächte sehr selten der Wahrheit; oder Wahrheit sey bey ihm keine Eigenschaft des Verstandes; sondern des Willens, so ist das erste falsch, indem er hin und wieder von dem Verstande und Wahrheit redet; und das andere thut zur Sache nichts. Die Wahrheit gehört wohl ihrem Wesen nach zum Verstande; sie hat aber auch mit dem Willen eine große Verknüpfung, dessen richtige Beschaffenheit sowohl zu ihrer Erkenntniß; als Anwendung ein großes beyträgt. Was im Predig. cap. 7. v. 28. und cap. 8. v. 16. 17. enthalten, zeigt nur die Schwachheit der menschlichen Erkenntniß, und wird nichts weniger gesagt, als daß alles ungewiß sey. Doch wider solche Beschuldigung ist Salomon von andern ausführlicher vertheidiget worden, als von Reinhard Heur. Rollio in Salomone non sceptico; Boeckmann in zwey Disputationen de Salomoneo scepticismo vindicato; den Verfassern der unschuldigen Nachrichten 1705. p. 187. wobey auch Fabricius in codice pseudepigraph. veteris testamenti p. 1057. zu lesen. Die alten griechischen Philosophen theilten sich in zwey Classen. Einige waren Dogmatici, welche behaupteten, daß man eine Gewißheit habe; andere aber Sceptici, wie denn die sceptische eine besondere Sekte ausmachte, die auch die Pyrrhonische genennet wird von dem Pyrrhone. Denn man sagt, er habe an allem gezweifelt, und da einige von ihm sich vernehmen lassen, sie wüßten nichts, als nur das, daß sie nichts wüßten, so soll er auch so gar an diesem gezweifelt haben. Man kann sich aber fast nicht einbilden, daß er dieses im Ernste und nicht vielmehr im Spaße sollte gesagt haben. Unter dessen Anhänger und Nachfolger werden unter andern gerechnet, Anesidemus, Ascanius Abderites, Dioscorides Cyprius, Eurylochus, Hecataus Abderites, Nausiphanes, Numenius, Philo Atheniensis, Timon Phliasius, von denen man Diogenem Laertium lib. 9. segm. 61. sqq. Stanley in histor. philosoph. p. 918. ed. lat. und Fabricium in bibliotheca graeca lib. 3. cap. 33. p. 817. lesen kann. Wir haben noch die Schriften des Sexti Empirici, welche die sceptische Philosophie vollkommen erklären, und die gedachter Herr Fabricius 1718. heraus gegeben hat. Es werden noch einige andere von den griechischen Philosophen unter die Scepticos gezehlet; denen aber entweder unrecht geschiehet; oder die Sache ist nicht so ausgemacht. Denn ob wohl Socrates zu sagen pflegte, se nihil scire, nisi hoc vnum quod nihil sciat, er wisse nichts, außer das einzige, daß er nichts wisse, so läßt sich doch daraus kein Scepticismus schließen. Was er eigentlich damit habe anzeigen wollen, ist nicht gewiß. Lactantius meynet de ira dei cap. 1. er habe es nicht so wohl von sich selbst; als von anderer Wissenschaft verstanden, daß

daß nichts gewisses und wahres darinnen enthalten sey. Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. cap. 9. §. 1. glaubt, er habe es nicht im Ernste; sondern nur Ironice verstanden; oder wie andere vorgeben, sich dem Hochmuthe der Sophisten, die alles zu wissen sich gerühmet, entgegen setzen wollen. So viel aber siehet man aus seiner Ausführung und übergebliebenen Lehrsätzen, daß er kein Scepticus kann gewesen seyn. Eher könnte man die mittlere Akademie der platonischen Anhänger, welcher Arcesilas den Anfang gegeben, hieher rechnen. Denn Plato mit denjenigen Anhängern, so die erste Akademie ausmachen, sagte, es wären zweyerley Arten der Dinge: einige, so nur mit den Sinnen empfunden; andere aber, so nur mit dem Verstande begriffen würden: jene erkennte man nur wahrscheinlich; diese aber gewiß. In der mittlern Akademie glaubte man, es sey gar keine Gewißheit. Denn Cicero lib. 1. cap. 45. quaest. acad. schreibt ausdrücklich: itaque Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset, sic omnia latere censebat in occulto, neque esse quidquam, quod cerni aut colligi possit, welcher daher auch von dem Lactantio institut. diuin. lib. 3. cap. 6. magister ignorantiae genennet worden, wovon weiter Stanley in histor. philosophica p. 391. und Menage in notis ad Diogenem Laertium tom. 2. p. 176. zu lesen. Es konnte fast nicht anders seyn, als daß man in der mittlern Akademie dahin verfiele. Denn Plato hatte schon die Gewißheit der äußerlichen Sinne geleugnet, und ob er wohl dem Verstande eine Gewißheit vermöge der angebornen, oder vielmehr aus dem göttlichen Wesen geflossenen Ideen beylegte, so befand man doch das leztere bey Untersuchung nicht für gegründet, und kam endlich dahin, daß man gar alle Gewißheit leugnete. Den Unterschied hierinnen zwischen der andern und dritten Akademie weiset Vossius de sectis philosoph. cap. 13. pag. 78. in folgenden Worten: differt academia noua a media duplici ratione: primum quia Arcesilas etiam a rebus tolleret verum: Carneades fateretur, aliquid verum esse aut falsum: sed negaret, esse in notis criterium, siue artem iudicandi verumque a falso discernendi: alterum est, quod Carneades quidem assensum cohiberet ob rei incertum, non tamen negaret, aliquid probabile esse, aut contra: quale nihil Arcesilas, wobey zu merken, daß Carneades der Stifter dieser Akademie gewesen. Man siehet aber daraus, wie man offenbar die metaphysische und logische Wahrheit mit einander vermischet. Einige setzen den Lucianum auch unter die Scepticos, s. Kyssel in supplem. ad Vossium de sectis philosoph. cap. 13. §. 3. wiewohl ihn andere für einen Anhänger der epicureischen Philosophie halten. Daß man die Worte, welche Pilatus zu Christo gesagt: was ist die Wahrheit? Joh. cap. 18. v. 38. aus der sceptischen Philosophie erläutern könne, habe ich in der ersten Dissertation de interpretatione noui foederis ex historia philosophica §. 6. gewiesen.

Zu den neuern Zeiten haben sich auch wegen des Scepticismi verschiedene verdächtig gemacht, ob wir wohl nicht in Abrede sind, daß mancher ohne Ursache in die Classe der Scepticorum gesetzet worden. Man will bisweilen ein solches Register gern groß machen, und daher sucht man alles zusammen, was man nur aufbringen kann. Inzwischen wollen wir diejenigen nach einander erzehlen, welche man deswegen für verdächtig hält. Es gehört dahin 1) Franciscus Picus Mirandula, indem Voßius de sectis philosophorum cap. 20. §. 6. ausdrücklich schreibet: praeterea hanc sectam propugnat Franciscus Picus Mirandula; er redet aber von der pyrrhonischen Secte. Es ist auch dieses von andern erinnert worden, daß er einer derjenigen gewesen, welche dafür gehalten, daß der Scepticismus die Gemüther der Menschen geschickt mache, sich von der Philosophie zum Christenthume zu wenden, doch wird er auch von einigen mehr für einen Feind; als Freund des sceptischen Wesens angesehen: 2) Heinrich Cornelius Agrippa, von welchem wir das bekannte Buch de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium haben, so öfters gedruckt, auch in das Deutsche, wiewohl auf eine schlechte Art gebracht worden. Er hat vieles mit Grund in der menschlichen Gelehrsamkeit getadelt; und große Thorheiten und Eitelkeiten bemerket; in vielen aber ist er zu weit gegangen, welches vermuthlich daher kam, daß er keine bessere Gelehrsamkeit, als die Scholastische fand, und weil er damit seinen Appetit nicht stillen konnte, so verwarf er mit allem die ganze menschliche Gelehrsamkeit, und meynte, man sollte allein bey dem Worte Gottes bleiben, welches die rechte Gewißheit hätte. Einige wollen ihm das Wort reden, und führen zu seiner Vertheidigung an, daß er die berührte Schrift nicht im Ernste; sondern nur um sein Ingenium sehen zu lassen, aufgesetzet habe. Es folget auch nicht, daß derjenige, welcher die menschlichen Wissenschaften tadelt, oder auch selbige verwirft, für einen Scepticus zu halten. Man muß sehen, aus was für einem Grunde dieses geschieht. Denn thut man solches deswegen, weil man sich einbildet, man könne mit der menschlichen Vernunft

nichts

nichts gewisses erkennen, so zeigt dieses einen sceptischen Geist an; vielleicht aber tadelt einer die menschlichen Wissenschaften, weil sie durch die menschlichen Schwachheiten so verderbt aussehen: 3) Franciscus Sanchez, der aus Portugall gebürtig war, und ein Tractätchen de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur geschrieben, weswegen er von vielen unter die Scepticos gesetzet wird. Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 1. cap. 6. §. 3. schreibet, er habe keine andere Absicht dabey gehabt, als die Scholasticos und ihre Philosophie durchzuhecheln; andere aber sagen, er habe auch die dogmatische Philosophie überhaupt durchgezogen, er schreibe ja ausdrücklich, die Natur habe ihre Lust daran, daß die Menschen confus blieben. Die Schrift selbst ist 1581. gedruckt, und 1649. mit einigen andern Tractätchen des Autoris zu Rotterdam in 12. wieder aufgelegt worden. Es hat solches auch Hartnaccius 1665. mit seiner Widerlegung heraus gegeben: 4) Joseph Glanvil, von dem 1665. zu London scepsis scientifica adversus vanitates dogmaticorum zum Vorscheine gekommen; es ist aber seine Absicht, nur zu zeigen, daß noch vieles in der Natur verborgen wäre, welches man durch keine Kunst ergründen könnte: 5) Franciscus Matthäus Vayerius, unter dessen Werken, die etliche mal so wohl in Folio, als Duodez gedruckt worden, sich viele finden, welche pyrrhonisch aussehen, vornemlich die unter dem Namen Oratius Tubero absonderlich edirten cinq dialogues, darunter das erste Gespräch de la philosophie sceptique; das andre le banquet sceptique; und das fünfte de la diversité des religions sehr sceptisch lassen. In den Briefen des Sorbiere findet man p. 148. daß er ein Schüler des de la Mothe le Vayer gewesen, und p. 151. nennt er dessen Philosophie die wahre: 6) Peter Bayle, welcher sich an vielen Orten seines dictionair. für des Pyrrhonis Philosophie erkläret hat, worinnen er bisweilen zu weit gegangen, daß er auch unter dem Artikel Zeno Eleates die Existenz der Bewegung mit unterschiedlichen Gründen angefochten. 7) Peter Daniel Huetius, welcher im traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain, so zu Amsterdam 1723. heraus gekommen, leugnet, daß die Wahrheit von der sich selbst gelassenen Vernunft gewiß könne erkannt werden, und meynet, daß alle Gewißheit auf dem Glauben beruhe, welchen Gott selbst herfürbringen müßte. Diese Schrift ist auch in das Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen erläutert 1724. zum Vorscheine gekommen, und zwar durch M. Grossen, welcher in den Anmerkungen vielmehr Huetium widerleget; als erläutert. Der Titel dieser Uebersetzung ist: Peter Daniel Huetius von der Schwachheit des menschlichen Verstandes in Erkenntniß der Wahrheit. In den deutschen actis eruditorum part. 103. p. 524. befindet sich eine mathematische Vorstellung derjenigen Gründe, womit Huetius den Scepticismum vertheidigen wollen, wie auch kurze Widerlegung derselbigen, gleichfalls nach mathematischer Lehrart eingerichtet. Von der Schrift des Huetii lese man die mémoires de Trevoux 1725. iun. p. 989. acta eruditor. 1724. p. 230. Die deutschen acta eruditor. part. 86. p. 77. Von dem Cartesio wollen wir unten in dem Artikel von dem Zweifel reden. Zur Erläuterung dieser Historie können Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 1. cap. 6. und lib. 2. cap. 9. Paschius in introd. in rem litterar. moralem veterum cap. 6. §. 10. Stolle in der Anleitung zur Historie der Gelahrheit part. 2. cap. 1. §. 85. sq. Engelcke de scepticismi ortu et progressu, und Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 23. p. 482. gelesen werden. Man thue hinzu exercitation. subseciuarum Francof. tom. 1. wo einige Dissertationes stehen vom Scepticismo, dessen Natur, Historie rc. [Man vergleiche Bruckers hist. crit. philos.]

Schade,

Ist dasjenige Uebel, so aus einer Beleidigung entstehet, wenn der Beleidiger entweder eine Hinderniß; oder eine Beraubung desjenigen Guts, so uns von Rechts wegen zukömmt, verursachet. Wo eine Beleidigung geschehen kann, da hat auch ein Schade statt, folglich können die verschiedenen Arten des Schadens nach den Gattungen der Beleidigung gesetzet werden, davon wir oben gehandelt. Nach dem natürlichen Rechte ist man verbunden, den verursachten Schaden zu ersetzen, weil man niemanden beleidigen soll. Denn es würde etwas vergebliches seyn, ein Verbot zu thun, niemand zu beleidigen, oder Schaden zuzufügen, wenn dieser, im Fall er gleichwohl wider Recht angegriffen worden, den Schaden ohne Erstattung über sich nehmen sollte, und der Beleidiger den Vortheil von seiner unrechtmäßigen Beleidigung sicher und ohne Abbruch genießen könnte, wie Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 3. cap. 1. §. 2. gar wohl geurtheilet. Damit wir solche Materie ordentlich vortragen, so wollen wir zwey Stücke betrachten: einmal, wer den Schaden zu ersetzen; hernach, wie die Ersetzung geschehen müsse?

Erstlich müssen wir sehen: wer den Schaden zu ersetzen? Ueberhaupt ist es derjenige, dem die Handlung, woraus der Schaden entstanden, kann zugerechnet werden. Es kann aber einer auf mancherley Art Schaden thun: entweder durch sich selbst; oder durch andere, und dieses wieder entweder durch Thun; oder durch Unterlassen, es mag nun hauptsächlich; oder beyläufig was geschehen seyn, wie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 17. §. 6. sqq. dieses weitläuftig erkläret. Nachdem nun jemand, wenn er was selber thut, Schuld an dem Schaden hat, in so weit ist er auch gehalten, den Schaden zu ersetzen. Z. E. Sempronius verwundet Cajum; Titius aber giebt Sempronio seinen Degen dazu, und will die beyden Leute nicht von einander bringen lassen. Bey dieser Handlung ist Sempronius die vornehmste; Titius aber die Nebenursache, daß sie also beyde in Schuld sind, doch der erste mehr, als der andere, weswegen jener das Heilerlohn abtragen muß; dieser aber wird wenigstens gestraft. Aus diesem läßt sich auch urtheilen, in was für Ordnung ein jeder gehalten sey, Abtrag zu thun, wenn ihrer etliche zugleich einem andern Schaden zugefüget, so daß sie alle in gleicher Classe stehen, so fern sie Ursache des Schadens sind? Man muß hier einen Unterschied inter actus indiuiduos und diuiduos, oder unter den Handlungen, die sich theilen und nicht theilen lassen, machen. Denn bey den untheilbaren Handlungen, da man einem jeden nicht sein eignes Theil beymessen kann, heißt es: quilibet tenetur in solidum d. i. es müssen alle und jede bey der Erstattung vor einen Mann stehen, z. E. wenn ihrer drey Fackeln auf ein Haus werfen, daß daraus Feuer entstehet und Schaden verursachet; zwey aber hiervon fliehen davon, so muß der dritte, welchen man noch hat, den völligen Schaden gut thun: die Ursache davon ist, weil das Feuer hätte entstehen können, wenn auch nur einer die Fackel geworfen. Bey solchen Handlungen aber, die sich theilen lassen, und man sagen kann, das hat dieser; das hat jener gethan, muß ein jeder für das Seinige stehen, das er gethan, z. E. es lermen drey Leute auf einer Stube, der eine zerbricht den Ofen, der andere den Krug, und der dritte die Fenster; weiß man nun, was ein jeder gethan, so hält man ihn zur Ersetzung dessen, was er verderbet, an. Bey Ersetzung des Schadens ist eben nicht nöthig, daß es aus Bosheit geschehen ist; sondern man ist auch dazu gehalten, wenn eine Nachläßigkeit vorgegangen, und man den Schaden nicht verhütet, z. E. die Magd läßt die Küche offen stehen, und einen silbernen Löffel stehlen, welchen sie von rechtswegen bezahlen muß. Ein schönes Exempel von diesem Falle finden wir Exod. 22. v. 6. wo Gott die Verordnung gethan, daß wenn jemand die Stoppeln auf seinem Acker verbrennte; das Feuer aber ergriff das Getreyde, welches auf eines andern Acker stünde, so sollte er den Schaden ersetzen. Bey diesem Falle ist keine Bosheit; aber eine Unvorsichtigkeit. In eben diesem Capitel v. 12. 13. hat Gott auch verordnet, daß wenn ein Dieb einem Hirten was stehle, so sollte er es bezahlen; werde es aber zerrissen, so sollte er Zeugniß davon bringen und nicht bezahlen, womit es gleiche Bewandniß hat. Denn wird ein Schaaf von einem wilden Thiere zerrissen, so ist er nicht so in Schuld, als wenn er sich selbiges stehlen läßt: jenes kann er nicht so, wie dieses verhüten. Aus diesem Grunde können auch viele Fälle entschieden werden, wenn ein Schade durch andere Dinge, die uns zugehören, als durch unser Vieh, geschiehet. Denn beschädiget unser Vieh jemanden, so ist entweder eine Nachlässigkeit dabey gewesen, daß wir solches nicht genugsam verwahret, in welchem Falle die Sache kein Bedenken hat, daß wir den Schaden ersetzen müssen, weil wir Schuld daran sind; oder es geschiehet dieses von ohngefehr, bey welchem Umstande die Ersetzung aus einem andern Grunde zu leiten. Man sagt, wer die Nuzung von einer Sache habe, der müsse auch den Schaden über sich nehmen, welches an sich selbst billig, und da kömmt die Ersetzung auf den Herrn. [Es läßt sich ein Fall gedenken, da der Herr nicht verbunden ist, den Schaden zu ersetzen, welchen sein Vieh dem andern zufüget. Wenn nämlich mein Vieh wider meinen Willen, und ohne mein Verschulden einen Schaden anrichtet, so bin ich nicht verpflichtet den Schaden gut zu thun, und ob ich gleich die Nuzung von meinem Vieh habe, so brauche ich demohngeachtet weder das zugefügte Uebel zu ersetzen, noch habe ich nöthig mein Vieh dem Beleidigten, wie nach dem römischen Rechte geschehen müste, zum Preiß zu geben. Vielmehr entstehet in solchem Fall ein auf beyden Seiten gerechter Krieg. Ich verstehe mich zu keiner Ersetzung, und vertheidige gegen den andern das meinige, der Beleidigte aber hat auch das Recht sich an mein Vieh, welches ihm Schaden zugefügt hat, zu halten.] Bey dieser Materie kommen noch einige besondere Fragen vor: 1) ob Lehrer ihrer Nachläßigkeit halber oder wegen der beygebrachten Irrthümer zum Abtrage verbunden sind? Es ist so viel gewiß, daß bey diesen Fällen der Lernende Schaden hat, indem er nicht nur sein Geld vergebens

bens hingegeben; sondern auch die Zeit, die moraliter kann geschätzet werden, verdorben. So hat auch dieses seine Richtigkeit, daß der Lehrer in Schuld ist, weil er seinem Versprechen nicht nachgekommen ist. Denn wollte er gleich einwenden, er habe gethan, was ihm möglich gewesen: so bleibt doch die Schuld in so weit auf ihm, weil er ein solches Pactum eingegangen, und was versprochen, das er zu halten, nicht im Stande gewesen ist. Wie aber eine solche Ersetzung geschehen möge, scheint eine schwere Sache zu seyn. Denn die Zeit, die man vergebens zugebracht, ist einmal dahin, und kann nicht wieder zurück gerufen werden; und der Lehrer ist vielleicht nicht im Stande die Sache besser zu machen. Placette hat einen besondern Tr. de la restitution geschrieben, in welchem er meynet, es könne der Schaden ersetzet werden, wenn der Lehrer die Unterweisung noch einmal vornehme, und seine Fehler verbesserte; oder das bekommene Geld wieder heraus gäbe; es muß aber auch die Zeit angeschlagen, und der Schaden, den man dabey gehabt, ersetzet werden. Uebrigens kann man daraus schliessen, was Lehrer für ein schweres Amt haben, wenn sie gewissenhaft handeln wollen, daher auch Jacobus cap. 3. v. 1. sagt: lieben Brüder, unterwinde sich nicht jedermann, Lehrer zu seyn, und wisset, daß wir desto mehr Urtheil empfangen werden: 2) ob ein Fürst, der einen unrechtmäßigen Krieg anfängt, gehalten sey, den Unterthanen den daraus entstandenen Schaden zu ersetzen? In der Theorie läßt sich die Sache wohl entscheiden. Denn ist der Krieg unrechtmäßig, so hat er dazu keine Gewalt, indem er als Fürst dazu gesetzet ist, daß er der Unterthanen Wohl besorge; thut er nun dieses nicht, und ruiniret durch vergebliche Kriege die Unterthanen, so handelt er wider seine Pflicht und soll daher billig Satisfaction thun. Doch wenn es zur Praxi kömmt, nutzt diese Wahrheit nicht viel.

Fürs andere müssen wir untersuchen, wie die Ersetzung geschehen müsse? Es kann dieses überhaupt auf zweyerley Art geschehen. Denn ist die entwandte Sache noch da, so giebt man sie ihm in Natur wieder, welches die Restitution, oder die Wiedergebung im besondern Verstande ist; ist sie aber nicht mehr vorhanden, so giebt man so viel, als der Werth derselbigen austrägt, welches die Satisfaction ist, so nicht nur auf die Sache selbst: sondern auch auf ihre Nutzung geht, wie man denn auch für die Folgen, so aus einem Schaden entspringen, stehen muß. Dieses kann man auf die besondere Arten den Schaden appliciren. Bringt man einen ums Leben, so geht weder die Restitution an, weil man niemanden wieder lebendig machen kann; noch die Satisfaction, indem das Leben des Menschen keinen Werth leidet. Doch ist der Billigkeit gemäß, daß der Mörder, wenn etwa Unkosten auf die Aerzte gegangen, solche wieder erstatte, und den Hinterbliebenen des Ermordeten etwas zu ihrer Versorgung gebe; die Strafe aber, welche vor die Obrigkeit gehört, bleibt für sich. Wenn man dem andern ein Glied an seinem Leibe zerstümmelt, so geht auch weder eine Restitution; noch eine Satisfaction aus vorher angeführten Gründen an, weswegen nur die Unkosten, die auf die Cur gegangen, abzutragen, und wenn der Schade so beschaffen, daß man an seiner Nahrung gehindert wird, z. E. man machte einem Handwerksmanne seine Hand unbrauchbar, so muß man entweder einmal für allemal; oder jährlich etwas zur Versorgung geben. Wird uns etwas von beweglichen Gütern gestohlen, so geht die Restitution, oder die Satisfaction an; gleichwie bey einer Beschimpfung eine Abbitte und Ehrenerklärung geschehen muß, dadurch man einem dasjenige, was man ihm genommen, wieder erstattet; wollte man aber dafür Geld nehmen, so zeigte dieses ein gar unedles Gemüth an. Von dieser Materie können alle Scribenten des natürlichen Rechts nachgelesen werden, davon wir die Stellen der vornehmsten schon oben in dem Artikel von der Beleidigung angeführet haben.

Schadenfreude,

Ist diejenige Art der Freude, da wir uns über das Unglück eines andern, dem wir nicht wohl wollen, freuen, und eine angenehme Empfindung im Verstande und eine Belustigung im Willen darüber haben. Weil dieselbige mit der geselligen Liebe streitet, so ist sie ganz unvernünftig, und weil geitzige Leute wenig Menschenliebe bey sich haben; so sind sie sonderlich dazu geneigt. Sie giebt sich auf unterschiedene Art an den Tag, nachdem die Leute bey dieser Gemüthsbeschaffenheit entweder verständig; oder unverständig, und sich entweder verständig stellen können, oder nicht; entweder offenbar, oder verdeckt ihre Freude darüber bezeugen, s. Buddeum in instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 2.

Schall,

Welcher im Deutschen auch Ton, und im Lateinischen sonus genannt wird, wiewohl das lateinische Wort nicht nur den Schall selbst; sondern auch die Empfindung

dung desselben vermittelst des Ohrs anzeiget, von welchen letztern eigentlich unter dem Artikel von dem Gehöre gehandelt wird. Es ist zum Voraus der Unterschied zwischen einem Worte, einer Stimme, und einem Tone oder Schalle zu bemerken. Ein Wort ist eine abgetheilte Stimme, oder sonus articulatus, die allein dem Menschen zukommt, und von der Stimme an sich selbst, und dem Schalle oder Tone unterschieden. Denn die Stimme ist ein Ton, den alle lebendige Geschöpfe von sich geben; der Ton aber, oder Schall, alles dasjenige, was durch die Ohren empfunden wird, davon hier eigentlich die Rede ist.

Es wird der Schall in der Naturlehre auf eine gedoppelte Art, einmal an und und vor sich; hernach in Ansehung seiner Veränderung betrachtet. Was den Schall an und vor sich anlangt, so hat Aristoteles de anima lib. 2. cap. 8. den Grund des Schalls in der Luft gesetzt und gesagt: es werde allezeit die Luft, die in den Ohren sey, beweget, mit welcher innerlichen Luft die äußere verknüpft sey, daß wenn diese in eine Bewegung komme, so werde auch jene bewegt. Epicurus meynte, daß aus den Körpern, die einen Klang erregten, gewisse Körperchen giengen, welche in unsern Ohren den Schall verursachten, wie es sonst bey den Körpern geschieht, die einen Geruch von sich geben. Man wendet dawider ein, daß auf solche Art die Körper, welche einen Schall erwecken, abnehmen und geschwächt werden müßten, wenn auch die von ihnen ausgehenden Körperchen noch so klein und subtil wären. Die neuern Naturlehrer kommen in der Hauptsache überein, daß die Ursache des Schalls sey die Erschütterung eines klingenden Körpers, wodurch eine zitternde Bewegung in die Luft gebracht und fortgeführet werde. Zu einem Schalle sind nöthig der klingende Körper, in dessen Theilen die Erschütterung entstehet, wie man siehet, wenn man z. E. an eine Glocke, oder auf eine Trommel schlägt; die Bewegung der Luft, deren Theile nicht nur hin und wieder beweget, sondern auch zugleich bald zusammen gedruckt, bald durch einen weiten Raum ausgebreitet werden. Doch merkt man an, daß noch nicht ausgemacht, ob der Schall durch die Lufttheilchen selbst, oder durch eine in der Luft sich befindende subtilere, oder durch eine dickere dunstige Materie, oder durch alle diese zugleich fortgebracht werde. Vermuthlich wären die Lufttheilchen, welche den Schall fortbrächten, mit denen, so die Winde forttrügen, nicht gleich, sondern subtiler.

Nach dieser Hypothesi, daß der Schall eine gewisse Bewegung der Luft sey, suchet man die dabey vorkommenden Phänomena zu erklären, und durch solche Auflösung die Hypothesin selbst zu bestärken. Man weiß aus der Erfahrung: 1) daß nicht nur zwey harte und feste Körper, wenn sie zusammen gestoßen werden, indem man unter andern einen Stein auf den andern fallen läßt, einen Schall verursachen; sondern es trägt sich auch dieses durch andere Dinge zu, als wenn ein starker Fluß herabfällt, und ein Brausen erwecket; wenn man ein Gewehr los schießt, Papier entzwey reisset, ein Stück Holz zerbricht u. s. w. Bey allen diesen Begebenheiten bemerket man eine Erschütterung sowohl der Theilchen der klingenden Körper, als der Luft: 2) bringt Wolff in seinen Versuchen part. 3. cap. 2. §. 6. sqq. verschiedene Experimente vor, woraus zu erkennen, daß der Schall durch die Luft fortgepflanzt werde. Unter andern führt er an, man sollte einen Wecker auf etwas Weiches auf den Teller der Luftpumpe legen, eine gläserne Glocke gewöhnlicher Maßen darüber setzen, und die Luft heraus pumpen. Wenn nun die Luft rein heraus gepumpet, und der Wecker schlage, so höre man nicht das Allergeringste; lasse man aber den Wecker schlagen, indem die Luft noch nicht heraus gepumpet, so konnte man es gar eigentlich merken, woraus klar sey, daß der Schall durch die Luft fortgepflanzt werde, wie er denn auch zeiget, daß der Schall zunehme, wenn die Luft dichter werde: 3) erfährt man, daß das Wasser den Schall hindert. Die Wassertaucher, oder Perlenfischer, wenn sie nicht gar zu tief unter dem Wasser sind, können die losgeschossenen Stücken einigermaßen hören; aber nicht so deutlich, als man sie in freyer Luft höret. Die Ursache schreibt man dem Mangel der Luft zu, weil aber gleichwohl in dem Wasser noch Luft sey, so verschwinde der Schall nicht gar: 4) ist aus der Erfahrung bekannt, daß der Schall sich langsamer, als das Licht, bewege; denn wenn ein Geschütz von weitem gelöset wird, so sieht man viel eher das Feuer heraus fahren, als man den Knall höret, wenn gleich in der Nähe beydes zugleich empfunden wird. Wenn sich zwey Personen, davon eine jede mit einer guten Uhr versehen ist, vor einem Stücke stellen, und zwar die eine 1200, die andere, 2400 Ruthen weit davon, so sehen sie beyde das Feuer zu gleicher Zeit; den Schall aber vernimmt jene 7, diese 14 Secundminuten nach dem gesehenen Feuer. Diese Begebenheit wird nach der Hypothesi so erklärt: Es stünden die Theile der Luft nicht so nahe an einander, daß nicht zwischen der Bewegung des einen und des andern Theils der Luft ein Raum sey, welches schon etliche Minuten ausmachen könnte. Dieses hat Anlaß gegeben, daß man untersuchet, wie schnell sich der Schall

bewege.

bewege. Franciscus Tertius de Lanis hat in magisterio natur. et art. tom. 2. lib. 10. p. 422. verschiedenes davon angeführet, und die Meynungen davon berühret. dergleichen Ausrechnungen auch Derham in transact. philos. n. 313. bezeichnet, wie viel englische Schuhe sich der Schall in einer Secunde bewege. Newton setzt 968. wiewohl er in der andern Auflage seiner principior. philos. natur. mathem. lib. 2. pag. 344. gesetzet 1142, welche Masse auch schon andere angenommen, wie gleich folgen wird; Roberts in den transact. philos. n. 209. aber 1300. Boyle 1200. Walker 1338. auch in den transaction. philos. n. 247. Mersennus 1374. Flamsteed und Halley 1142. die Florentiner 1148. und die Franzosen [illegible]. Nachdem auch dieses Wolff in [illegible] geführten Versuchen §. 11. erzeh[illegible] stellt er folgende Ausrechnung an: [illegible] der Schall sich in einer Secunde 1142 englische Schuhe bewege, welches die Meynung des Flamsteed, Halley und Newtons ist; der englische oder londonische Schuh sich zu dem rheinländischen verhalte, wie 13500 zu 13913, so müsse sich der Schall in einer Secunde $1108\frac{1}{10}$ rheinländische Schuhe bewegen: wiederum da eine deutsche Meile 22917 parisische Schuh groß sey, und der Schall sich 1070 pariser Schuhe in einer Secunde bewege, so laufe der Schall beynahe in 21 Secunden eine große deutsche Meile. [Vergleiche Joh. Hier. Wintler tentamina circa soni celeritatem per aerem athmosphaericum. Lips. 1763. 4. Sur la vitesse du son, par Mr. Lambert, in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Prusse 1768. p. 70.] 5) hat man bey solchen Untersuchungen wahrgenommen, daß sich ein Schall so geschwinde bewege, als der andere. Dieses läßt sich leicht versuchen. Denn wenn eine große und kleine Glocke zugleich geläutet wird, so hört man in einer Weite beyder Schall zugleich, welches auch der angenommenen Hypothesi gemäß ist. Die Größe des Schalls verursache wohl in der Luft eine stärkere, aber keine geschwindere Bewegung. Bey einem starken Schalle werde die Luft in größerer Menge bewegt; je weniger man Luft in Bewegung komme, je schwächer werde der Schall, welches der Geschwindigkeit nichts schade. [Experimenta et obseruationes de soni motu aliisque ad id attinentibus factae a D. Derham in philos. trans. num. 313. p. 3.] 6) die Geschwindigkeit des Schalls bleibt unverändert, sowohl bey verschiedenen Zeiten, als bey dem veränderlichen Zustande der Luft, welches man auch durch die Erfahrung wahrgenommen. Denn der oben angeführte Derham hat in den transact. philos. n. 313. erfahren, daß zwar der Schall nicht allezeit gleich laut gehöret werde; gleichwohl aber allezeit in gleicher Geschwindigkeit bey schöner, neblichter, warmer, kalter Luft, bey Tag und Nacht, im Winter und Sommer fortgehe, welche Gleichheit nicht weniger in den mittägigen Ländern angetroffen werde. Kircherus in phonurg. hat das Widerspiel angeben wollen, als wenn er zu verschiedenen Zeiten des Tages immer eine andere Geschwindigkeit des Schalls gefunden hätte; dessen Vorgeben man hierinnen nichts achtet, weil die gegenseitigen Proben sicherer sind: 7) wenn gleich ein Schall von verschiedenen Orten herkommt, so hindert doch keiner den andern, und ein schwacher Schall wird von einem starken nicht schwächer gemacht. Die Ursache davon setzet man darinnen, daß die kleinsten Theile der Luft den Schall fortführen, deren eine so grosse Menge sey, daß sie einen jeden Schall, er möge herkommen, woher er wolle, fortpflanzen könnten. Geschähe es, daß man bey einem starken Schalle den schwächern nicht höre, so käme dieses nicht daher, daß der schwächere von dem stärkern in der Luft selbst wäre unterbrochen, oder verhindert worden, sondern die Ursache sey vielmehr, daß das Ohr schon vom stärkern dergestalt eingenommen, daß der schwächere nicht konnte empfunden werden: 8) weiß man, daß der Schall von unterschiedener Beschaffenheit ist. Wenn die Sachen mit Gewalt zerspringen, so geben sie einen großen Knall von sich, z. E. hält man eine fest verbundene Blase über einem Kohlfeuer, so zerplatzt sie mit einem großen Krachen, welches auch von der Fischblase bekannt ist, wenn man sie zertritt; welches man so erklärt, daß wenn durch die Wärme und durch das Zusammenpressen die ausdehnende Kraft der Luft verstärkt werde, so könne die Blase solcher Kraft nicht weiter widerstehen, und müsse zerplatzen. Einen so starken Knall kann man auch durch das Knallpulver, und durch Praffelgold, welches die Chymisten aurum fulminans nennen, erregen. So geben auch die klingenden Körper einen stärkern Schall in einem verschlossenen, als in einem freyen Orte, von sich, wie unter andern der Trommelschlag in einem Gemache, oder bey einer Mauer, weit heller klingt, als im freyen Felde; und die silbernen Pauken heller klingen, als die kupfernen. Die Ursache dieser Begebenheit sey, weil die Bewegung sowohl den umstehenden festen Körpern, als der Luft, mitgetheilet werde: 9) wenn der Schall in einer langen Röhre fortgehet, so nimmt er zu, und wird viel stärker, als er anfangs war, welches man so ausleget. Die Luft welche sich nach der Seite ausbreiten wolle, wie zu geschehen pflege, wenn man in die freye Luft rede, stoße an die Röhre an, und weil diese aus einer harten und klingen-

 den

den Materie bestehe, pralle sie von dar zurück; indem sie aber dieses thue, so müsse sie auch diejenige Luft innerhalb der Röhre, wider welche sie stoße, in eine dergleichen Bewegung setzen. Da nun durch die ganze Röhre die Luft an dieselbige anstoßen müsse, so müsse auch die Stimme beständig zunehmen, bis sie heraus fahre. Was hier von den Sprachröhren anzumerken, davon handelt ein besondrer Artikel; 10) ist nicht weniger bekannt, daß gleichstimmige Saiten zugleich klingen, wenn nur gleich eine gerühret wird. Denn wenn man zwey Lauten hat, und auf beyden die Saiten, die von einerley Art sind, gleich stimmet, nach diesem die eine Saite mit dem Finger bewegt, daß sie klingt, so klingt zugleich die gleichstimmige auf der andern Saite. Den Grund davon setzet man in der Gleichheit derjenigen Saite, die man nicht mit dem Finger berühret, mit derjenigen Saite, die man berühret, indem sie von einer Länge und Dicke, auch gleich gestimmt sey. Durch solche Gleichheit sey sie im Stande, eben eine Bewegung anzunehmen, wie die andere habe, und diese bekommen sie von der Luft, daß wenn diese durch die Saite, welche klingt, beweget worden, so stoße sie an die andere Saite, die zur Annehmung einer solchen Gleichheit geschickt sey. [Stößet die bey einem Schalle erschütterte Luft gegen Körper, deren Theilchen in dem Grade gespannet sind, daß sie diese Art von Schwingung annehmen können, so kommen auch diese Theilchen in eine ähnliche Bewegung, wodurch sie in der übrigen angränzenden Luft einerley Schall oder Ton erregen. Hieraus wird die Wirkung der Resonanzböden bey musicalischen Instrumenten begreiflich, wie auch das Phänomen, das der Herr Verf. angiebt.] 11) hat man noch eine besondere Begebenheit, daß gewisse Künstler Gläser haben entzwey schreyen können. Die Sache hat ihre Richtigkeit, weil so viele glaubwürdige und umständliche Zeugnisse vorhanden sind. In Holland hat solche Kunst Nicolaus Petter, der in Amsterdam Wein und Bier schenkte, verstanden. Er nahm ein Glas, so man einen Römer zu nennen pflegte, und nachdem er gesehen, was dasselbige vor einen Ton hatte, hielt er den Mund mitten an das Glas, und fieng an, in einem etwas höhern Tone zu schreyen, als das Glas von sich gegeben hatte; wie er nun damit beständig fortfuhr, fieng das Glas an, sich zu erschüttern, bis es endlich gar entzwey gieng. Dieses hat Morhof selbst mit angesehen, welcher daher Anlaß nahm, 1672. eine Dissertation unter dem Titel: stentor ὑαλοκλάστης, siue de scypho vitreo per certum humanae vocis sonum fracto an den Joh. Daniel Majoren heraus zu geben, welche nicht nur 1683. vermehrter zum Vorschein gekommen; sondern man hat sie auch in seine dissertation. academ. die 1699. zu Hamburg heraus gekommen, gebracht, wo sie pag. 329. anzutreffen ist. Außer diesem Petter hat ein anderer Cornelius Meyer solche Versuche angestellet, wiewohl mit diesem Unterschiede, daß Meyer in eben dem Tone geschrien, den das Glas von sich gegeben, und den Mund über das Glas gehalten; dahingegen Petter in einem höhern Tone geschrien, und den Mund mitten an das Glas angehalten. Diese Probe des Meyers hat nicht nur Daniel Bartoli in seinem Buche de sono et tremoribus harmonicis beschrieben, dessen Worte Franciscus Tertius de Lanis in magist. nat. et art. tom. 2. lib. 9. exper. 39. c. 2. angeführet, sondern es hat auch Meyer zu Rom 1696. ein Werk unter dem Titel: nuovi ritrovamenti divisi in due parti drucken lassen, darinnen auch die Art vorgestellet wird, wie man die Gläser entzwey schreyen, oder singen soll. Man erklärt diese Begebenheit eben so, wie die kurz vorhergegangene. Es werde der Schall, oder die in den Lufttheilen erregte Bewegung dem Glase mitgetheilet, daß dessen kleine Theile in eine Erschütterung gebracht würden, welche sie anzunehmen fähig wären, weil man in einem solchen Tone schrie, wie das Glas klinge. [So zerspringen auch oft die Fenster von Abfeuerung der Kanonen.] Dieses pflegt man unter die sonderbaren Wirkungen des Schalls zu rechnen, dergleichen man noch mehrere erzehlet, z. E. daß ein gewisser Ritter das Wasser abzuschlagen genöthiget worden, so oft er auf einer Laute spielen gehöret; daß des Boylens Diener Zahnfleisch geblutet, so oft man ein Messer gewetzet; daß ein mäßiges Geräusche oder Gesang den Schlaf befördere, und diejenigen, die von den Tarantuln gestochen worden, durch eine gewisse Music geheilet werden, welches was Bekanntes ist. [Vergleiche den Artikel Musik.]

Was wir bisher angeführet, betrift insonderheit die Natur und Beschaffenheit des Schalls. Man pflegt auch die verschiedene Gattungen desselbigen zu berühren. Ueberhaupt setzet man zwey Arten, indem er entweder von der Zusammenstoßung zweyer fester Körper, als zweyer Steine entstehet, welches pulsus, der Schlag, genennet wird; oder von der Anstoßung eines festen Körpers an einen flüßigen, als an der Luft, welches verberatio heißt. Beyde Arten sind wieder entweder soni simplices, einfache, wenn nur ein einziger Schlag geschiehet, auch nur einer empfunden wird, als wenn man mit dem Hammer auf einen Ambos schlägt; oder soni compositi, zusammengesetzte, wenn ein Schall auf den andern folgt, und nach einander empfunden wird, es mag dieses

dieses von einem einzigen, oder von mehrern Schlägen herkommen. Folgt ein Schall auf den andern, so geht dieses entweder an einem Stücke fort, welches man sonos continuos nennet; oder sie werden unterbrochen, und das heißt man sonos interruptos. Ferner ist der Schall, oder sonus entweder clarus, ein deutlicher, verständiger; oder obscurus, ein dunkler, unverständiger; entweder acutus oder grauis, ein scharfer oder grober; entweder asper oder obtusus, ein rauher, oder ein dumpfiger, und was andere Arten mehr sind, die sich nach dem oben angeführten Principio leicht erklären lassen.

Erwägen wir den Schall auch nach seinen Veränderungen, so werden deren sonderlich zwey bemerket: die Schwächung und Erhöhung des Schalls. Die Schwächung des Schalls rührt nach der obigen Hypothesi daher, daß nicht so viel Lufttheilchen in Bewegung gebracht werden, folglich eine schwache Bewegung zu den Ohren kommen muß, welches aus unterschiedenen Ursachen geschehen kann. Denn bisweilen stößt die Bewegung an solche Körper an, die den Schall gleichsam verschlucken, daß er nicht wohl kann zurück prallen, daher weiß man aus der Erfahrung, daß in einem tapezirten Zimmer, oder in einem andern, wo man etwa Wäsche aufgehänget, die Stimme nicht so stark, als in einem ganz leeren Zimmer erschallet; und daß die Stimme eines Predigers viel stärker, wenn die Kirche leer, als wenn sie mit Leuten angefüllet ist. Hiernächst kommt auch hierinnen viel auf die Beschaffenheit der Luft an. Denn es ist aus der Erfahrung bekannt, daß wenn es regnet, schneyet, ein widriger Wind ist, ein Nebel aufsteiget, der Schall pflegt geschwächet zu werden, indem diese Ursachen den Fortgang des Schalls verhindern können. Nicht weniger kömmt bisweilen die Sache von den klingenden Körpern selbst her, daß wenn unter andern eine Glocke beschneyet ist; oder man hält ein Glas in der Hand, so wird der Schall schwächer empfunden werden. Die Erhöhung des Schalls dependiret von der Menge der Lufttheile, die in Bewegung kommen, davon die besondern Ursachen aus dem Gegentheil, so wir itzo erkläret, leicht können erkannt werden. Man lese des Herrn **Scheuchzers** Naturwissenschaft part. 1. cap. 12. und 26. Außer den andern physischen Compendiis können hier gelesen werden **Verulamii** de sono et audibilibus historia; **Honorati Fabri** tr. de sonis; **Kircheri** phonurgia, **Daniel Bartoli** Buch de sono et tremoribus harmonicis in Italiänischer Sprache; **Morhof** in der angeführten Dissertation de scypho vitreo per certum humanae vocis sonum fracto, worinnen er die Beschaffenheit des Schalls fleißig untersuchet. Von denen, die hierinnen Experimente zusammen gelesen und erläutert, ist vor andern **Wolf** in seinen **Versuchen** part. 3. cap. 2. aufzusuchen, aus dem wir auch hier das vornehmste beygebracht haben. Diejenigen, welche den Fall der Mauern zu Jericho einer natürlichen Kraft des Schalls beylegen wollen, widerlegt **Buddeus** in Dissert. de ruina murorum Hierichuntinorum, welche pag. 228. der parerg. historico-theolog. zu finden, und erinnert verschiedenes von der Beschaffenheit des Schalls. [**Wind** und Schall werden auf auf folgende Art unterschieden. Eine Bewegung der Luft ist entweder mit einem merklichen Erschüttern ihrer kleinsten Theile verbunden, oder nicht. Im ersten Fall entstehet ein Schall; im letztern der **Wind**. Weil durch den Wind auch oft eine Erschütterung der kleinsten Theile in der Luft bewirkt werden kann, so kann auch der Wind mit einem Schalle verknüpft seyn, wenn gleich dieses nicht nothwendig ist. Vergleiche den Artikel: **Wind**. Daß der Schall a) ein **Effect** oder **Erfolg** der **Luft** sey, erhellet aus der Wahrnehmung bey der Luftpumpe. Denn wenn man eine Glocke unter einen Wirbel-Recipienten bringt, und die Luft herausziehet, so wird bey Verdünnung der Luft, der Schall durch Anschlagung an die Glocke schwächer, so, wie er mit Einlassung der Luft zunimmt und stärker wird. b) Daß eine Bewegung der Luft und zitternde Lufttheile zum Schall erforderlich sind, beweisen die Physici folgendergestalt: Wir empfinden den Schall vermittelst der Luft, wie vorhin gezeigt worden. Folglich geschiehet es entweder durch die Ruhe der Luft, oder durch die Bewegung derselben. Das erstere ist wider die Erfahrung, weil so nach jede ruhende Luft den Gedanken vom Schalle erregen müßte, welches doch nicht geschiehet. Zudem erregen wir alsdenn einen Schall, wenn wir den fallenden Körper in eine Bewegung setzen, wodurch aber auch die Luft mit bewegt werden muß. Diese Bewegung der Luft ist entweder eine zitternde in Ansehung ihrer elastischen Theile oder nicht. Das letztere giebt nur einen Wind, nicht aber sogleich einen Schall, also ist das erstere nothwendig. Was den Schall bey dem Donner betrifft, so sagt **Krüger** in seiner Naturlehre §. 565. „Wenn der Blitz entstehet, so wird die Luft auf einmal ausdehnt, wäre sie nun in einem festen „Körper, welcher elastisch wäre, eingeschlossen, so geriethe sie nicht nur selbst, „sondern auch der elastische Körper, in „eine heftige Bewegung und entstünde „also ein Schall. Denn das ist die Ursache, warum ein Stücke, wenn es gelö-

„set wird, und daß ein Platzkügelgen ei„nen Knall von sich giebt. - - Ob aber „auf diese Art der Donner entstehe, das „ist eine andere Frage, von welcher ich „glaube, daß sie mit nein wird müssen „beantwortet werden. Denn das Pulver „giebt keinen solchen Knall, wenn es in „freyer Luft entzündet wird. Und es „würde schwer seyn, zu erweisen, daß die „Dünste in der Luft auf die Art, wie das „Pulver in der Kanone eingeschlossen wä„ren. Denn die Wolken konnen die „Dünste, woraus der Blitz entstehet, nicht „ einschliessen, sie sind ja nichts weniger „als feste Korper u. s. w. Vielleicht macht „aber die große Menge der schweflichten „Dünste in der Luft, daß ihre Entzün„dung mit einem Schalle verbunden ist. „Allein, warum donnert es nicht, wenn „es wetterleuchtet, da doch die Flamme „bisweilen stark genug ist? Es muß also „wohl selbst die Materie des Blitzes der„gestalt aus andern Materien zusammen„gesetzt seyn, daß durch deren Vermi„schung nicht nur die Flamme, sondern „auch der Knall entstehet. Daß es aber „möglich sey dergleichen Materie zuzu„bereiten, welche sich mit einem Knalle „entzündet, sehen wir nicht nur an dem „Prasselgolde, sondern es wird auch durch „das Knallpulver bestätiget.„ Siehe Knallpulver. Von der Fortpflanzung des Schalles durch die Luft siehe den 8 B. des Hamb. Mag. S. 271. den 25 B. S. 366. In den 7 B. S. 313 f. kommt eine Widerlegung von Herrn Euler vor, die Meynung von der Fortpflanzung des Schalls durch die Oscillation betreffend. Von den Wirkungen des Schalles unter dem Wasser kann der 5 B. S. 961 f. und von dem Verhältniß seiner Geschwindigkeit zur Geschwindigkeit des Lichts der 6 B. S. 168 gelesen werden. Die Abmessung der Geschwindigkeit des Schalls von de la Condamine ist in 6 B. S. 281 f. zu suchen. Tissots Gedanken vom Schall der menschlichen Stimme stehen in 17 B. S. 611. Mairan machte sich eine unrichtige Vorstellung von der Fortpflanzung des Schalles in der Luft, wenn er glaubte, die Luft bewege sich dabey wirklich aus ihren Oertern, daher er mancherley Schwierigkeitrn fand. Man muß aber wissen, daß die Luft eigentlich bey Fortpflanzung des Schalles, nicht von einem Ort zum andern bewegt werde, sondern, daß nur ihre Bestandtheilgen zusammengedrückt werden, und sich vermöge ihrer Elasticität wieder ausdehnen, hierdurch geschieht es, daß die ihr im Wege stehende Lufttheile angestoßen und also selbst zusammen gepreßt werden. Indem sich nun diese wieder ausdehnen, so drucken sie diejenigen wieder zusammen, die sie berühren, und dies geht sofort, bis ein hinlänglich Hinderniß gesetzt wird. Auch ist zu bemerken, daß sich die zusammengedruckte Luft nach allen Gegenden auszudehnen sucht, daher muß auch die Fortpflanzung des Schalles nach allen Gegenden geschehen, wenn nicht besondere Hindernisse vorhanden sind. Was Wunder demnach, daß man eine redende Person an verschiedenen Orten hören kann, und daß sich der Schall durch gerade Linien nach allen Gegenden zu, fortpflanzen könne. Versuch von der Natur und Fortpflanzung des Schalles, in dem allgemeinen Magazin VII Theil num. III. Uebrigens vergleiche den Artikel: Töne. Muschenbrök introd. ad philos. nat. T. II. p. 905. sqq. Sonach hat man nicht nöthig mit Mairan anzunehmen, daß die Lufttheilgen verschiedene Grade der Elasticität haben, und ein jeder Ton durch eine eigene Art von Lufttheilgen fortgepflanzt werde. Siehe Discours sur la propagation du son dans les différens tons qui le modificent, par Mr. de Mairan in den Mem. de l'acad. roy. de sc. 1737. p. 1.]

Scham.

Aristoteles rhetor. lib. 2. cap. 6. nennet die Scham einen Schmerz und Verwirrung über dasjenige, so die Beleidigung unserer Ehre zu betreffen scheinet, es mag dasselbige etwas gegenwärtiges; oder vergangenes; oder zukünftiges seyn. Wer eine Auslegung hierüber haben will, der lese Schraders commentarium de rhetoricorum Aristotelis sententia et vsu. p. 271. und Voßium in instit. orator. lib. 2. cap 8. Von den neuern sagt Cartesius de passionibus animi art. 205. die Scham wäre eine Art der Traurigkeit, welche sich auf die Liebe gegen sich selbst gründe, und von einer Einbildung oder Furcht der Schande herkäme.

Es pflegen einige eine natürliche Scham zu statuiren, welche also von der moralischen, von der wir eigentlich reden wollen, zu unterscheiden, daß wie diese von einer Gedanke herrühret, also muß jene aus einem natürlichen Trieb herkommen. Sie entstehe aus einer dem Menschen von Natur eingepflanzten Furcht, vermöge welcher er sich vor gewisse Thaten hüte, damit er nicht möge verachtet werden, dahin sonderlich die Geheimhaltung der Geburtsglieder gehöre. Der Herr Thomasius theilet in cautelis circa praecogn. iurispr. cap. 15. die Wohlanständigkeit in eine natürliche und politische, davon jene aus der gemeinen Gleichheit aller Menschen müsse hergeführet werden. Weil nun die Schamhaftigkeit in einer Furcht wegen einer unanständigen und unehrbaren That verachtet zu werden bestünde, so konnte solche

che wegen des zweyfachen Decori, auch in eine natürliche und politische eingetheilet werden, welche Lehre er in seinen fundamentis iuris naturae et gentium weiter ausgeführet, darinnen Ephraim Gerhard gefolget, dessen fundamenta generalia doctrinae de decoro seiner delineationi iuris naturalis beygefüget. Auf solche Weise schränkt der Herr Thomasius die Schamhaftigkeit etwas ein, und indem er meynet, die Schamhaftigkeit sey natürlich, so fern sie ihr Absehen auf das natürliche Decorum, so in der Natur gegründet, habe, so ist das keine solche natürliche Scham, wie wir sie vorher beschrieben. Es wird auch schwer seyn, dergleichen Scham zu behaupten, als wäre uns von Natur eine wirkliche Furcht, oder Abscheu gewisse Dinge vorzunehmen, eingepflanzet, wie wir sonst andere natürliche Begierden haben, als zu essen, zu trinken, zu schlafen, allem, was unserer Erhaltung zuwider ist, zu entgehen. Denn wir finden solche Eigenschaften nicht, die sonst solche Begierden haben müssen. Dasjenige, was man der natürlichen Scham beyleget, ist weder was beständiges; noch was allgemeines. Der Grund davon ist vielmehr in der Meynung und Gewohnheit der Menschen zu suchen, daß also auch solche Scham ursprünglich von den Gedanken herkommt. Doch lese man, was Velthuysen in dem tractatu morali de naturali pudore et dignitate hominis, der p. 160. seiner operum stehet, und in der dissertatione epistolica de principiis iusti et decori p. 961. der gedachten operum, ingleichen Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 6. cap. 1. §. 29. sqq. ausführlich davon gesagt.

Wir bleiben also nur bey der moralischen Scham, und erwegen sowohl ihre Beschaffenheit, als ihre Arten. Nach ihrer Beschaffenheit fragt sichs: was dieselbige sey? Sie ist derjenige Affect, welcher aus der Vorstellung, man dürfte wegen gewisser Reden und Thaten verachtet werden, entstehet. Daß sie mit Recht unter die Affecten gezählet werde, können wir leicht sehen, wenn wir die Natur eines Affectes und der Scham gegen einander halten. [Siehe den Artikel: Affect.] Bey einem Affect muß eine außerordentliche starke Bewegung des Willens seyn, die mit einer Bewegung des Geblüts verknüpft ist, welches beydes bey der Scham wahrgenommen wird. Denn wer sich schämet, fühlet im Willen eine Alteration, und indem er roth wird, daß man auch im Sprichtwort saget: erubuit, salua res est, so zeigt dieses den Einfluß in das Geblüt an. Ist man aber bey der Scham besorget, man werde an seiner Ehre und Credit Schaden leiden, so ist sie ins besondere eine Art der Furcht. Will man ihre Beschaffenheit genauer betrachten, so können die Ursach, das Object und die Wirkungen in Erwegung gezogen werden. Erstlich ist zu untersuchen, woraus die Scham entstehet? oder welches die Ursache derselbigen sey? Wie überhaupt die nächste Ursache aller Affecten die Imagination, oder die lebhafte Vorstellung einer Sache, die man entweder als was gutes; oder als was böses ansiehet, ist; also entstehet auch daher die Scham. Solche Imagination ist unterschiedlich, daß eine Sache bald auf diese; bald auf jene Art vorgestellet wird, nachdem einer diese, oder jene Principia heget; die Sache entweder bloß nach den Sinnen, oder nach dem Judicio betrachtet, und bald von dieser, bald von jener Gemüthsneigung getrieben wird. Dieses ist der Grund, daraus wir das unterschiedene Verhalten der Menschen bey ihrer Scham erklären können. Denn wir wissen aus der Erfahrung dreyerley, daß sich ein Mensch wegen gewisser Dinge schämet, in andern Sachen aber keine Scham bezeuget: daß wenn sich etliche schämen, so schämen sich andere nicht, und daß sich die Scham bey einem Menschen verändere. Alles dieses ist aus der Beschaffenheit, Unterschied und Veränderung der imaginativischen Vorstellung zu leiten, so aus demjenigen kann erläutert werden, was hievon Buddeus in institut. theol. mor. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 23. not. saget: die Scham hat alles das zum Object, welches die gute Meynung, so andre von uns haben, oder zum wenigsten in der wir bey ihnen zu stehen wünschen, verringern kann es mag nun solches unsre Hochachtung wirklich schmälern, oder uns nur also vorkommen. Nachdem aber die Leute mehr, oder weniger Verstand haben, wohl zu urtheilen, suchen sie bald in diesen, bald in jenen Dingen ihre Ehre. Fallen denn jene weg, so meynen sie, ihr guter Leumund leide Schaden und fangen also an, sich zu schämen. Die so vor andern am besten von allen urtheilen können, sehen gar wohl, daß die größte Würde und Vorzug eines Menschen in Ausübung der Tugenden bestehe: wenn sie nun etwas thun das von der Tugend abgehet, so glauben sie, ihre Ehre habe vornehmlich hierdurch einen Schandfleck bekommen. Das ist die Ursache, daß die Schamhaftigkeit für ein Zeichen der Tugend ausgegeben wird, wie das bekannte Wort heißt; erubuit, salua res est, die Schamhaftigkeit ist da, nun ist nichts verloren. Nun ist solches zwar in so weit wahr; nur muß man zugleich wissen, daß solches eben sowohl bey den übertünchten Scheintugenden der Unwidergebohrnen, als bey den wahren Tugenden der Wiedergebohrnen angehe,

angehe. Solcher Gestalt würde sich derjenige sehr betrügen, der aus dergleichen Scham so fort schließen wollte, er müsse die wahre Tugend haben welche sich allein bey den Wiedergebohrnen, oder wahren Christen findet. Hiezu kömmt auch noch dieses daß der Mensch oft nicht so wohl in den Tugenden, die das Gewissen betreffen, als in denen, die zum Wohlstand gehören, seine Ehre sucht und deswegen sich schämet, wenn er etwas wider die Regeln der äußerlichen Ehrbarkeit versehen, nicht aber, wenn er wider Pflicht und Gewissen gehandelt hat. Aus diesem Grunde siehet man, daß sich mancher schämet, wenn er etwan aus Unbedachtsamkeit und Uebereilung sich mit einem Worte vergangen, der doch im geringsten nicht erröthet, wenn er den Gottesdienst versäumet, dem Fressen, Saufen und Geilheit nachhänget, andere betrüglich hintergehet, u. d. m. Ja etliche schämen sich so gar das zu thun, was recht ist, z. E. öffentlich ihr Gebet zu verrichten, oder von göttlichen Dingen in anderer Gegenwart zu reden, die sich durchaus nicht schämen, den Gebrauch ihrer gesunden Vernunft zu versaufen, und sich um alles das zu bringen, woran der Mensch vor dem unvernünftigen Vieh einen Vorzug hat. Alle diese Dinge entstehen aus der Menschen verkehrtem Urtheil von ihrer Würde und Ehre, welche sie da suchen, wo sie nicht sollten, und selbige nicht suchen wollen, wo sichs gehörte. Und weil das Urtheil von einer Sache bey einem Menschen sich ändern kann, so ist die Ursach leicht zu errathen, warum sich einige erst gewisser Dinge schämen, darüber sie nachgehends nicht mehr roth werden weswegen es von ihnen heißt, daß sie Schande und Scham verlieren; gleich wie es auch umgekehrt eintrifft. So siehet man, daß junge Leute, so gute Zucht gehabt, und zu allen Tugenden angeführet worden, das was schändlich ist, ohne Schamhaftigkeit nicht sagen, vielweniger thun können. So bald sie aber durch böse Gesellschaften verführt werden und mit der Welt mitmachen, vergehen sie sich so weit, daß sie alle Scham bey Seite legen und kein Bedenken tragen, die schändlichsten und ärgerlichsten Bubenstücke zu begehen. Denn die Urtheilskraft wird nach und nach verderbet, daß ihnen dasjenige nicht mehr vor schändlich vorkömmt, was sie vorher allerdings vor höchst leichtfertig hielten. Da aber die Urtheile der Menschen von Dingen, die wider ihre Ehre und Ansehen laufen, und ihrem unterschiedlichem Alter und Stande bald so, bald anders fallen, so ist hieraus zu sehen warum etliche aus ganz verschiedenen Ursachen sich schämen, etliche aber sich nicht schämen. Knaben von zartem Alter können in Gegenwart anderer vor Scham kaum etliche Worte aufbringen, weil sie sich fürchten, sie möchten dabey hier und da verstossen. Ehrbare Jungfrauen und Weiber, die, wie billig, ihre größte Ehre und Zierde in der züchtigen Schamhaftigkeit suchen, haben nicht das Herz ohne Erröthung etwas vorzubringen, was auch nur den Schein eines unverschämten Wesens hat. Ein Soldat schämet sich, wenn ihm irgend etwas begegnet, so ihn um den Ruhm der Tapferkeit bringen möchte; ein Hofmann, wenn er in Umstände geräth, dabey das Ansehen seiner Klugheit Schiffbruch leiden könnte; ein Gelehrter, wenn sich etwas ereignet, das ihm die Ehre der Gelehrsamkeit und Gewißheit alles auf ein Haar zu treffen streitig machen dürfte u. s. w. In Erwegung alles dessen, kann man nicht nur begreifen, worinnen die Natur und eigentliche Beschaffenheit der Schamhaftigkeit bestehe, sondern es wird sich auch äußern, daß dieser Affect nicht so straks für eine Probe, Regel und Richtschnur der Tugend und des Rechten anzugeben sey, wie einige zu thun pflegen. Denn wenn jemand diesen Grundsatz machte: was dem Menschen Röthe und Scham abjaget, das ist schändlich, wobey man sich aber nicht schämet, das ist tugendhaftig, der wird bey Anwendung dieser Regel finden, wie sehr er betrogen sey Denn aus dem bisher gesagten ist klar, daß mancher ohne sich zu schämen etwas begehet, das doch schändlich ist: und daß man sich vieler Dinger schämet, die tugendhaft und löblich sind. Vors andere ist zu untersuchen das Objectum der Scham, oder worüber man sich schämet. Es sind Reden; oder wirkliche Thaten, von denen wir uns einbilden, daß sie unsrer Ehre nachtheilig seyn würden. Also kommt es auch hier alles auf die Einbildung und Vorstellung an. Die Menschen richten nicht allezeit ihre Scham nach der wahren Beschaffenheit der Reden und Thaten ein. Man sollte sich schämen solcher Dinge, die den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit, folglich auch der Wohlanständigkeit, zuwider wären. Es ist aber bekannt, daß man sich in Dingen, die den Wohlstand betreffen, schäme; in Sachen aber so die Tugend angehen, schämt man sich nicht; ja man schämt sich wohl, wenn man was löbliches und tugendhaftes thun soll. Dieses beruht

beruht auf die Vorstellung, die man sich von solchen Dingen und von seiner Ehre macht; und weil die Ehre in der Opinion anderer beruhet, so wird man befinden, daß die Scham nach dem Unterschied der Personen, unter denen man sich befindet, sehr veränderlich ist. **Drittens** kommen vor die **Wirkungen der Scham**, oder was aus derselbigen entstehet? Im Verstand wirket sie eine Verwirrung der Gedanken; im Willen selbst eine Unruhe, und im Leibe verspürt man auch merkliche Wirkungen. Denn im Gesichte wird man roth, und wenn die Scham stark, so lähmet sie gleichfalls dem Menschen die Zunge, daß sie nicht Muth genug haben, vorzubringen, was sie können und sollen.

Dieses war die Beschaffenheit der Scham. Es folgen ihre Arten, daß wir auch sehen: wie vielerley sie sey? Man kann sie in einer zweyfachen Absicht abtheilen. Denn in Ansehung der Scham selbst, ist sie entweder eine **vorhergehende**, welche vor den Reden und Thun, die unserer Ehre Abbruch thun können, hergehet, daß man sich nemlich schämt, etwas zu reden und zu thun; oder eine **nachfolgende**, welche erfolget, wenn bereits etwas geredet, oder gethan worden, so unserer Ehre nachtheilig ist. Einige halten die letztere Art nicht sowohl vor einen Affect, als vielmehr vor eine schmerzhafte Empfindung; man weiß aber, daß auch dieselbige vielmals so beschaffen, daß sie mit Recht vor einen Affect anzusehen ist. Nach der **Moralität** ist sie entweder **vernünftig**; oder **unvernünftig**. Jene ist, wenn man eines theils sich wegen solcher Reden und Thaten schämet, die den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit, auch der Wohlanständigkeit zuwider sind, und also der wahrhaftigen Ehre Eintrag thun können; andern theils gehörige Maße dabey beobachtet, woraus leicht zu schließen, was die unvernünftige Scham sey. Nemlich wenn man sich wegen Sachen schämet, da man keine Ursache hat, wie sich z. E. mancher schämet, von göttlichen Dingen zu reden; oder auch keine Maße zu beobachten weiß, wohin die Bauerschamhaftigkeit gehöret; die aus der Unwissenheit der manierlichen Sitten; oder aus der irrigen Meynung, als wenn der Gehorsam der Höflichkeit weichen müßte; oder auch aus einer allzu großen Furchtsamkeit entstehet. [Vergleiche den Artikel: **Kleider**.]

Schamhaftigkeit,

Man braucht dieses Wort insgemein, als gleichgültig mit dem Wort Scham, davon wir in dem vorher gegangenen Artikel gehandelt. Will man einen Unterschied setzen, so kann man sagen, Scham bedeute den Affect: die Schamhaftigkeit aber die Neigung zu demselbigen.

Schande,

Ist ein solches Urtheil anderer Leute von eines Menschen Fehlern, wodurch man ihn gering achtet. Man pflegt dieses Wort auf vielerley Art zu nehmen, weswegen man nicht so genau determiniren kann, was vor Fehler einem zur Schande ausgelegt werden, und wie weit sich die Geringschätzung erstrecke. Es entsteht eine Schande nicht nur bey Handlungen, die wider die Regeln des Gesetzes sind; sondern auch bey denen, die dem Wohlstand zuwider sind. Sie steht der Ehre entgegen und hat ihre gewisse Grade; die aber nicht allezeit von der Beschaffenheit der Fehler dependiren. Denn da sie ein Urtheil anderer Leute ist, so richtet man nicht allezeit die Urtheile nach der Sache selbst ein. Wenn **Wolff** in den **Gedanken von der Menschen Thun und Lassen** §. 613. die Schande ein **Urtheil anderer von unserer Unvollkommenheit** nennet, so ist ihre Natur nicht eigentlich ausgedrückt. Man kann von eines andern Unvollkommenheit urtheilen, ohne daß es ihm zur Schande gereichet. [Z. E. Wenn man von physischen Unvollkommenheiten des andern urtheilet, daß er etwan zu klein gewachsen sey, eine zu blasse Farbe habe, arm sey u. s. w. Eigentlich gereichen uns nur die moralischen Unvollkommenheiten, das ist, diejenigen, welche sich in Mißbrauch unserer Freyheit gründen, zur Schande.] Nicht ein jedes Urtheil; noch eine jede Unvollkommenheit macht eine Schande. [Siehe: **Ehre**.]

Scharfsinnigkeit,

Ist eine Art der Vollkommenheit des menschlichen Verstands, und zwar des Judicii. Es ist das Judicium eine Fähigkeit des Verstands, wodurch er das wahre Verhältniß einer Sache gegen die andere; oder einer Idee gegen die andere erkennet und einsiehet. Weil nun der Zusammenhang der Dinge, folglich auch der Wahrheiten oft weitläuftig und so beschaffen, daß man denselbigen nicht sogleich einsehen kann, so nennt man denjenigen scharfsinnig, welcher in dergleichen Zusammenhang eine Einsicht hat und erkennet, wie die Suiten und die Folgerungen zusammen hängen. Man kann daher sagen, daß die Scharfsinnigkeit diejenige Vollkommenheit des Judicii sey, kraft deren man den Zusammenhang der Wahrheiten einsehen und erkennen kann. Nach dem Unterschied der Dinge, die man auf solche Art erkennet, ist sie entweder eine theoretische; oder practische;

sche; bey welcher leztern man diejenige Wahrheiten in dem Zusammenhang erkennet, welche die Folgerungen der menschlichen Handlungen in sich fassen. Es hat auch die Scharfsinnigkeit ihre Grade. Wenn **Wolff** in den **Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen** §. 850. saget, derjenige sey scharfsinnig, welcher viele Deutlichkeiten in den Begriffen der Dinge habe, und also heraus zu suchen wisse, worinnen eines einem andern von seiner Art ähnlich, und worinnen es hinwiederum von ihm unterschieden sey; so zeigt er wohl den Grund, aber nicht das eigentliche Wesen der Scharfsinnigkeit. Denn die Deutlichkeit der Begriffe, daß man wisse, wie sie überein kommen und unterschieden sind, ist der Grund, daraus man den Zusammenhang der Wahrheiten, welche in Sätzen und nicht in Begriffen bestehen, erkennet, und das ist eigentlich das Werk der Scharfsinnigkeit. [Das Wort: Scharfsinnigkeit kommt von scharf, welches den Gedanken erregt, daß etwas geschickt sey, das verschiedene einer Sache zu zerlegen, so nennt man ein Messer scharf, weil es die Theile einer Sache trennen kann. Deswegen wird auch der Seele eine Scharfsinnigkeit beygelegt, wenn sie die Merkmale einer Sache wohl von einander trennen oder unterscheiden kann. **A. G. Baumgarten** erkläret perspicaciam durch acutum ingenium, und erfordert daher zur Scharfsinnigkeit zweyerley, a) ein Vermögen die Einerleyheiten oder Aehnlichkeiten der Dinge einzusehen, welches er ingenium nennet, b) ein Vermögen die Verschiedenheit der Dinge zu beobachten, welches acumen heißt.]

Schatten,

Einige nennen den Schatten eine Beraubung des Lichts durch Einschiebung eines dichten Gegenstandes; andere sagen, er sey nur eine Verminderung des Lichts gegen die Klarheit, welche ungehindert umher leuchte. Es bildet derselbige die Gestalt desjenigen Körpers, von dem er geworfen wird, einiger maßen ab; jedoch nicht auf einerley Art. Denn je gerader das Licht, der Körper und die Wand gegen einander sich befinden; je deutlicher geschehen solche Abbildungen; haben sie aber einen schrägen Stand gegen einander, je undeutlicher und verzogener kommen sie heraus. Derjenige Theil des Schattens, welcher seinem Körper am nähesten, ist dunkler, als der äußere Rand, und wenn zwey oder mehr Lichter von verschiedenen Orten auf einen Körper scheinen, so machen dieselbigen auch so viel Schatten, die, wo sie über einander fallen, dunkeler; wo aber ein jeder allein hintrift, heller, als von einem einigen Licht geschehen würde, erscheinen. [Die Länge des Schattens bestimmte bey den Alten die Zeit des Mittagessens, siehe hamburg. Mag. 3 B. S. 509. 521. f. Von den Wirkungen des Lichts auf den Schatten in den Gemälden handelt der 25 B. S. 528. Es kann übrigens Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 117 = 125. gelesen werden.]

Schatz,

Dieses Wort wird auf verschiedene Art genommen. Denn man verstehet dadurch insgemein einen ansehnlichen Vorrath werther und kostbarer Sachen; insbesondere aber eines großen Herrn Vorrath an Baarschaft, Geld, Silber und andern Kostbarkeiten; oder auch das Einkommen eines Königs, oder Königreichs. In der Politic zeiget man, wie der Schatz eines Fürsten zu vermehren, davon einige in besondern Schriften gehandelt, als **Conring** in dissertat. de aerario boni principis recte constituendo, augendo et conseruando Helmst. 1663. **Christ. Besoldus** de aerario publico, Tübingen 1615. 1619. **Jakob Bornitius** de aerario, Frankf. 1621. **Heinrich Bode in der fürstlichen Machtkunst, oder unerschöpflichen Goldgrube; von Schröder in der fürstlichen Schatz = und Rentcammer**, nebst andern, so in bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 220. sq. angeführet werden, welche Materie wir schon oben in dem Artikel von der **Geldkunst** mitgenommen haben. Durch einen Schatz verstehet man auch vergrabenes Geld, welches an einem heimlichen Ort verborgen, wovon der Artikel **Findungsrecht** kan aufgesuchet werden.

Schatzgraben,

Ist diejenige Bemühung, da man Geld, so an einem Ort verborgen ist, suchet und ausgraben will. Weil dieses eine Art der Zauberey, wenn man durch Hülfe des Teufels Schätze suchet, so wollen wir unten in dem Artikel von der Zauberey ausführlich davon handeln.

Schaum,

Ist eine Sammlung kleiner Bläschen, welche aus einer Feuchtigkeit durch eine starke Bewegnng entstehen. Ihre Gestalt leitet man von der darinnen verschlossenen Luft her, und nachdem die Feuchtigkeit fetter oder zäher sey, nachdem werde der Schaum stärker und beständiger. Die weiße Farbe des Schaums käme daher, daß solche Bläschen rund wären, und also

das

das darauf fallende Licht brächen und auf einander wiederstrahlten. [Siehe Sucows Briefe an das schöne Geschlechte S. 197. 271.]

[Schauspiele.]

[Sind theatralische Vorstellungen entweder wahrhafter oder erdichteter Begebenheiten, welche durch lebende Personen geschehen, und zur Absicht haben, nicht allein das Gemüth zu ergötzen, sondern auch den Zuschauern Tugend und Laster lebhaft abzubilden. So, wie durch moralische Fabeln und Erzählungen, durch regelmäßige Romanen, wovon die besondern Artikel zu lesen sind, ein guter Endzweck erreicht werden kann, eben so wohl können die Schauspiele, wenn sie nur sonst nach den Regeln der Kunst eingerichtet sind, moralische Zwecke befördern. Man theilet die Schauspiele oder Komödien in Tragödien und Komödien in der strengen Bedeutung. Die erstern sollen die Abscheulichkeit des Lasters lebhaft schildern, daher bey ihrer Vorstellung der Ausgang allemal traurig und betrübt ist. Die letztern aber sollen wegen der guten Folgen der Tugend einen Eindruck zur Nachahmung auf die Zuhörer machen. Sollte man wohl bey diesen Voraussetzungen noch an der Nutzbarkeit der Schauspiele zweifeln können? Man lese doch die Komödien eines Gellerts Hollbergs, und vieler anderer, und sage, ob irgend ein Herz dadurch vom Wege der Tugend abgeleitet worden. Was die Fabeln, und fabulösen Geschichte thun, das thun auf dem Theater die Schauspiele. Wer also diese verwirft, der wird auch jene tadeln müssen. Wir verstehen nicht Kindermährchen, sondern solche geschickte Fabeln, wie Gellert und andere Moralisten geschrieben haben. Wie tadelhaft ist demnach nicht der Gebrauch in einigen Ländern, daß man die Verrichtungen der Spauspiele vor solche hält, welche der Ehre nachtheilig sind. Es gefällt mir daher sehr wohl daß in Frankreich, der jetzige König den geschickten Schauspielern den Titel: Akademie der Schauspieler, verwilliget hat. Dieses will ich gerne zugeben, daß bey den Alten viele tadelhafte Vorstellungen von den Schauspielern mit untergelaufen sind, und daß auch die heutigen Harlekins-Vorstellungen gesitteten Menschen unanständig sind. Hieraus folgt aber nicht eine Regellosigkeit aller Schauspiele. Die hamburgische Controvers über die Schauspiele, welche Herr Göze veranlasset, ist jedermann in frischem Gedächtniß. Herr Göze geht offenbar zu weit. Die Verrichtungen der Operisten, oder die Singespiele, auch die Pantomimen haben gleichen Zweck mit den Komödien, daher ich davon nicht besonders handle. Siehe Pantomimen. Von Schriften die hierbey anmerkungswerth sind, können unter vielen andern bemerkt werden J. E. Segers diss. de ludis scenicis eorumque ... tolerantia. Regiom. 1702. J. J. Rousseau a Mr. d'Alembert sur son Articl. Geneve, à Amsterd. 1762. 8. Jo. Heinr. Steffens Progr. von der Moralität des Schauspiels. Celle 1746. Bibliotheque des Theatres, à Paris 1733. 8. Riccoboni de la reformation du theatre à Paris 1744. 12. Auch will ich folgende benennen. Albericus Gentil. in diss. de actoribus fabularum etc. Morhof von der deutschen Sprache und Poesie. Cap. XVI. pag. 662. f. Johann Benjamin Ronhard in diss. de scenicis in republica christiana non tolerandis. Pater Poree Rede von den Schauspielen, ob sie eine Schule guter Sitten sind, oder seyn können, übersetzt von Joh. Friedr. May, nebst dessen Abhandlung von der Schaubühne, Leipzig 1734. 8. In diesen Schriften wird theils wider die Komodien gestritten, theils werden sie vertheidiget.]

Scheingüter,

Sind solche Güter, die den Schein; aber nicht das wahre Wesen an sich haben. Der Schein bestehet darinnen, daß sie eine angenehme Empfindung erwecken; weil aber solche Empfindung nur sinnlich, und die Sachen selbst nichts zu unserer wahren Glückseligkeit und Vollkommenheit beytragen, so fehlt ihnen das wahre Wesen der Güter. Man hält sie also aus Irrthum vor Güter, zu solchem Irrthum aber geben die verderbten Neigungen und Affecten Anlaß. Das Kennzeichen eines Scheinguts ist, wenn sich die Lust in Unlust verwandelt, daher wenn man solche Dinge will kennen lernen, muß man an sich sowohl; als andern fleißig acht geben und bemerken, was auf den Genuß derselben erfolget.

Scheltworte,

Sind solche Worte, womit man dem andern seine Fehler vorstellet.

Schenkung,

Wird in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Lehre von den Contracten unter die wohlthätigen Contracte gerechnet. Diese werden in zwey Classen getheilet. Denn entweder sucht der Eigenthumsherr dem andern durch Ueberlassung seiner Sachen eine Wohlthat zu erweisen; oder der andere sucht dem Eigenthumsherrn in Ansehen seiner Sachen sich gefällig zu erweisen, und Dienste zu leisten.

leisten. Die von der ersten Classe sind wieder zweyerley. Denn entweder will jemand das Eigenthum selbst von einer Sache dem andern überlassen: und das heißt eine Schenkung, oder er will ihm nur den Gebrauch seiner Sache überlassen, und das heißt eine Leihung, oder Borgung. Derjenige, der das Geschenke versprochen, ist schuldig, solches zu geben, und der andere, dem solches versprochen, kann es mit Recht fordern, s. Kemmerichs Pufend. enucleat. lib. 1. cap. 15. §. 19. sqq. pag. 150.

Schertz,

Man pflegt den Schertz auf zweyerley Art zu betrachten: einmal, wie derselbige an sich müsse beschaffen seyn; und denn wie er nach dem Mißbrauch der Menschen aussiehet.

An sich selbst sey er eine sinnreiche kurze Rede, welche man mit einer Munterkeit am gehörigen Ort und zu gehöriger Zeit ohne jemandes Beleidigung vorbrachte, und dadurch andere zur Lust und zum Lachen zu bewegen suchte: und das sey ein wahrhaftiger Schertz. Es soll derselbige bestehen in einer sinnreichen Rede, welche also einen sinnreichen Gedanken voraus setzet. Sinnreiche Gedanken sind Wirkungen des Ingenii, folglich wer wahrhaftig schertzen will, der muß auf solche Art mit einem guten Witz oder Ingenio versehen seyn. Gott hat dem Menschen das Ingenium eigentlich zu einem gar ernsthaften und sehr wichtigen Endzweck verliehen, wie von demselben an seinem Ort gezeigt worden. Wie nun die Menschen durch die Wollust sind angetrieben worden, den größten Theil der Fähigkeiten, die ihnen die Natur zu den wichtigsten Bedürfnissen verliehen, zu einem Spiel und zu ihrer Belustigung mit anzuwenden; also haben sie sich unter andern auch des Ingenii zu dergleichen Nebengebrauch zu bedienen, und selbiges zu Erfindung allerhand artiger Verknüpfungen ihrer Ideen, die bloß zur Belustigung dienen, anzuwenden angefangen. Diese artige Connexionen, die man im Lateinischen acumina, oder argutias nennet, sind von zweyerley Gattung. Denn einige dienen zu einer ernsthaftigen Belustigung, und werden von geschickten Leuten auch in den ernsthaftesten Abhandlungen nicht sonder Nutzen gebrauchet, um die Gemüther, die sonst leicht zu ernsthafter Betrachtungen allzuzeitig müde werden, immer aufgeweckt zu erhalten; andere hingegen dienen, eine Belustigung mit einem Gelächter zu erwecken, welches denn der Schertz ist. Soll eine Rede sinnreich seyn, so muß sie auch ihre Kürze haben, daß man mit wenigen Worten vieles ausdrücket; und weil man damit andere belustigen will, so würde sichs nicht schicken, wenn man sie mit ernsthaften und verdrießlichen Minen vorbringen wolte, weswegen zum Vortrag eines Schertzes auch die Munterkeit erfordert wird. Man meynet, wenn es wahrhaftige Schertze seyn solten, so müßte man niemand damit beleidigen, noch zu seinem eignen Schaden wider die Regeln der Klugheit anstoßen, und deswegen auf die Umstände des Orts und der Zeit sonderlich sehen. Der Endzweck war, daß man die Zuhörende zur Lust und zum Lachen bewege. Wenn Cicero de oratore lib. 2. cap. 54. sqq. zeigen will, wie sich ein Redner bey dem Schertz zu verhalten habe, so erfordert er vier Eigenschaften desselbigen, als elegantem breuitatem; inexspectatum acumen, iucunditatem und innocentiam.

Untersuchte man die Moralität des Schertzes, so gehörte er unter die indifferenten Dinge, die an sich weder gut, noch böse; wenn sie aber vorgenommen würden, gut oder böse werden könnten. Ein solcher Schertz, wie er vorher beschrieben worden, sey nicht nur was erlaubtes; sondern könnte auch, wenn man dabey nicht aus den Schranken der Gerechtigkeit und Klugheit käme, in der That was Gutes werden. Denn ob man wohl vornemlich damit auf die Belustigung sähe, wenn man sich dessen in Conversationen bedicute, so könnte man ihn doch bisweilen bey vorfallenden Gelegenheiten mit wirklichem Nutzen brauchen. Gracian erzählet in seinem Buch agudeza discurso 49. pag. 186. folgendes Exempel: sehr galant wußte ehemals ein Spanischer Ambassadeur, König Henrichen dem Großen in Frankreich zu begegnen. Denn als dieser kurz vor seinem unglücklichen Tode sich gegen ihm, dem Ambassadeur, vernehmen ließ, er gedenke mit der zahlreichen Armee, die er eben damals zusammen gebracht hatte, in Italien zu gehen, da er denn in Mayland frühstücken, in Rom die Messe hören, und in Neapolis das Mittagsmahl einnehmen wolle, replicirte der Spanier: Sire, wenn Ew. Majestät so hurtig seyn wollen, so können sie bey guter Zeit in Sicilien zur Vesper zu rechte kommen. Dieser sinnreiche Einfall, oder Schertz des Ambassadeurs habe dazu gedienet, daß dem König die Gefahr seines Vorhabens mit Manier vorgestellet worden. Valerius Maximus lib. 3. cap. 7. erzählet, als ein Soldat zu einem lacedämonischen Feldherrn gesagt: die Sonne werde von den Pfeilen der Perser ganz schwarz; so habe er geantwortet: es sey ganz gut. Denn beym Schatten würden sie gewiß besser streiten, welches den

den Nutzen gehabt, daß man einen Muth zu fechten bekommen. Vielmals hätte man damit des andern Laster und thörichte Unternehmungen manierlich bestrafet, z.E. es hatte ehemals in Rom der Redner Hortensius, welcher den Verrem wider Ciceronem vertheidigte, von seinem Clienten dem Verre den Sphingem in einem güldenen Bildniß geschenkt bekommen; als nun einst Cicero dem Verri etwas, wiewohl mit dunklen Worten, Schuld gab, und Hortensius darauf antwortete, se aenigmatum soluendarum esse imperitum, wußte ihn Cicero mit einem gar artigen Scherz abzuweisen, indem er replicirte: mirum, cum tamen sphingem possideas domi. Es schiene zwar, als wenn nach den Grundsätzen der heiligen Schrift den Christen zu scherzen nicht erlaubt wäre. Denn es sage Paulus Ephes. c. 5. v. 14. **laßt nicht von euch gesagt werden schandbare Worte und Narrentheidung, oder Scherz, welche euch nicht geziemen;** man merket aber dabey an, daß der Apostel nur von unanständigen Scherzen rede, daher auch dabey stünde: τὰ ὐκ ἀνήκοντα, **die nicht anständig wären.** Es hätte das Wort εὐτραπελία, so Lutherus übersetzet durch Scherz, im Anfang eine gute Bedeutung gehabt, und zu den Zeiten des Aristotelis eine Tugend angezeiget; als sich aber der Mißbrauch der Scherzreden eingeschlichen, wäre solches in einem schlimmern Verstand gebraucht worden. Unter andern geht auch Dannhauer in seinem collegio decalogico pag. 761. dahin, daß nicht alle Scherzreden ohne Unterschied unrecht und sündlich wären: D. Klausing aber hat zu Leipzig 1722. eine Disputation de εὐτραπελίᾳ Paulliana gehalten.

Bey solchen Umständen pfleget man zu zeigen, wie ein Schertz müßte beschaffen seyn, wenn er rechtmäßig und daher erlaubt seyn solte. Ueberhaupt müsse er nichts in sich halten, was den Regeln der Gerechtigkeit entgegen, damit man weder die Ehre Gottes, noch den Nächsten beleidige, noch die Regeln der Klugheit verabsäumte, indem man sonst sich selbst damit schaden würde. Insonderheit sey nach den Regeln der Gerechtigkeit nöthig, daß man sich im Scherz nicht der heiligen Schrift bediene; keine unflätige Zoten, welche den andern ärgern konnen; noch beißende und stacheliche Dinge, die einem Verdruß erwecken, einmische; daß man mit ernsthaften Sachen, es wären nun Tugenden, oder Unternehmungen; oder Begebenheiten, nicht scherze, indem man dadurch den Werth solcher Sachen verringern, oder sein leichtsinniges Gemüth verrathen könnte. Nach der Klugheit habe man zu sehen auf die Personen; auf den Ort; auf die Zeit, und auf die Maaße. Denn was die Personen betrift, so sey nicht rathsam, daß man scherze mit einem höhern, indem man dieses, als eine Hindansetzung des Respects ansehen, und übel empfinden würde; noch mit einem Unverständigen, der leicht dadurch kann beleidiget werden; noch mit einem Unglücklichen, der es leicht aufnehmen könne, als wolte man ihn verachten. Auf die Umstände der Zeit habe man auch zu sehen, daß wenn Zeiten wären, in welchen sich betrübte Fälle äußerten, oder doch ernsthafte Dinge solten vorgenommen werden, so schickte sichs nicht, wenn man mit Scherzreden wolte aufgezogen kommen. Endlich müsse man in Ansehung der Maaße der Sache nicht zu viel thun. Die Klugheit und der Verstand eines Menschen zeiget sich freylich im Ernst und nicht im Scherz, und wer in allen Gesellschaften mit lächerlichen Possen aufgezogen kommt, der setzet seinen eignen Respect auf die Seite.

Aus diesem kann man leicht sehen, wie die Scherze beschaffen, wenn sie dem Mißbrauch unterworfen. Man bemerkt verschiedene Arten der unanständigen Scherze, wenn man nämlich in solchen Dingen, die ein vernünftiger Mensch nach Erforderung der Umstände im Ernst zu tractiren pflegte, mit lächerlichen Possen spielte, auch wohl mit geistlichen und serieusen Dingen sein Gespött treibe, welches die scurrilische Scherze wären; oder wenn man darinnen den andern aufzöge, und beleidigte, so die stacheliche und spitzige Scherze; oder wenn man auf üppige, freche und unanständige Dinge dabey verfalle, so die zotigen Scherze; oder wenn man des Dinges gar zu viel mache, wohin die läppischen Scherze mit zu rechnen. Wolte man die Sache ordentlicher vortragen, so könnte man zeigen, wie man bey den Scherzen anstoße, bald wider die Regeln der Gerechtigkeit; bald wider die Regeln der Klugheit. Cicero sagt de officiis lib. 1. cap. 29. duplex omnino iocandi genus; vnum illiberale, petulans, flagitiosum, obscoenum: alterum elegans, vrbanum, ingeniosum, facetum, quo genere non modo Plautus noster, et Atticorum antiqua comoedia, sed etiam philosophorum Socraticorum libri referti sunt: multaque multorum facete dicta: vt ea, quae a sene Catone collecta sunt, quae vocant ἀποφθέγματα. Facilis igitur est distinctio ingenui et illiberalis ioci, alter est, si tempore fit, ac remisso animo, homine dignus: alter ne libero quidem, si rerum turpitudini adhibetur verborum obscoenitas. Man lese von dieser Materie Thomasium im Entwurf der politischen Klugheit cap. 5. §. 53. sqq. in den Monatsgesprächen 1688. pag. 660. und in cautelis circa prae-

cognit. iurispr. cap. 15. §. 80. Heumann in dem politischen Philosopho cap. 2. §. 23. sqq. Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 37. pag. 262. und Max. 76. pag. 601. und über Callieres Unterricht von der Erkenntniß der Welt pag. 58. Zu Paris ist 1692. folgende Schrift heraus gekommen: des bons mots et des bons contes, de leur usage, de la raillerie des anciens, de la raillerie et des railleurs de notre tems; und 1710. aus dem Englischen übersetzet: essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjoument dans les conversations. Wir haben auch vier besondere Dissertationes von dieser Materie anzuführen, als Gothofredi Christiani Hausii de iocis, Leipz. 1688. Joachimi Hoppii de ioco, Frankf. 1672. Joh. Volkm. Bechmanns de iure facetiarum, Jen. 1688. wiewohl diese beyde die Sache mehr juristisch; als philosophisch untersuchet haben, und Herrn L. Jenichens de eo, quod iustum ac decorum est circa iocos et facetias, Leipz. 1724. [Auch ist des Herrn Pr. G. F. Meier zu Halle seine Abhandlung von Scherzen anmerkungswerth.]

Schienbein,

Wird derjenige Theil genennet, der von dem Knie an bis zu dem äusersten Fuß reichet. Er bestehet aus zweyen an einem jeden Ende zusammen gehenkten Beinen, die der Länge nach sehr wenig; der Dicke nach gar viel unterschieden sind. Das daran liegende Fleisch wird die Wade genennet.

[Schiffarth,]

[Ehe der Schiffbau und die Kunst zu schiffen erfunden war, so konnte der Handel keinen sonderlichen ausgebreiteten Nutzen haben, und eben deswegen waren die Menschen bedacht, Mittel ausfindig zu machen, über die Flüsse und Seen zu gelangen. Doch waren diese Erfindungen anfänglich sehr einfach; Flöße von zusammen gebundenen Bäumen mußten die Stelle der Schiffe vertreten, wobey man sich der Stangen, die unten mit Eisen beschlagen waren, bediente, um die Tiefe des Wassers zu ergründen. Das berühmte Tyrus, so von Alexandern eingenommen und geplündert wurde, rühmte sich, die Schiffarth zuerst erfunden zu haben. Den Alten fehlte der Compaß, daher sie nur längst den Küsten schiffen konnten, und bedienten sich nur kleiner und platter Fahrzeuge, die aber doch Ruder hatten. Die Wissenschaft der Steuerleute war bey ihnen gar unvollkommen. Nachdem der Compaß aber erfunden worden, so hat man die Ruder verlassen, große Schiffe erbauet, und das große Weltmeer durchseegelt. Die Römer hatten keine Kenntniß von der Schiffarth. Ein carthaginensisches Schiff strandete auf ihren Küsten, dieses mußte ihnen zum Muster dienen, und in einem Vierteljahre hierauf hatten sie eine Flotte erbauet, und schlugen die Carthaginenser. Ein Landesherr, der seine Landesproducte durch die Schiffarth ausführen kann, wird dadurch seinem Staate großen Reichthum verschaffen können. Jedoch ist hierbey auf die Lage seiner Länder u. s. w. zu sehen. In Ansehung der physicalischen Betrachtung dieses Artikels, verdient die Frage, warum die Schiffe schwimmen, und wie die Anker solche halten können, erwogen zu werden, wovon der Artikel: Schwimmen verglichen werden kann. Von der Schiffarth der Alten kann der 2 B. des hamburg. Mag. S. 397. f. der Egypter 4 B. S. 578. f. der Chineser S. 580. Der Phönicier S. 581. f. der Flotten Salomons S. 583. f. der Carthaginenser S. 586. f. der Griechen S. 588. ff. der Römer S. 596. ff. der Gallier und Franzosen, S. 610. ff. und 5 B. S. 365-402. 449-482. gelesen werden. Wie ein Schiff durch eine von innen angewendete Kraft fortzutreiben sey, zeigt Euler und verbessert die Bernoullische Methode mit dem Pendul, in den 7 B. des hamburg. Mag. S. 314. ff.]

Schimmel,

Entstehet durch eine Ausdämpfung von überflüßiger Feuchtigkeit, daher feuchte, schmierige Dinge leichter verschimmeln. Er wird aber auch durch äußerliche Feuchtigkeit und warme Luft befördert, wie man weiß, daß sich der Schimmel im Sommer ehe, als im Winter ansetzet. Denn die Wärme ziehet die Dünste auf, und die Feuchtigkeit vermehret die Materie, die dazu nöthig ist. Er setzet sich Flockenweis an, und siehet blau und grünlicht, auch vermischet von allerhand Farben aus. Siehet man ihn durch ein Vergrösserungsglas an, so ist er wie eine bunte Wiese anzusehen; es gehen aber die meisten Halmchen auf kleine Knöpflein aus, wie die junge Schwämchen. [Monti Abhandlung von Schimmel stehet in dem hamb. Mag. 19 B. S. 563-587. Wie er entstehe, und ob zu Erzeugung desselben Saamen nöthig sey, was die Zeit, die Luft dazu beytrage, alle diese Fragen werden ebend. S. 570. ff. beantwortet, wie auch S. 581. die Hindernisse desselben angeführt werden. Der Beweis, daß der Schimmel eine Pflanze sey, ist am merkwürdigsten, und stehet im 20 B. S. 582. f. Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 173. zeigt, daß der Schimmel durch das Microscop als ein Wald erscheine. In Ledermüllers Microsco-

croscopischen Augen und Gemüthsergötzungen findet man auf der zweyten Tafel den Schimmel auf rothen Weintrauben und auf der sechsten den Schimmel alter Nüsse durch das Microscopium vergrößert schön abgezeichnet.]

Schimpf,

Ist dasjenige Uebel, das man an seiner Ehre leidet, indem selbige entweder verkleinert; oder gar verlohren wird. Solches Uebel entstehet aus gewissen Unvollkommenheiten, die man verspüren lassen, und die einem zugerechnet werden.

Schlaf,

Ist derjenige Zustand eines Menschen, oder eines andern belebten Körpers, da die Empfindung der äußerlichen Sinnen und die Bewegung der innerlichen Glieder des Leibes aufhören. Ohne gänzliche Empfindung und Bewegung liegt ein Schlafender nicht, indem wenn dieses wäre, so könnte er nicht schlafen, sondern er müßte todt seyn. Er hat in dem Schlaf noch die innerliche Empfindungen. Denn wenn er Träume gehabt, so weiß er sich deren zu erinnern: die Erinnerung aber zeigt an, daß er die Vorstellungen der Imagination, worinnen die Träume bestehen, müsse empfunden haben. Bisweilen sind die Träume so beschaffen, daß sie in dem Willen des schlafenden Menschen Affecten erregen, deren man sich ebenfalls erinnert, und sie daher muß empfunden haben. Auf seiten der Bewegung hört nur die Bewegung der äußerlichen Glieder des Leibes auf, und zwar die von unserer Willkühr dependiret, indem die natürlichen, als der Umlauf des Geblüts und dergleichen, in ihrem Gange bleiben. Indem auf solche Art die äusserliche Empfindung und die willkührliche Bewegung aufhöret; so bleibt die Kraft an sich in ihrem Wesen, welche sich wieder äußert, wenn ein entweder äußerliches; oder innerliches Objectum einen Eindruck giebet, daß man äußerlich empfinden und sich bewegen muß, und das geschicht, wenn man erwachet. Doch wie dieses mehr auf eine außerordentliche Art zu geschehen pflegt; indem man aufgewecket wird, also erwacht man auch ordentlicher Weise, wobey es aber durch die Gewohnheit so weit kann gebracht werden, daß man zu einer gewissen Zeit ordentlich erwachet. Von den Ursachen des Schlafs sind die Meynungen unterschiedlich, worunter man vor die wahrscheinlichste hält, daß die Lebensgeister, oder die flüßigen Theile der Lebenssäfte durch ihren schnellen und gedrungenen Umlauf, so lange sie denselben fortsetzen, die Schnadern stärker spannen, und hiedurch die Beweglichkeit der Glieder allenthalben unterhalten; nach dem Maaß aber wie solcher Umlauf abnimmt, und die Spannung der Sehnen nachlässet, wird solche geschwächet und entkräftet. Dieses beweiset man aus den Dingen, die gemeiniglich den Schlaf zuwege bringen.

Der Gebrauch des Schlafs kann auf zweyerley Art betrachtet werden: entweder in Ansehung der Gesundheit des Leibes, welche Abhandlung in die Medicin gehöret; oder in Ansehung der Moralität: wie weit einem der Schlaf als was sündliches könne zugerechnet werden? welche Frage wir kürzlich untersuchen wollen. Der Schlaf an sich ist eine natürliche Würkung und die Begierde zu schlafen ist eine natürliche Begierde, die uns Gott zu unserer Erhaltung eingepflanzet, auch im Stande der Unschuld würde gewesen seyn, wie denn Gott auf den ersten Menschen, als er das Weib aus seiner Rieben bildete, einen tiefen Schlaf fallen ließ, Genes. cap. 2. v. 21. Denn wir müssen uns nicht mit einigen Fanaticis den Stand der Unschuld so vorstellen, als wäre er dem Stande der Engel und der Seligen in jenem Leben gleich gewesen. Natürliche Handlungen sind nothwendig, und weil sie in keines Menschen Freyheit stehen, so haben sie keine Moralität, und können niemanden imputiret werden. Doch kann es geschehen, daß gewisse Umstände, die eine Willkühr voraus setzen, dazu kommen, welche bey einer Handlung, die an sich natürlich ist, eine Moralität, folglich eine Imputation veranlassen können. Dieses geschieht unter andern bey dem Schlaf. Denn schläft ein Mensch zur Unzeit, so kann hier der Umstand der Zeit machen, daß sein Schlaf sündlich wird, z. E. wenn man in der Kirche schläfet, oder des Tages aus bloser Commodität und Faulheit sich des Schlafes bedienet, und seine nöthige Arbeit dabey versäumet. So kann man auch in der Maaße des Schlafs verfehlen, wenn man der Sache entweder zu viel, oder zu wenig thut, es mag nun solches zu einer Gewohnheit worden seyn, oder nicht. [Des Prof. Joh. Ernst. Habers Abhandlung vom Schlafe, welche in der Schrift zu lesen ist, die unter dem Titel: Die Vereinigung des civil- und militär Standes u. s. w. Kiel 1771. herausgekommen, trägt eine ganz neue und lesenswürdige Erklärung vor. Sonst sind die Fragen bey dem Schlaf zu erwägen, woher entstehet er? Was gehen vor Umstände vorher? wie viel Grade giebt es im Schlafe? was schläft eigentlich in uns? warum können wir im Stehen nicht schlafen? was befördert den Schlaf? was verhindert ihn? warum schlafen junge Leute geschwinder ein, als alte? was ist die Ursache der Wärme und des Schweißes im

im Schlafe? Was die Ursache des Erwachens? warum ist man den ganzen Tag schläfrig, wenn man zuviel geschlafen hat? was ist der Grund des Dehnens beym Aufstehen vom Schlaf? Alle diese Fragen werden in den 16 B. des Hamb. Mag. untersucht. Wie viel Stunden zum Schlafen nöthig sind, und was vom Mittagsschlafe zu halten sey, untersucht der 23 B. S. 468 f. und ob wir uns im Schlafe der Dinge bewußt sind, wenn wir uns gleich beym Erwachen derselben nicht mehr erinnern, wird in 25 B. S. 190 f. geprüfet. D. Zinn Abbandlung vom Schlafe der Pflanzen verdient auch gelesen zu werden; sie stehet in 22 B. S. 40=50.]

Schläfe,

Nennet man die Gegend des Haupts zu beyden Seiten der Stirn zwischen den Augen und Ohren. Das Schlafbein wird in den schuppigen und felsigten Theil eingetheilet, welche mit verschiedenen Löchern versehen sind, die man in die eigne und gemeine theilet, und jener vier: dieser aber drey zählet. Es sind diese Theile des Leibes die schwächsten, daher eine Verletzung derselben tödtlich ist.

[Schlafgänger, siehe Mondsüchtige.]

[Schlucken,]

[Oder Schluchzen ist derjenige außernatürliche Zustand des Menschen, welcher durch eine zitternde und krampfartige Bewegung des Zwerchfelles und Magens sich äußert, wodurch die Natur dasjenige, was bey diesen Theilen Beschwerde verursachet, zu entfernen suchet. Die Ueberladung des Magens, unmäßiges Trinken, Würmer, Erkältung, auch innere Entzündungen, die Quelle mag davon im Magen oder in der Leber oder in den Gedärmen, oder anderwärts und wohl in entfernten Theilen, als im Kopf und Gehirne liegen, sind die Ursachen davon. Das Gift verursachet auch ein Schluchzen, so, wie auch starkes Erbrechen und zu öftere Stuhlgänge eine Veranlassung dazu seyn können. Die Grade sind verschieden, indem man bald den Schlucken verbeißen kann, bald aber sieht man sich gedrungen, denselben durch einen vernehmlichen Schall ausbrechen zu lassen.]

Schlund,

Ist der inwendige Theil der Kehle, und Eingang der Speisröhre, oder des häutigen Kanals, durch welchen Speise und Trank in den Magen gebracht werden. [Er hat oben beynahe die Gestalt eines Trichters und heißt pharynx, gehet aber dann in einer cylindrischen Weite bis an den Magen. Er bestehet aus Häuten, Adern und Nerven. Der Häute zählet man viere, die äußerliche, die musculöse, die nervichte und die innere oder zottichte. Die musculöse wird oben durch verschiedene eigne Muskeln beträchtlich stark gemacht, deren einige zum schließen andere zum öffnen des Schlundes dienen.] Man zählt vorzüglich drey Paar Mäuslein, welche den Schlund erweitern. Das erste Paar, so das größte unter allen, ist das Hauptschlundmäuslein, oder capitepharyngaeus, welches aus dem obersten Theil des Kopfs entspringet, und unten bey dem Hinterhauptbeine an dem Wirbel befestiget ist. Das andere Paar wird das Keil=Bein=Schlund Mäuslein, cuneopharyngaeus genennet, weil es seinen Ursprung von dem Keilbeine nimmt, und zwischen dem ersten und dritten Paar in die Seite der Speiseröhre einverleibet wird; das dritte Paar ist das Griffelschlundmäuslein, stylopharyngaeus, welches an dem Griffel=förmigen Knochen des Schlafbeins befestiget. Das Mäuslein, welches den Schlund zusammen ziehet, wird nur vor einfach gehalten, und das Speiseröhrmäuslein genennet, und sagt man, es habe seinen Anfang auf der einen Seiten des Schild=förmigen Knorpels und endige sich, nachdem es die Speiseröhre, wie ein Ring umfasset, auf der andern Seite eben dieses Knorpels gegen über. Es erinnert aber Verheyn, daß seinem Bedünken nach zwey besondere Mäuslein wären, ein jedes auf einer jedweden Seite des Schild=förmigen Knorpels entspringe, und sich in dem hintern Theil der Speisröhre endige. [Die musculöse Haut des übrigen und untern Theils des Schlundes besteht aus Fleischfasern, die theils der Länge nach gehen, theils denselben der Rundung nach umfassen. Die innre Haut enthält viel kleine Drüsen, welche einen schleimigen Saft absetzen, wodurch die innere Fläche des Schlundes stets angefeuchtet und schlüpfrig gemacht wird.]

Schluß,

Ist derjenige Satz, der aus einem andern gefolgert wird. Derjenige, daraus man ihn folgert, heißt ein Principium, z. E. Gott erzeiget uns viel gutes; und derjenige, der gefolgert wird, ein Schluß, z. E. also müssen wir Gott lieben. Es kann ein Satz in verschiedener Absicht ein Principium und ein Schluß werden, z. E. man muß Gott lieben, welches vorher ein Schluß war, also muß man ihn nicht beleidigen, und da wird es ein Principium. Von der Sache selbst wird

wird unten in dem Artikel von dem Vernunftschluß ausführlich gehandelt. Man nimmt aber das Wort Schluß nicht allein vor das, was geschlossen wird, sondern auch bisweilen von der Art insonderheit, wie man schliesset. [Was der Herr Verf. Schluß nennet, das nennen die Neuern Schlußsatz, Conclusion.]

Schmaragd,

Ist ein Edelgestein, welcher von Farbe grün, hell und durchscheinend ist. Man theilt sie heut zu Tag in orientalische, welche sehr hart, einen schönen Glanz und lebhafte Farbe haben, weswegen sie auch vor allen andern den Vorzug haben; und occidentalische, die von Peru und andern Americanischen Landschaften kommen, auch in Europa gefunden werden. Man pflegte dem Schmaragd ehedem vielerley Kräfte beyzulegen, welche aber die neuern in Zweifel ziehen. Weil er durch die Menge der Amerikanischen gemein worden, so steht er nicht hoch im Werth, wenn man ihn gegen Diamanten rechnet. [Siehe die Schriftsteller unter den Artikeln: Naturgeschichte, Achat.]

Schmeicheley,

Ist dasjenige Laster, da man aus Falschheit an einem alles lobet und billiget, es sey was gutes, oder was böses. Die Absicht dabey ist, daß man sich bey ihm gefällig damit machen will; weil man nun auf sein eigen Interesse siehet, und es mit dem, dessen Thun und Vorhaben man ohne Unterschied billiget, nicht ehrlich meynet, so ist es eine Falschheit. Es ist ein grosses Unglück vor diejenigen, die Schmeichler um sich haben und dulden. Sie lassen sich durch solche falsche Leute ins Verderben stürzen. Gleichwohl wo es das größte Uebel anrichtet, da gilt es am meisten, nämlich am Hofe und bey den Großen dieser Welt. Unter den Sprüchen des Diogenis Cynici wird auch dieser angeführet: die Schmeicheley ist wie ein Grab, darauf nur der Name der Freundschaft geschrieben stehet. Tacitus hat geurtheilet: adulationi foedum crimen seruitutis inesse, welcher dieses Laster an dem Hof der Römischen Kaiser fleißig bemerket. Man lese Casaubonum ad Theophrast. char. A. cap. 3. p. 110. Reinhard in theatro prudentiae elegantioris p. 560. und 865. und Wolf in not. ad Libanii epistol. pag. 4. Unter den moralischen Schriften des Plutarchi findet man eine de discrimine adulatoris et amici, wie man einen Schmeichler von einem Freund soll unterscheiden lernen. Zu Paris ist 1701, traité de la flaterie et des louanges herausgekommen, wovon die memoires de Trevoux 1701. nov. und decembr. p. 483. nachzusehen.

[Schmelzen.]

[Bestehet in der Verrichtung, da man feste Körper vermittelst des Feuers in Fluß bringt. Es wird das Schmelzen unter die Auflösungen gerechnet. Wenn nämlich eine flüßige Materie die Theile eines andern Körpers durch das eigenthümliche Durchdringen zertrennt, so werden entweder alle, oder doch die mehresten Theile, oder aber nur etliche zertrennt. Geschieht das erste, so können die zertrennten Theile in den Höhlungen der gebrauchten flüßigen Materie also beherberget werden, daß sie durch die Sinne nicht mehr erkannt werden, wie z. E. bey dem Zucker geschiehet, auf welchen Wasser gegossen wird; es können aber auch die Theile so getrennt werden, daß sie noch sinnlich bey einander bleiben, und eine flüßige Gestalt annehmen. Der erste Fall giebt die eigentliche Solution, oder Auflösung, der zweyte aber die Schmelzung. Geschiehet das zweyte, daß nämlich nur einige Theile des Körpers getrennet, und in der flüßigen Materie aufbehalten werden, so heißt diese Auflösungsart Extraction, wie z. E. geschiehet, wenn Weingeist auf gummöse und resinöse Theile der Gewächse geschüttet wird, in welchem Fall nur die resinösen Theile aufgelöst werden, die gummösen aber bleiben liegen. Vergleiche auch den Artikel: Auflösung. Bey dem Schmelzen hat man die Feuergrade zu beobachten. Der erste Grad ist, wenn eine Sache warm wird; der andere, wenn sie glühet; der dritte, wenn sie calciniret; der vierte, wenn die Materie in den Fluß kommt. Zu einigen Körpern müssen theils salzigte Dinge als ein Fluß beygesetzet werden, wenn sie schmelzen sollen, z. E. Borax, Salpeter, Schwefel, Weinstein, theils müssen die Grade des Feuers vergrößert werden u.s.w. davon die Scheidekünstler oder Chymisten handeln. Siehe Succows physische Scheidekunst.]

Schmerz,

Wenn man dieses Wort in weitern Umfange nimmt, so kann man darunter eine unangenehme Empfindung einer Unvollkommenheit, die einem aufstößet, verstehen, sie mag nun wahrhaftig, oder nur eingebildet seyn, indem man auch wegen der Scheingüter Schmerzen empfindet. Solche Unvollkommenheit betrifft entweder den Leib, daher die Leibesschmerzen entstehen, wenn jemand krank ist; oder die Seele und deren Begierden, welches die Seelenschmerzen, die zweyerley sind. Denn entweder entsteht ein Schmerz, wenn

wenn die Seele den Zweck ihrer Begierden noch nicht erhalten; oder wenn diesem Zweck was widriges begegnet, daher sagt man z. E. es schmerzt ihn, daß er den Dienst nicht erhalten, daß er nicht in der Compagnie seyn kann, daß man ihm so grob begegnet. Heißt es daher: es schmerzt ihn, daß er nicht in der Compagnie seyn kann, so entsteht der Schmerz daher, daß die Seele den Zweck ihrer Begierde nicht erhalten kann; spricht man aber: es schmerzt ihn, daß man ihm so grob begegnet, so kommt der Schmerz daher, daß dem Zweck der Begierden was widriges aufgestoßen. **Wolf** sagt in seiner Metaphysic §. 421. der Schmerz ist nichts anders als die Trennung des stetigen in unserm Körper: denn wir empfinden z. E. einen Schmerz, wenn wir uns schneiden. Hier schrenkt er dieses Wort allzu enge ein, als gienge es nur auf den Leib, welches wider dessen Gebrauch ist. Er vermischet den Schmerz mit dem, was denselbigen veranlasset. Denn wenn jemand sich im Finger geschnitten, so ist der Schnitt nicht der Schmerz selber; sondern verursachet nur Schmerzen. [Ausser dem ist der Begriff des Freyherrn von **Wolf** nicht einmal bey dem Schmerz des Körpers richtig. Denn nicht ein jeder Schmerzen im Körper entstehet aus der Trennung der Theile. Vielmehr bestätiget die Erfahrung, daß auch ein Schmerz im Leibe von einer starken Dehnung wie bey manchen Torturen geschiehet, nicht weniger von einer starken Zusammendrückung herrühren könne. Es ist sonach der Wolfische Begriff, wenn er gleich von dem Schmerzen des Leibes verstanden würde, dennoch zu enge. Ja in anderer Beziehung ist die Erklärung auch zu weit, weil nach solcher das Zerschneiden der Haare, des Ueberwuchses der Nägel, der Fetttheile auch einen Schmerzen geben müßte, welches doch niemand behaupten wird. Will man also den Ursprung des Schmerzens im Leibe bestimmen, so könnte es auf folgende Art geschehen, daß derselbe alsdenn entstünde, wenn eine regellose Bewegung in den empfindlichen oder Nerventheilen vor sich gienge, die eine unangenehme Empfindung zum Begleiter hätte. Es mag durch eine Trennung, Dehnung oder Compression geschehen. Wo demnach keine Nerven sind, da ist auch kein Schmerz des Leibes oder kein physischer Schmerz möglich. Deswegen wird in den Fetttheilen, Haaren u. s. w. kein Schmerz erreget werden können. Es verdient des Hofr. **Ernst Anton Nicolai** Diss. de dolore und dessen Programma de sensibilitate hierbey gelesen zu werden. Vorzüglich hat **Franc. Boissier de Sauvages** im 2ten Tomo nosologiae methodicae. Amsterd. 1768. in 4. sowohl die mechanische p. 4-11. als psychologische Theorie des Schmerzes p. 11-15. so deutlich vorgetragen, daß wenig zweifelhaftes und dunkles, so weit es möglich ist, bey dessen Erklärung übrig bleibt.]

Schnee,

Bey dem Schnee haben wir drey Umstände zu erwegen: die **Materie**, die **Gestalt** und die **Begebenheiten**, nach denen sich diese Luftgeschichte auf mancherley Weise zuträget. Was anlangt 1) die **Materie**, so bestehet der Schnee aus Dünsten, welcher gefroren aus den Wolken kommt, und hat große Gleichheit mit dem Regen. Denn was im Winter der Schnee ist, das ist im Sommer der Regen. Beyde bestehen aus Dünsten, welche im Sommer aufthauen und in Regentropfen herunter fallen; im Winter aber kommen sie gefroren herunter; daß aber die Dünste gefrieren können, ist aus der obern Kälte leicht abzunehmen. [Die Wolken, wodurch die Wirkung der Sonnenstrahlen verhindert wird, tragen auch viel zur Zeugung des Schnees bey, und eben deswegen ist es auch möglich, daß es im Sommer schneye; die Säure in der Luft kann die Kälte auch vermehren, und zur Zeugung des Schnees Beytrag thun. Daß wir aber im Sommer nicht leicht einen Schnee wahrnehmen, kann davon herkommen, weil die Schneetheilgen in der untern Gegend aufthauen. In dem Hamb. Mag. 2 B. S. 250. und 13 B. S. 23. wird auch von dem Ursprunge des Schnees gehandelt.] 2) Die **Gestalt** des Schnees hat den Naturlehrern viel zu thun gemacht, aus welchem Grund sie selbige leiten sollen. Denn wenn wir die Schneeflocken ansehen, so haben sie eine eckigte und einem Stern gleich kommende Gestalt. Einige erklären sich durch general-Worte, da man nicht wissen kann, was sie haben wollen, wenn unter andern die Aristotelici mit ihren qualitatibus occultis; **Kircher**, **Borellus** und mehrere mit einer besondern magnetischen Kraft; andere mit gewissen Ideen, oder mit einer virtute formatrice aufgezogen kommen. **Cartesius** will die Sache nach seiner Art mechanisch und mathematisch vorstellen. Er sagt, die Wassertröpflein bestünden aus vier, fünf oder mehr Dünsten, welche noch so viel Wärme und Bewegung bey sich hätten, daß wo sie einander anträfen, sie sich gegen einander krümmten, mit einander vereinigten und eine runde Gestalt ausmachten. Sey aber die Luft so kalt, daß solche wässerichte Dünste ihre Bewegung verlören, ehe sie in Tröpflein zusammen kämen, so würden sie starr und formirten einen aus vielen starren Spitzlein

lein bestehenden Schneeflocken, an welchen sich mehrere auch gefrorne Dünste, wie kleine Nebenhärlein anhiengen, und zwar nach Beschaffenheit der Kälte und Dünste bald größer; bald kleiner. Es mennet also **Cartesius**, daß alle Wolken aus solchen flockichten Theilen bestünden, ob sie wohl nicht durchaus gleich wären. Denn die obersten Wolken, oder die Oberlage der Wolken bestünden aus lauter kleinen länglichten Eisstäcklein, oder Härlein; die andere Lage aus kleinen härichten runden Schneeflocken: die dritte aus größern; die vierte wieder aus größern, bis sich endlich die untersten in Wassertröpflein verwandelten. Wenn nun die Wolken von den Winden auf allen, oder nur etlichen Seiten angetrieben würden, so kämen auch obige Schneeflocken näher zusammen, und zwar so, daß eine jede Flocke von sechs andern rings umgeben, oder angerühret würde. Käme dazu eine Wärme, welche die Theile der Schneeflocken zusammen drückte, daß sie nicht mehr in der Luft könnten aufgehalten werden, so fielen sie unter der Gestalt unzählich vieler ungleich gestalten Figuren. Es sey aber auch zu wissen, daß die runden Schneeflocken, so an einander zu stehen kämen, sich von den Winden angetrieben so drückten, daß sie wie ein runder Teller eine polierte Gestalt bekämen. Wenn endlich eine jede dieser zuvor runden; hernach Teller-förmigen Schneeflocken von sechs umstehenden gegen den Mittelpunkt gedruckt werde, so müsse nothwendig eine sechs-eckigte Gestalt, wie eines Sterns heraus kommen, welche hernach auch unterschieden seyn könne. So stellt die Sache **Scheuchzer** in der Naturwissenschaft part. 2. cap. 24. §. 15. für; man lese aber auch den **Cartesium** selbst meteor. cap. 6. Gedachter **Scheuchzer** setzet dabey, die eigentliche Zeugung des Schnees sey noch so verborgen, daß Gott bey dem **Hiob** cap. 38. v. 22. wohl fragen möchte: **bist du gewesen, da der Schnee herkommt?** [Die Erklärung des Kammerr. **Succows** in seinen Briefen an das schöne Geschlecht ist anmerkungswerth, er sagt S. 1085 f. „Die Dünste, wie sie in der Luft „hängen, sind Luftbläsgen, welche mit „einer dünnen Wasserrinde umgeben wor„den. Gefriert nun eine solche Rinde, „so entsteht bey ihr der Zustand, den man „bey dem Eise bemerkt, nämlich daß das „Wasser allemal in Fäden zu gefrieren „anfängt. Geschiehet dieses nun bey den „Kunstkügelgen, bilden sich die Fäden alle „von dem Orte, oder von diesen Oertern „an, die zuerst die Flüßigkeit verlieren, „so werden die Kügelgen gleichsam rund „um mit Fäden überzogen, die alle aus „zweenen, oder mehrern Mittelpunkten „entspringen. In dem Augenblick aber, „wo diese Wassertheilgen zusammen ge„hen, wo sie folglich solide werden, neh„men sie einen geringern Raum ein, als „sie in flüßiger Gestalt einnahmen; sie „pressen also während dessen die innere „verschlossene Luft, und diese sucht sich „nicht nur auszudehnen, sondern indem „diese Ausbreitung auch wirklich erfolgt, „zerplatzen die Bläsgen in zwey und meh„rere Theile, und stellen alsdenn gedop„pelte Sterne dar, die sich in einer ein„zigen Linie berühren. = = = Wir müssen „auch die Salze nicht vergessen, die oft „sehr häufig in der Luft hängen, und „welche ein nicht geringes zu der Gestalt „der Schneeflocken beytragen können; ja, „auch gewisse Bewegungen der Luft kön„nen diese Schneefäden dergestalt pres„sen, daß ihre vorhandene Fäden dadurch „eine neue Lage, und solche Gestalten be„kommen, die sehr von einander abwei„chen. = = Es stimmen hiermit andere „Erfahrungen überein. Im Herbste, in „den ersten Tagen, wo die Fenster zu ge„frieren anfangen, siehet man die Fen„ster mit Sternen belegt, wenn am vo„rigen Tage sich Menschen in den Zim„mer aufgehalten haben. Den vorigen „Tag legten sich wässerigte Dünste als „Bläsgen an die Fenster an. Sie gefro„ren in der Nacht, sie zerplatzten, und „gaben mithin diese Gestalt. Lässet man „selbige aufthauen, und begiebt sich wie„der in das Zimmer, so kommen neue „Dünste hinzu, die Wasserrinden werden „vermehret, und wenn itzt die Fenster „gefrieren, so werden sich schon mehrere „durchwebte Fäden blicken lassen u. s. w.„ **Kepler** soll zuerst die regelmäßigen Figuren des Schnees beobachtet haben. Sonst können hierbey folgende Schriften gebraucht werden. **Jo. Kepler** strena seu de nive sexangula, ist zu finden in **Casp. Dornavii** amphitheatro sapientiae socraticae iocoseriae p. 751. Het regt gebruyk der natuurbeschouwingen in een verhandeling over de sneeuwfiguren door **Jan Engelman**, Haarl. 1747. Versuch und Gedanken von der Verschiedenheit der Gestalten des Schnees, von **Joh. Carl Wilke**, in den Schwed. Abhandl. 1761. S. 3. 89. Hamb. Mag. 21 B. S. 349. **Musschenbrök** introd. in philos. natural. T. II. p. 1020 - 1025.] 3) Folgen die **Begebenheiten**, nach denen sich diese Luftgeschichte auf unterschiedene Art zuträget. Man weiß unter andern aus der Erfahrung, daß bey dem Schneyen die Flocken bisweilen groß; bisweilen klein; der Schnee entweder schmelzet, oder liegen bleibet; daß wenn es auf den Bergen schneyet; im Thal hingegen regne, auch wohl unter einander regne und schneye. Diese und andere Begebenheiten dependiren von der Beschaffenhei der Luft und des Erdbodens, darauf der

Schnee fällt. Denn ist die Luft gelinde, daß dadurch die gefrorne Dünste weich werden, so fallen sie stark zusammen, daß daraus große Flocken entstehen. Ist es sehr kalt, so fällt der Schnee nicht in grossen Flocken herunter, ja die allzugrosse Kälte verhindert das Schneyen, daß ob wohl der Himmel mit Schneewolken überzogen, so will es doch nicht schneyen und man sagt, es sey zu kalt dazu. Denn wie die Kälte die Luft dicht machet; also verhindert sie, daß die gefrorne Dünste nicht so zusammen fallen, und große Schneeflocken formiren, und daher können sie nicht herunter fallen. Aus diesem Grund, wenn die Luft warm oder kalt ist, läßt sich auch begreifen, wie es zugehe, wenn es auf den Bergen schneye; im Thal regne. Denn oben in der Höhe auf den Bergen ists kälter, als in den Thälern; jemehr nun die gefrorne Dünste herunter kommen, und die untere Luft erreichen, wo es warm ist, so thauen sie auf, verwandeln sich in Tropfen, daß es regnen muß. Doch können die Schneeflocken unterschiedlicher Art seyn, daß sich einige schmelzen; andere aber nicht schmelzen lassen, daher es leicht geschehen kann, daß es unter einander schneyet und regnet. Ist der Erdboden warm, so schmelzt er, wenn er darauf fällt; ist er aber kalt, so bleibt er liegen. Die Lockerkeit des Schnees ist daher abzunehmen, daß wenn er geschmolzen, das Wasser davon einen weit geringern Raum einnimmt, wovon **Wolf** in den **Gedanken von den Wirkungen der Natur** §. 281. sqq. zu lesen ist. Es hat **Erasmus Bartholinus** 1660. eine Dissertation de niuis figura geschrieben, welche zugleich mit dessen Bruders **Thomä Bartholini** obseruationib. de niuis vsu medico herausgekommen. Man hat auch **Gothofredi Voigtii** contra niuis albedinem realem dissertationem physicam, so 1669. gedruckt worden. Der Auctor will die gemeine Meynung widerlegen, als wenn der Schnee wahrhaftig und wirklich weiß wäre.

Schönheit,

Man redet immer von der Schönheit, und liebet etwas, das schön ist; die wenigsten aber haben einen deutlichen Begriff von der Schönheit. Das macht, weil man dieses Wort auf so unterschiedliche Art brauchet. Man kann die Schönheit auf zweyfache Art betrachten: einmal wie sie von der Empfindung und Vorstellung eines Menschen dependiret, wenn er an einer Sache etwas anzutreffen vermeynet, das schön ist und vergnüget. Nach dieser Absicht geschicht es, daß bisweilen eine Sache wahrhaftig schön ist, einem Menschen gefällt, und ihm Vergnügen erwecket; zuweilen aber ist etwas schön, und vergnügt ihn nicht, weswegen auch hierinnen der Begriff und der Geschmack der Menschen so sehr von einander unterschieden sind. Was der eine für schön preiset, und sich daran belustiget: daran will ein anderer nichts Schönes erblicken. Fürs andere hat man die Schönheit anzusehen, wie sie sich wirklich an einer Sache befindet, und darinnen die Vorstellungen und Neigungen der Menschen übereinstimmen, daß also ein gewisser Grund vorhanden seyn muß, daher solche Uebereinstimmung rühret. Es muß sich etwas an der Sache befinden, welches macht, daß alle, die sie betrachten, ein Vergnügen und Wohlgefallen daran haben. Unserer Seele gefällt nichts mehr, als Veränderung. Sie wird verdrüßlich, wenn sie immer einerley vor sich hat. Die vielfältigen Veränderungen aber an sich würden uns Verwirrungen machen, und daher muß eine Gleichförmigkeit da seyn, woraus die Ordnung und Proportion entspringet; diese Stücke machen das Schöne aus. Es wird eine Abwechslung, Ordnung und Proportion erfordert. Die Abwechslung begreift die verschiedene und von einander abweichende Theile, welche die Ordnung zusammen hängt, so daß sich eins zu dem andern schickt, und überall die gehörige Harmonie zu sehen ist. Auf solche Weise muß man sagen, daß die Schönheit keine Chimäre, kein Ding sey, das nur in der Einbildung bestehet, sondern daß sie etwas Wahrhaftiges sey, eine aus vielfältigen Stücken zusammen hangende Ordnung und Harmonie. Sind diese Dinge beysammen, so kann man sagen, daß eine Sache schön zu nennen sey. Ein Mensch, der nicht mehr als eine Sache lernt, wird nicht geachtet, er soll mehr wissen. Unterdessen, wenn er viel weiß ohne Ordnung, so ist es auch nicht angenehm, und man findet in seiner Gelehrsamkeit keine Schönheit. Es würde übel aussehen, wenn ein Baumeister eine Reihe Säulen setzen wollte, da eine hoch, die andere niedrig wäre; sondern es soll ein jedes sein gewisses Maaß haben, welches sich den Augen besser vorstellen wird. Aus einem Gebäude, aus der Mischung der Farben, aus einem schönen Gesichte und vielen andern Sachen kann man sehen, daß die Schönheit auf solche Gründe beruhe, wie wir sie vorher angezeiget. So kann man die Schönheit in ganz weitem Verstande nehmen, und selbige von vielen Dingen geistlichen und leiblichen, natürlichen und künstlichen nehmen; im engern Verstande aber, wie man sich dessen insgemein bedienet, braucht man selbiges von dem menschlichen Leibe und dessen Gliedern. **Crousaz** hat diese Materie sehr geschickt in einer besondern Schrift ausgeführet und heraus gegeben traité du beau.

beau. Die Verfasser des journal litteraire hatten verschiedenes daran ausgesetzet, welches in der neuen Bibliothec part. 40. pag. 839. beantwortet worden. In des Abt Schmids fasciculo miscellaneorum physicorum handelt die erste Dissertation de pulcritudine hominis. D. Buddeus hat eine commentationem de eo, quod pulcrum est, in theolog. drucken lassen, und indem Fecht in den noctibus christianis exercit. 10. de forma faciei Christi handelt, so bringt er pag. 371 sqq. verschiedenes von der Natur der Schönheit an; die er aber in gar enge Gränzen setzet, wie denn auch der Discours davon, den Lälius Peregrinus de animi affectionibus pag. 71. angestellet, gar schlecht gerathen. Zu London ist 1726. zum andern male, und zwar in englischer Sprache, herausgekommen disquisitio de origine idearum, quas de pulcritudine et virtute habemus, deren Autor Franciscus Hutcheson heißt, und davon man in den actis eruditorum 1727. pag. 349. einen Auszug findet. [Es kann Münter seine Dissertation, die er in Jena von dieser Materie gehalten, vorzüglich aber Riedel in seiner Theorie der schönen Wissenschaften, Jena 1767. gelesen werden.]

Schöpfung,

Damit wir bey dieser Materie ordentlich verfahren, so wollen wir die Schöpfung auf zweyerley Art betrachten. Einmal an sich selbst, wie sich solche die Vernunft vorstellt, und hernach in Ansehung der mosaischen Erzehlung, wie weit solche den Grundsätzen der Vernunft gemäß ist.

Was die Schöpfung an sich selbst anlangt, so kommen dabey zwey Umstände vor: die Handlung, oder die Hervorbringung der Welt selbst und die Sache, welche erschaffen und hervor gebracht worden; wie wir nun von dem letztern unten in dem Artikel von der Welt handeln werden; also wollen wir hier bloß bey dem ersten bleiben. Nach der Vernunft kann man die Schöpfung dasjenige Werk Gottes nennen, da er die Welt aus nichts hervor gebracht, und sie also in eine Wirklichkeit gesetzet, wobey zwey Umstände vorkommen. Der eine betrift die Existenz; der andere die Beschaffenheit der Schöpfung. Daß Gott die Welt wirklich erschaffen, kann man auf das Allergewisseste durch die Vernunft erkennen, und dürfen nur diejenigen Gründe genommen werden, damit man aus der Natur beweiset, daß ein Gott sey. Denn eben daher, daß die Welt nicht von sich selber seyn kann, schliest man, es müsse ein Gott seyn, der sie hervor gebracht; weil aber der eigentliche Begriff von der Schöpfung mit sich bringt, daß die Welt aus nichts herfür gebracht sey, so erkennet auch hier die Vernunft, daß die Sache nicht anders habe seyn können. Denn die erste Materie ist entweder von Gott, oder von sich selber: soll sie von sich selber seyn, so ist sie keine Materie, indem die Philosophi darinnen überein stimmen, daß die Materie was Leidendes, darein könne gewirket werden, nicht aber was Wirkendes, daß sie etwas zu wirken für sich vermögend sey. Ist sie nicht von sich selbst, schliest die Vernunft, so müsse sie von Gott aus nichts seyn hervor gebracht worden. In Ansehung dessen haben die heydnischen Philosophen keinen Grund, die Ewigkeit der Materie zu behaupten, welcher Irrthum sich auf das bekannte Principium: ex nihilo nihil fit, aus nichts kann nichts werden, gründete; so aber nicht schlechterdings wahr. Verstehet man solches von der caussa materiali, so bleibts zwar eine der größten Wahrheiten; wollte man es aber von der caussa efficiente, die mit einer unendlichen Macht begabt ist, annehmen, so ist es grundfalsch. Soll Gott allmächtig seyn, so muß er auch aus nichts etwas machen können, indem wenn er dieses nicht könnte, so zeigte es eine Ohnmacht an. Ein allmächtiges Wesen muß aus nichts etwas hervor bringen können, und wenn dieses geschieht, heißt es in Ansehung dieser uneingeschränkten wirkenden Ursache, und der daher entstehenden Wirkung: ex nihilo aliquid fit. Man bringt zwar Zeugnisse von verschiedenen der ältesten Philosophen bey, welche die Materie nicht vor ewig gehalten, und also geglaubt, daß die Welt aus nichts erschaffen worden; dergleichen Cudworth in dem systemate intelligibili univers. p. 337. und 752. Pfanner in systemat. theol. gentil. cap. 5. Huetius in quaestion. Alnetan. lib. 2. cap. 5. Grotius in notis ad lib. de veritate religion. christ. lib. 1. §. 16. nebst andern, deren Wolf de manichaeismo ante manichaeos p. 17. gedenket, anführen. Auf solche Weise wären die Meynungen der heydnischen Philosophen vom Ursprunge der Welt überhaupt dreyerley. Einige sagten, Gott habe die Materie aus nichts gemacht, und daraus die Welt hervorgebracht. Andere hielten die Materie zwar gleich ewig mit Gott, daraus er aber nach seiner Weisheit, wie ein Baumeister aus dem Holze, das er vor sich hat, ein Haus bauet, die Welt gemacht: und noch andere meynten, die Welt wäre in völliger Gestalt von Ewigkeit gewesen. Nebst der Existenz hat man auch die Beschaffenheit der Schöpfung zu untersuchen, davon die Vernunft wenig erkennet. Denn ist die Rede von der Art und Weise, wie Gott die Welt erschaffen, so läßt sich dieses nicht begreifen, und ist eine große Schwachheit, wenn man mit seiner endlichen und so schwachen Vernunft die

die Werke eines unendlichen Wesens ergründen, und wie sie gemacht worden, einsehen will. Cartesius hat sich darinnen sehr verstoßen. Er will den Ursprung der Welt so vorstellen, daß er auch die Art und Weise zu determiniren sich unterstehet, nicht anders, als wäre er dabey gewesen, wiewohl er gegen seine vertraute Freunde seine Physic nur seinen Roman soll genennet haben. In der Epistel an die Hebräer wird gar nachdenklich gesagt: **durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist**, cap. 11. v. 2. 3. Denn ob wir wohl durch die Vernunft wissen, daß Gott die Welt erschaffen, so wissen wir doch die Art und Weise nicht, und muß also unsere natürliche Erkänntniß durch den Glauben befestiget werden. Wenn wir auf menschliche Art die Sache uns vorstellen wollen, so bilden wir uns ein, daß alle Creaturen ihr Wesen von den Ideen, die sich Gott gleichsam vorher in seinem Verstande gefasset; ihre Existenz aber oder Wirklichkeit von dem freyen göttlichen Willen bekommen. So gehts her, wenn ein Künstler was machen will. Er stellt sich vorher in seinem Verstande etwas für, wie die Sache, die er machen will, werden soll. Faßt er nun den Schluß, und der Wille kommt darzu, daß er sie hervor bringen will, so wird dieser Wille der Grund von ihrer Existenz oder Wirklichkeit. Es geht auch wohl an, daß wir uns die Sache mit der Schöpfung auf Seiten Gottes so einbilden, wenn wir nur bey solchen Gedanken alles wegräumen, was einige Unvollkommenheit anzeigt, und nichts Irriges mit unterlaufen lassen. Denn da müssen wir nicht den göttlichen Verstand von dem göttlichen Willen auf solche Art unterscheiden und absondern, wie es bey der menschlichen Seele zu geschehen pflegt. Sagt man, daß die Wesen der Dinge von dem göttlichen Verstande dependiren, so ist solches nicht so anzunehmen, daß der göttliche Wille davon ausgeschlossen werde. Denn Gott hätte nicht nur die Welt erschaffen und nicht erschaffen, sondern auch vor diese eine andere erwählen, und also andere Arten der Creaturen hervor bringen können. Es kann auch die Weisheit Gottes, nach der er den Creaturen ihr Wesen mitgetheilet, von seinem Willen nicht abgesondert werden, daß er also freywillig diese und keine andere Creatur, folglich diese und keine andere Wesen erwählet, und nachdem er solche für gut befunden, so hat freylich die Hervorbringung also geschehen müssen, wie er es beschlossen hätte, auf menschliche Art davon zu reden. Man muß hier nicht die Arten und die Wesen der Dinge von einander trennen. Denn wenn Gott andere Wesen der Dinge erschaffen, so wären auch andere Arten der Creaturen hervorgekommen, und daher ist es wunderlich, daß man unter andern fragt: ob Gott einen Menschen hätte erschaffen, und ihm ein anderes Wesen, als er jezo hat, mittheilen können? indem wenn wir davon urtheilen wollen, so haben wir den Begriff vom Wesen eines Menschen, daß er aus Leib und Seele bestehen müsse, nach welchem Begriffe wir nicht anders sagen können, daß wenn die Creatur, die jezo ein Mensch ist, ein anderes Wesen bekäme, sie kein Mensch bliebe. Doch es ist am rathsamsten, wenn man solche Speculationes, damit man vielmals nur aus einer Eitelkeit seine Scharfsinnigkeit will sehen lassen, beyseite setzet.

Bey diesem Punkte wollen wir einige historische Umstände kurz anführen; das übrige aber bis auf den Artikel von der Welt aussetzen. Die Stifter der vier Hauptsecten der Philosophen in Griechenland sind wegen des Ursprungs und der Erschaffung der Welt also von einander unterschieden. Plato meynte, Gott habe aus freywilligem Willen sich mit der Materie vereiniget, und also die Welt hervorgebracht. Auf welche Weise er Gott eine Freyheit ließ, und konnte sagen, daß die Welt nicht ewig sey, welcher daher unter allen noch am Besten davon philosophiret hat. Aristoteles und Zeno sagten, daß Gott von Ewigkeit aus einer Nothwendigkeit wäre gezwungen worden, sich mit der Materie zu vereinigen, und mußten daher die Welt vor ewig ausgeben. Doch war unter ihnen einiger Unterschied. Denn Aristoteles hielt dafür, daß Gott die Materie nur gleichsam berühret, und durch seine lebendigmachende Kraft die Creaturen gleichsam daraus gezogen habe; dahingegen Zeno meynte, daß dieses durch eine rechte Vermischung geschehen sey. Alle drey kamen darinnen überein, es sey nicht möglich gewesen, die Welt aus nichts zu erschaffen. Man pflegt die Sache durch Gleichnisse deutlicher zu machen. Des Platonis Gott vergleicht man mit einem Zimmermanne, der weit von dem Walde wohne, daraus er Holz zu seiner Arbeit brauche. Wollte er nun nicht arbeiten, so könnte er ruhen, so lange er wollte; käme ihm aber eine Lust an, sein Handwerk zu treiben, so könnte er in den Wald gehen, und aus dem Holze machen, was er sich vorgenommen, und worzu das Holz geschickt sey. Nach diesem Gleichnisse faßt die Platonische Meynung drey Stücke in sich, daß die Materie zwar ewig, aber von Gott ganz abgesondert sey; daß Gott aus einer Freyheit die Welt erschaffen, und daß er gleichwohl, nachdem er sich dazu entschlossen, sich nach der Beschaffenheit der Materie richten müssen. Des Aristotelis Gott stellt man sich unter dem Bilde einer Henne vor, welche von Ewigkeit über einem

nem Eye gesessen, und dasselbige in einem Augenblicke ausgebrütet; und des Zenonis Gedanken vom Ursprunge der Welt meynt man auch mit etwas zu vergleichen, wenn man sich einbilde, daß von Ewigkeit Wein und Honig sich mit einander vermischt, und aus derselbigen Vermischung ein drittes Getränk, welches man Meth nennet, entstanden wäre. Epicurus war von allen diesen unterschieden. Er legte auch eine ewige Materie zum Grunde, die er sich aber nicht wie die andern, als einen einzigen Klumpen; sondern als unzählige Atomos einbildete, welche sich von Ewigkeit her, wie etwa kleiner Staub, in einem gerüttelten Glase voll Wasser so lange beweget, bis endlich da eine Welt, und dort wieder eine andere sich angesetzet. Damit habe Gott nichts zu thun gehabt, als welcher in ewiger Ruhe säße, und sich mit sich selbst belustige. Man lese Jacobum Thomasium de Stoica mundi exustione differt. welcher die Sache sehr deutlich vorgestellet, dergleichen auch dessen Sohn, der Geheimderath Thomasius in den Monatsgesprächen part. 2. p. 125. sqq. 1688. gethan hat. Was die Poeten gedichtet, daß die Götter ein überaus großes Ey herab geworfen, auf welche sich eine Taube gesetzt, die in wenig Tagen die Göttinn Venus ausgebrütet, ist ungereimtes Zeug; ob man schon solchen Fabeln einen vernünftigen Verstand beybringen will, und unter andern einige sagen, daß das Ey das Chaos, die Taube den heiligen Geist, der bey der Schöpfung über dem Wasser geschwebet, und die Venus die Erde bedeute, wovon man die unter Joh. Andrea Schmidt allhier 1693. gehaltene Disputation de ouo mundano lesen kann. Die Fanatici meynen, es wären alle Creaturen aus dem Wesen Gottes geflossen, und zwar, wie Jacob Böhme vorgiebt, durch das dritte Principium, oder durch den heiligen Geist. Denn wie man aus seinem Tractate de tribus principiis §. 50. siehet, so sagt er, es wären drey allgemeine Principia; das eine sey herbe, scharf, bitter, welches der Vater; das andere aber sey gelinde, so der Sohn, welche beyde von Ewigkeit wären, und das dritte nennt er den heiligen Geist, den er nicht vor ewig hält. Damit er nun den Proceß, wie dieser Ausfluß geschehen, erkläre, so nimmt er zu diesen drey Principiis noch sieben andere, welche er saturnum, iouem, martem, solem, venerem, mercurium und lunam nennet, wodurch er, so viel man errathen kann, gewisse Eigenschaften der Creaturen anzeiget, die er unter diesen Namen versteckt hat. Doch unterscheidet er von denselbigen sieben andere Qualitäten, aus denen er die Geister leiten will, und verfällt endlich dahin, daß er sagt, der Teufel selbst wäre aus dem göttlichen Wesen erschaffen: Gott hat in seinem Wollen die heiligen Engel alle auf einmal geschaffen, nicht aus fremder Materie, sondern aus ihm selber, aus seiner Kraft und ewigen Weisheit. Es haben die Philosophen die Meynung gehabt, als hätte Gott die Engel nur aus dem Lichte gemacht; aber sie haben geirret: sie sind nicht allein aus dem Lichte gemacht, sondern aus allen Kräften Gottes, sagt er in aurora p. 30. ingleichen: Lucifer ist ein großes Theil der Gottheit gewesen, und darzu aus dem Kern, denn er hat sich auch an dem Kern und Großfürsten Michael gerieben, ihn zu verderben, welcher endlich mit ihm gestritten, und hat ihn überwunden, indem die Kraft Gottes in Lucifers Reiche auch heftig wider ihren König gestritten hat, bis er endlich von seinem Stuhl als ein Ueberwundener ist gestoßen worden, ibid. pag. 61. wie wir schon in der Einleitung zu den Religionsstreitigkeiten cap. 6. p. 643. angemerket haben.

Zu der Beschaffenheit der Schöpfung könnte man auch den Umstand der Zeit rechnen, und zwar um welche Jahrszeit Gott die Welt erschaffen? die Meynungen der Gelehrten sind hierinnen unterschiedlich. Viele sagen, es sey im Herbste geschehen, als die meisten Juden, und von den neuern Josephus Scaliger in der andern Edition seines Werks de emendatione temporum lib. 5. p. 368. welcher vorher vor den Frühling gestritten; Dionysius Petavius in ration. temp. pag. 786. Aegidius Strauch in breuiario chronologico lib. 4. cap. 1. quaest. 7. pag. 237. nebst vielen andern, deren sowohl jetzt besagter Strauch in dem angeführten Orte p. 236. als Calov in chronico biblico, so den bibliis illustratis vorgesetzet ist, sect. 2. quaest. 1. p. 41. gedenket. Eben dieser Strauch hat die vornehmsten Gründe, die für diese Meynung zu seyn scheinen, zusammen gelesen. Nämlich es hätten erstlich die Patriarchen in den ältesten Zeiten ihre Jahre vom Herbste angefangen, daß deswegen eine neue Verordnung nöthig gewesen, als die Juden ihr Kirchenjahr von dem Nisan hätten anfangen sollen. Vors andere werde in der Schrift die Zeit, da man die Früchte eingesammlet, welches sonder Zweifel im gelobten Lande die Herbstzeit gewesen, reuolutio anni Exod. cap. 23. v. 16. und cap. 34. v. 22. genennet. Drittens stünde von der Sündfluth, sie wäre im andern Monate gekommen, welcher so benennet würde, in Ansehung des Anfangs der Jahre der erschaffenen Welt. Viertens hätten die Hall- und Sabbathsjahre, welche die Ruhe des Landes vorgestellet,

let, vom Herbste ihren Anfang genommen, welche Verordnung Gottes sich nicht wohl würde geschickt haben, wenn die Welt im Frühlinge erschaffen wäre. Fünftens schiene, daß der Versöhnungstag, der den zehnten des Monats Tisri mußte gehalten werden, zum Gedächtnisse des Sündenfalls Adams eingesetzt worden; wenn aber Adam im Herbste gefallen, so sey auch um eben dieselbige Zeit die Welt erschaffen worden. Sechstens wäre von den alten Juden angeordnet worden, daß man in dem Monat Tisri die biblische Historie der Schöpfung lesen sollte. Siebentens bezeuge der Chaldäische Uebersetzer, daß der Herbst Monat im Anfange der erste gewesen, und wie achtens sich die Finsterniß gegen die Morgenröthe verhielte, also schiene der Herbst ein solches Verhältniß gegen die übrigen Jahrszeiten zu haben; wie aber die Finsterniß ehe gewesen, als das Licht; also hätte man auch den Herbst vor den übrigen Jahrszeiten gehabt. Neuntens hätten die Bäume bey der Schöpfung Früchte getragen, welches sich nicht sowohl vor den Frühling als Herbst schicke, und zehntens hätten die Cabbalisten aus dem ersten Worte der heiligen Schrift בראשית durch Versetzung der Buchstaben תשרי א heraus gebracht. Andere sagen, es sey die Schöpfung im Frühlinge geschehen, welcher Meynung viele Kirchenlehrer gewesen, denen nicht wenige von den neuern gefolgt, die Strauch in breuiario chronologico p. 236. und Calov in chronico biblico sect. 2. quaest. 1. angeführet, der selbst dieser Meynung beystimmt. Ihre Beweisgründe sind erstlich, daß Genes. cap. 1. v. 11. gesagt werde, es habe Gott aus der Erde Gras und Kraut aufgehen lassen, welches sich besser für den Frühling, als für den Herbst schicke. Fürs andere sey bey den Juden der Monat Abib, oder Nisan, allezeit der erste gewesen vom Anfange der Welt an, und also vor ihrem Ausgange aus Aegypten, und vor der Einsetzung des Osterlamms, daher wenn Gott Exod. cap. 12. v. 2. sage: dieser Mond soll bey euch der erste seyn, und von ihm sollt ihr die Monden des Jahrs anheben, so habe er damit kein neues Gesetz gegeben, und diesen Monat als den ersten verordnet, sondern ihn nur bestätiget, es sollte dabey bleiben, daß der Monat Abib, oder Nisan, ferner wie bis anhero der erste sey. Dieses aber habe er besonders befohlen, daß man an dem zehenden das Osterlam nehmen, und am vierzehenden schlachten sollte, wie die folgenden Worte wiesen. Drittens sey die Sündfluth wahrscheinlich im Frühlinge gekommen, daher man schließen könnte, daß um diese Zeit auch die Welt erschaffen worden, wovon weiter Wucherers Disputat. de quaestione, quo anni tempore mundus sit creatus, Jen. 1710. zu lesen, der es auch mit dieser letztern Meynung hält. Die Aegyptier sollen den Sommer vor die erste Jahrszeit ausgegeben haben, wenn dem Solino cap. 35. polyhistor. und Macrobio in somnio Scipion. lib. 1. cap. 21. zu trauen ist. Noch andere meynen, die Sache sey so beschaffen, daß sich darinnen nichts entscheiden ließe. Unter andern wird in dem journal litteraire tom. 1. part. 1. pag. 51. erinnert, wenn man wissen wollte, zu welcher Jahrszeit die Welt erschaffen worden, so müsse man vorher untersuchen, wo eigentlich das Land gelegen, in welchem Gott Adam unmittelbar erschaffen, indem die Jahrszeiten nicht gleich durch einerley wären, sondern wenn in einem Sommer, so sey in dem andern Herbst. Man lese nach den Saldenum lib. 2. otior. theol. exerc. 1. de die natali mundi. Und gewiß, wie diese Frage nicht wohl auszumachen, also hat sie auch keinen Nutzen, und ist am besten, wenn man sich darum nicht bekümmert, weil man viel nöthigere und nützlichere Sachen untersuchen kann.

Erwägen wir die Schöpfung nach der Mosaischen Erzehlung, so bekommen wir hierinnen ein grösseres Licht, als wir durch die Vernunft haben. Sie bekräftiget nicht nur die natürliche Erkenntniß, daß Gott die Welt erschaffen; sondern giebt uns auch noch andere Umstände zu erkennen, davon wir durch die Vernunft nichts wissen können, daß nämlich Gott das Werk der Schöpfung in sechs Tagen zu Stande gebracht, und was er an einem jeden Tage erschaffen. Wie aber über diese Mosaische Erzehlung verschiedene Betrachtungen können angestellet werden, bald eine historische; bald eine theologische; bald eine mystische; also gehts auch an, daß ein Philosophus seine Gedanken darauf richten und die Sache nach der Physic erwegen kann. Doch weil man dabey leicht auf Abwege kommen kann, wie aus der Historie und Erfahrung bekannt, so hat man alle Vorsichtigkeit anzuwenden, daß man nicht aus den Schranken gerathe. Zu solchem Ende bemerken wir folgende Regeln: 1) hat Moses keine Physic; sondern eine Historie schreiben wollen, daher ists ungereimt, wenn man daraus die Principia der natürlichen Dinge nehmen und eine Mosaische Physic vorstellen will. Gleichwohl ist dieses von verschiedenen geschehen, daß sie gemeynet, die Materie, der Geist, und das Licht wären die Anfänge der natürlichen Dinge. Denn es sage Moses, daß die Erde wüste und leer gewesen; der Geist auf dem Wasser geschwebet und Gott das Licht hervor gebracht.

bracht. Der vornehmste unter ihnen ist Joh. Amos Comenius in synopsi physices ad lumen diuinum reformatae, dem Joh. Beyer in atrio naturae ichnographiae delineato gefolget, von denen wir oben in dem Artikel von der christlichen Philosophie gehandelt haben: 2) hat Moses nur gezeigt, was Gott in den sechs Tagen nach und nach erschaffen, und die Art, wie die Körper gemacht und alles herfür gebracht worden, nicht anzeigen wollen. Um deswegen haben sich diejenigen gar sehr verstoßen, welche die Schöpfung nach ihren Principiis der Physic zu erklären sich unterstanden. Von den Aristotelicis hat Joh. Zeisold in seinem Tr. de consensu et dissensu Aristotelis cum verbo dei dieses gethan, dergleichen auch die Cartesianer vorgenommen haben. So hat Joh. Amerpoel folgendes Buch: Cartesius Mosaizans, siue euidens et facilis conciliatio philosophiae Cartesii cum historia creationis primo capite Geneseos per Mosen tradita, Leuwarden 1669. 12. heraus gegeben; darinnen aber eine rechte magere und trockene Vergleichung angestellet. Denn wenn Moses sagt, im Anfange schuf Gott Himmel und Erden, so soll Cartesius darinnen mit ihm einig seyn, daß er Gott auch den Schöpfer aller Dinge genennet. Heißt es in dem andern Verse, und die Erde war wüste und leer und es war finster auf der Tiefe und der Geist Gottes schwebete auf dem Wasser, so will er die Uebereinstimmung darinnen zeigen, daß Cartesius eine gemeine Materie aller Körper angenommen, welche sich in alle Theile hätten theilen lassen, und nunmehro wirklich getheilet wäre; daß er die heilige Dreyfaltigkeit geglaubet und erkannt, Gott sey der Erhalter aller Dinge. Wie sich dieses aber mit den Mosaischen Worten zusammen reimen soll, wird niemand so leicht begreifen. Es ist auch was gezwungenes, daß er dasjenige, was Moses von der Feste saget, von den Himmelskügelchen und andern Elementen und von den Wirbeln des Cartesii auslegen will, dergleichen Proben in den obseruat. Hallens. tom. 3. obs. 13. §. 10. sq. p. 248. noch mehr angeführet werden. Ludovicus de Beaufort hat in cosmopoeia diuina, siue fabrica mundi explicata Leiden 1656. 12. gleiche Arbeit gethan; gleichwie auch Henricus Morus in defensione cabbalae philosophicae den Anfang der Mosaischen Historie von der Schöpfung gänzlich nach dem Sinne und der Meynung des Cartesii erklären will. Zu Utrecht ist 1686. le monde naissant, ou la création du monde demonstrée par les principes tres simples et tres conformes à l'histoire de Moyse heraus gekommen, worinnen der Autor, welcher Theodorus Barin heißen soll, ebenfalls die Cartesianischen Grundsätze applicieren will, s. acta erudito r. 1686. p. 199. Einer der neuesten von solcher Sorte ist Rambert, welcher zu Utrecht 1713. nouveaux essais d'explication physique du prémiere chapitre de la genese heraus gegeben, daraus wir einige Proben anführen wollen. Durch Himmel und Erde wird diejenige Materie verstanden, woraus Himmel und Erde nach den Gesetzen der Bewegung gebildet worden. Von dieser Materie werde gesagt, sie sey wüst und leer gewesen, das ist von allem Zierrathe entblößet; und da es finster auf der Tiefe war, so werde durch die Tiefe eine unendliche ausgedehnte Materie angezeiget, wovon alles so angefüllet, daß kein Spatium übrig geblieben, und weil diese Materie in keine Bewegung; sondern in einer völligen Ruhe erschaffen, so hätte sich auf der Tiefe eine Finsterniß befunden. In solche Materie sey eine Bewegung gebracht worden, wohin die Worte: und der Geist Gottes schwebete auf dem Wasser, zielen. Denn durch diesen Geist sey die Bewegung zu verstehen, und die Materie werde wegen ihrer großen Feuchtigkeit das Wasser genennet. Durch diese Bewegung sey das Licht entstanden, weswegen darauf folge: es werde Licht. Wenn es weiter heisset: es wurde eine Feste zwischen den Wassern, so sollen durch das Wasser die vortices, die wegen ihrer Feuchtigkeit mit dem Wasser verglichen würden; durch die Feste aber der Umfang, womit ein jeder vortex umschlossen sey, angezeiget werden. Auf solche Art geht er auch die übrigen Stücke der Mosaischen Erzehlung durch. So geht es, wenn man sich zu sehr in eine Sache verliebt. Solche Vergleichungen sind nicht nur ungereimt und gezwungen: sondern auch gewisser maßen ärgerlich, indem sich die Schrift allzusehr muß verdrehen lassen. Doch hat man sich über solches Unternehmen nicht zu verwundern, nachdem Cartesius selbst in der Einbildung gestanden, es ließe sich seine Philosophie dahin deuten, und also seinen Anhängern mit seinem Exempel dazu Anlaß gegeben. Denn part. 2. ep. 53. p. 180. schreibt er: theologiam ad meum philosophandi modum facili negotio accommodari posse opinor; nihil enim immutandum video, nisi quoad transsubstantiationem, quae ex principiis meis admodum clara est et facilis; illamque in physica mea vna cum primo geneseos capite explicare necesse habebo, haecque etiam ad Sorbonam mittere mihi proposui, vt antequam in lucem prodeant, examinentur. Si quae sint praeterea, quae integrum Systema requirant, illudque aggredi velis, id gratiae loco mihi erit, teque in omnibus, quantum potero, iuuabo. Nur läßt sich dieses damit nicht wohl

wohl zusammen reimen, daß die Cartesianer sonst auf die mosaische und christliche Physiken nicht wohl zu sprechen sind, wie Reimmann in dem Versuche einer Einleitung in die histor. litter. der Deutschen part. 3. sect. 1. p. 430. zeiget. Ausser den Cartesianern hat Dickinson in der physica veteri et vera nach den Principiis der philosophiae corpuscularis, die vom Mose beschriebene Historie der Schöpfung erklären wollen. Nicht weniger können diejenigen Engelländer hieher gerechnet werden, welche dasjenige, was die Schrift von den Hauptveränderungen der Erde und unter andern von ihrer Hervorbringung meldet, mit der gesunden Vernunft vereinigen und aus der Philosophie erklären wollen. Von denselbigen haben wir schon oben eine Nachricht in dem Artikel von der Erde gegeben. Es können auch verschiedene Umstände aus dem, was der Herr Fabricius in delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt cap. 12. p. 363. und der Herr Pfaff in introductione in historiam theologiae litterariam part. 1. p. 332. angeführet haben, ergänzet werden: 3) ist die Hauptabsicht bey der Mosaischen Erzehlung, daß wir daraus lernen, wie Gott die Welt in der Zeit erschaffen und den ersten Menschen in den vollkommensten Stand gesetzet. Und deswegen heißt es mit Fleiß: im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, an welcher wahren Erkenntniß in der Moral sehr viel gelegen. Denn daraus müssen wir unsere Dependenz von dem Schöpfer und des Schöpfers Herrschaft über uns erkennen. Solche Wahrheit steht den heidnischen Irrthümern von der Ewigkeit der Materie, oder gar der Welt entgegen: 4) kömmt in dieser Historie nichts Widersprechendes, oder Unvernünftiges vor, welches wider die Atheisten zu merken, die damit ihr Gespött treiben wollen. Unter andern hat Jaquelot in seinem Buche: conformité de la foi avec la raison part. 2. cap. 1. pag. 112. auf verschiedene Einwürfe, die sie dawider machen, geantwortet, welches auch Matthäus Hale vom Ursprunge der Welt und derer Menschen gethan, wobey noch zu lesen Adami Tribbechovs veritas creationis mundi, prout a Mose descripta est, ostensa in traditionibus gentium ac vetustissimis antiquitatis profanae monumentis, Kiel 1668. welche Dissertation tom. 1. fasciculor. des Crenii Roterd. 1691. wieder gedruckt worden: 5) gehe man in der Erklärung dieser Historie von dem buchstäblichen Sinne nicht ab. Denn wie man an sich keine Ursache dazu hat: also geht solches zumal in einer historischen Erzehlung nicht an. Außer den schon angeführten Scribenten, gedenken wir noch des Wilhelm van der Muelen dissertationum philologic. de die mundi et rerum omnium natali, die zu Utrecht 1713. heraus gekommen, und aus zwey Dissertationen bestehen. In der ersten trägt er die unterschiedenen Meynungen der alten Philosophen vom Ursprunge der Welt vor, und erkläret die Historie Mosis. In der andern hält er sich sonderlich bey den Worten auf, daß Gott am siebenten Tage geruhet. Des Joh. Raji dissertationes de chao, creatione mundi, diluuio et futura conflagratione sind englisch geschrieben, und nach des Autoris Tode 1713. vermehrter heraus gekommen. In den unschuldigen Nachrichten 1712. steht pag. 210. eine gründliche Untersuchung des schädlichen Irrthums Antonii le Grand von der Schöpfungshistorie, daß die Welt in einem Augenblicke erschaffen. Im Jahre 1728. ist des Herrn Wucherers historia creationis, quatenus illa capite primo geneseos continetur, obseruationibus physicis illustrata heraus gekommen. Von dem discours philosophique sur la création & l'arrangement du monde &c. Amsterdam 1700. der überhaupt nach Cartesii Principien eingerichtet, lese man die mémoires de Trevoux 1701. ian. und febr. pag. 40. und Bernards nouvelles de la republique des lettres 1700. octobr. pag. 411. und von einer andern: le monde naissant, ou la création du monde, démontrée par des principes très-simples & très-conformes à l'histoire de Moyse, Utrecht 1685. giebt Bayle in nouvelles de la republique des lettres 1685. decembr. pag. 1300. Nachricht. [Es kann bey diesem Artikel die Lehre von der letzten Absicht der Schöpfung untersucht werden, worüber neuester Zeit so sehr gestritten worden. Der Bewegungsgrund, warum Gott eine Welt schuf, wird der Schöpfungszweck oder die Absicht der Schöpfung genennet. Schon Cicero im 2 Buche von dem Wesen und Eigenschaften Gottes cap. 53. (man sehe Winklers Uebersetzung) hat eingesehen, daß die Absicht der Schöpfung entweder in Gott, oder in den vernünftigen Geschöpfen zu setzen sey. Und eben daher sind die mancherley Meynungen der Gelehrten entstanden. Einige sagen die Kundmachung und Verherrlichung der Ehre Gottes sey der Zweck der Schöpfung, andere behaupten die Glückseligkeit der endlichen Geister sey das Ziel der erschaffenen Welt. Jene, oder die Verherrlichung, sey der Zweck in Beziehung auf Gott, diese, oder die Glückseligkeit, sey der Endzweck in Ansehung der Menschen und endlichen Geister. Ich glaube, wenn man von Zweck oder Absicht überhaupt redet, so sey sowohl die Verherrlichung der Ehre Gottes als auch die Glückseligkeit der endlichen Geister eine Absicht der

der Schöpfung zu nennen, und kömmt der Streit nur darauf an, was die letzte Absicht sey. Meines Erachtens muß die Glückseligkeit der endlichen Geister zum letzten Ziele der Schöpfung gesetzt werden, und die Verherrlichung der Ehre Gottes ist nur ein untergeordneter Zweck und folglich ein Mittel zu der Glückseligkeit der endlichen und vernünftigen Geschöpfe; daß man daher sagen sollte, **Gott hat die Welt geschaffen, damit die Menschen und endlichen Geister durch die Verherrlichung der Ehre Gottes glückselig werden möchten.** Die Illustration der Ehre Gottes ist sonach ein Zwischenzweck und ein Mittel zur Glückseligkeit der Bewohner des Erdbodens und anderer Weltkörper. Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen §. 56. verschiedene Beweise hiervon gegeben. Anjetzo will ich mich aber um der Kürze willen nur auf folgenden Beweisgrund berufen. Wäre die Glückseligkeit endlicher Geister nur ein Zwischenzweck und Mittel zur Verherrlichung der Ehre Gottes, so müßte die Glückseligkeit der endlichen Geister eher zur Execution gebracht werden, als die Verherrlichung der Ehre Gottes zur Vollziehung gelangen konnte. Denn das Mittel muß allemal eher zur Ausübung kommen, als die Erreichung der Absicht. Medicum est primum et finis vltimum, in exsecutione. Was würde hieraus folgen? Gottes Ehre kann nur alsdenn befördert werden, wenn Menschen und endliche Geister schon glückselig geworden sind. Nimmermehr kann diese Gedankenfolge richtig seyn. Denn was ist die Verherrlichung der Ehre Gottes? nichts anders, als die Nachahmung der göttlichen Vollkommenheiten, oder wie man gewöhnlicher maßen zu sprechen pflegt: wenn endliche Geister aus Gottes Vollkommenheiten Bewegungsgründe zu ihren Handlungen nehmen. Soll dieses der allerletzte Zweck der Schöpfung seyn, so muß die Glückseligkeit der endlichen Geister ein Mittel werden, Bewegungsgründe aus göttlichen Vollkommenheiten zu nehmen. Menschen können also nicht eher die Ehre Gottes verherrlichen, oder aus den unendlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe zu ihren Verrichtungen nehmen, bis daß sie glückselig geworden. Wie? das doch wohl nicht. Wird nicht vielmehr durch die Bestimmung der Handlungen nach Gottes Vollkommenheiten, eben die Glückseligkeit der Menschen erhalten? muß also nicht die Verherrlichung der Ehre Gottes ein Mittel zur Glückseligkeit der Geschöpfe seyn? Mit mehrern kann hiervon außer meiner angeführten Geschichte von den Seelen §. 56. gelesen werden, Daries philos. Nebenstunden, 2 Samml. 2 Abhandl. und 4 Samml. 1 Abhandl. wie auch die neue philos. Bibliothek 1774. 1 Stück, wo die Religion der Vernunft nach den feinsten populären Geschmack beurtheilet worden. Vergleiche auch die Artikel Finis, Absicht.]

Scholastici,

Dieser schon vor gar alten Zeiten gebrauchliche Name ist in denen sogenannten mittlern in einem ganz eigenen Verstande in Ruf und besondere Uebung gekommen. Es wurden nämlich mit demselben diejenigen beleget, welche damals die von den arabischen Uebersetzern und Auslegern zuerst in Spanien bekannt gemachte, und hernach in einem guten Theile von Europa in denen Klostern und Schulen weiter ausgebreitete Aristotelische Philosophie, so, wie sie konnten, annahmen, andern wiederum theils schriftlich, theils mündlich vortrugen, und dieselbe so wohl mit der christlichen Gotteslehre als ihren eigenen Einfällen und Gedanken vermengeten. Diese Lehrart hat etliche Jahrhunderte hinter einander die Oberhand behalten, und wegen ihrer Spitzfindigkeit ein großes Ansehen, ja selbst einen ungemeinen Einfluß in die Lehren der Kirche und das gemeine Wesen gehabt; ob wohl noch nicht ausgemacht ist, wer eigentlich für ihren Urheber angegeben werden könne. Ueberhaupt wird Rucelinus dafür von den meisten gehalten; und die Geschichte dieser ganzen Philosophie in drey Abschnitte eingetheilet, deren der erste von Abälardo, Rucelini Schüler, bis auf Albertum Magnum, der andere von Alberto M. bis auf Durandum a S. Porciano, und der dritte von diesem bis auf die Zeiten der Reformation Lutheri sich erstrecket. Nach dieser ist sie unter den Protestanten allmählich in Verfall und Vergessenheit gerathen. Adami Tribbechovii Werk de doctoribus scholasticis, welches zu Jena 1717. 8. durch Vorsorge Herr Heumanns neu gedruckt worden, kann eine feine Anweisung geben, die eigentliche Gestalt der scholastischen Philosophie kennen zu lernen. Thomasii Origines hist. philos. et eccles. Morhof polyhist. tom. 3. [Brucker hist. crit. philos.]

Scholium,

Ist in der mathematischen Methode, deren sich die Mathematici, insonderheit die Geometrä in der Einrichtung und in dem Vortrage ihrer Gedanken zu bedienen pflegen, eine nöthige Erinnerung, die man den Erklärungen und Sätzen beyfüget, und dadurch dasjenige, was noch dunkel seyn möchte, erläutert, den Nutzen der vorgetragenen Lehren anzeiget,

die

die Historie der Erfindung, und was etwa sonst nützlich zu wissen vorfällt, bevbringet, s. Wolffs Unterricht von der mathem. Methode §. 43. bey seinen Anfangsgründen der mathemat. Wissenschaften, und in dem mathem. Lexic. pag. 1231.

Schrecken,

Ist eine geschwinde Bewegung der Sinnen und des Leibes, über eine unvermuthete Begebenheit. Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen, §. 479. sagt: eine plötzliche Traurigkeit in hohem Grade über einem unvermutheten Unglücke wird das Schrecken genennet, welches wider die Erfahrung. Man erschrickt vielmals, ohne eine Traurigkeit zu haben, z. E. wenn ein gählinger Schuß, oder ein Blitz, oder ein Donner geschiehet. Dieses kann man auch so beweisen. Die Traurigkeit ist eine Gemüthsbewegung, welche von Gedanken entstehet; das Schrecken aber entsteht nicht von Gedanken, welches abermals die Erfahrung bezeuget. Wir unterscheiden das Schrecken billig von der Furcht. Denn die Furcht ist ein Affekt, der durch eine Vorstellung erreget wird, und also von Gedanken herrühret, daß man über ein bevorstehendes Unglück bekümmert ist; das Schrecken hingegen betrift nicht das Gemüth; sondern den Leib, und obwohl allezeit dabey eine Empfindung geschehen muß, so gründet sich doch das Schrecken nicht auf vorhergegangene Erkänntniß eines Objekts. Es verursachet das Schrecken am menschlichen Leibe große Veränderung. Denn der Mensch wird im Gesichte blaß, in den Händen kalt; man erstarret oft, daß man gleichsam ohne Empfindung da stehet. Das Herz fängt an stark zu klopfen. Einige sperren das Maul auf, fallen auch zur Erde nieder, lassen die Hände sinken. Wider das Schrecken lassen sich nicht viel Mittel brauchen. Denn wenn man sich gleich solche Begebenheiten vorher vorstellen will, welche ein Schrecken verursachen, so hilft doch dieses nichts. Man erschrickt auch über eine solche Begebenheit nicht deswegen, weil sie einem schade; sondern weil sie sich plötzlich und unvermuthet zuträgt. [Daß ein bloßes Schrecken die gefährlichsten Folgen nach sich ziehen könne, beweiset die Erfahrung durch mancherley Beyspiele. Oft sind Menschen von bloßen Schrecken gestorben. Man weiß von einem gewissen Hofnarren, der etwas versehen hatte, wie er, vom bloßen Schreck getodtet worden. Denn da man ihm mit verstellten Ernste sein Todesurtheil ankündigte, und zu erkennen gab, er würde auf Befehl seines Herrn vom Scharfrichter den Kopf verlieren, der Scharfrichter sich auch einstellte, ihm die Augen verband, und an Statt des Schwerdtes selbigen mit einer Spitzruthe an den Hals hiebe; so sank der Hofnarr als todt vom Stuhle, ohne daß ein Aderlaß oder andere Mittel ihm zu sich selbst hätte bringen können. Ueberhaupt können alle Affecten in der strengen Bedeutung und im hohen Grade (siehe Affect) ähnliche betrübte Erfolge äußern. So weiß man, daß die Erbinn des Herrn von Leibnitz für unvermutheter Freude über die Erbschaft, sogleich ihr Leben einbüßte. Deswegen pflegt man auch Verbrechern, die auf dem Richtplatze Pardon erhalten, die Ader zu schlagen, damit die unvermuthete Freude nicht widrige Folgen haben möge. Es kann mehrers in Krügers Experimentalsittenlehre, und in Zückerts Abhandlung von Leidenschaften gelesen werden. Von den Wirkungen des Schreckens, besonders auch an den Lippen, handelt das Hamb. Mag. 20 B. S. 68. 100. f. Auch wird im 6. B. S. 95. eine außerordentliche Wirkung des Schreckens im Traume erzehlet, daß ein Stummer dadurch die Sprache wieder erhalten habe.]

Schuld,

Dieses Wort wird auf zweyerley Art genommen. Denn einmal verstehet man durch die Schuld dasjenige, so ein andrer mir; oder ich einem andern zu leisten verbunden bin, und das nennet man das debitum; hernach eine solche Handlung, da man zwar nicht mit Willen, aber doch durch eine Nachläßigkeit dem andern Schaden zufüget, und das heißet culpa. Die Rechtsgelehrten kommen darinnen nicht überein, wie vielerley dieselbige sey, und wie man eine jede Art derselben beschreiben müsse. Einige theilen sie in culpam praecipitantiae und negligentiae, in die Schuld der Uebereilung und der Nachläßigkeit; weil aber auch bey der Uebereilung eine Nachläßigkeit, so setzt man darinnen das Wesen der Schuld und bleibt bey der gewöhnlichen Eintheilung, daß sie sey entweder lata, oder leuis, oder leuissima, womit man die verschiedenen Grade der Nachläßigkeit anzeigen will. Denn culpa lata sey, wenn man den ganz gemeinen Fleiß unterlasse. z. E. wenn man des Nachts die Hausthüre offen lasse; leuis, wenn man einen etwas besondern Fleiß nicht anwende, z. E. man hätte zwar die Hausthüre; aber nicht die Laden im untersten Stockwerke, da jemand einsteigen könnte, zugemacht, und leuissima, wenn man einen ganz besondern Fleiß nicht beobachtet, z. E. man hätte zwar die Hausthüre und Läden im untersten; aber nicht im

andern

andern Stockwerke zugemacht. Man lese **Pufendorf** in iure naturae et gentium lib. 1. cap. 7. §. 16. **Hochstetter** in colleg. Pufendorf. exerc. 6. §. 15. und de iure poenarum sect. 8. §. 4. **Titium** obs. 164. in Pufendorf. de officio hominis et ciuis. In der Materie von der praestatione culparum hält Barbeyrac in den Noten über den **Pufendorf** lib. 5. cap. 4. p. 39. tom. 2. dafür, man würde am allerleichtesten davon kommen, wenn man sagte, es müßte ein jeder nach dem Rechte der Natur so viel Fleiß und Sorge in einer fremden Sache, als in seiner eignen anwenden, so gut als immer möglich, da hingegen **Thomasius** in dissert. de praestatione culparum gemeynet, es könnten hier keine allgemeine Regeln gegeben werden; man sehe aber, was deswegen in der neuen Bibliothec tom. 3. p. 123. erinnert worden. [Die Neuern erklären die Schuld oder Culpam überhaupt durch einen jeden vermeidlichen Mangel in der Rechtmäßigkeit der menschlichen Handlungen. Solcher beziehet sich entweder auf den Verstand, oder auf den Willen. Im ersten Falle gründet sich die Schuld in einer Regellosigkeit des Verstandes, es mag eine Unvorsichtigkeit, Nachläßigkeit, Uebereilung, oder Sorglosigkeit seyn. Genug, man unterläßt die Aufmerksamkeit auf eine Handlung, und stellt sich die wahre Beschaffenheit derselben nicht gehörig vor. Im letzten Falle handelt man mit Wissen und Willen regellos, daher man dieses Bosheit (dolus malus), jenes aber eine Schuld in der strengern Bedeutung (culpa in specie) nennet. Culpa leuis wird die Unterlassung desjenigen genannt, was doch gewöhnlicher Maßen von demjenigen pflegt unternommen zu werden, dem es ein Ernst ist, eine Absicht auszuführen. Culpa leuissima aber, wenn einer nur den größten Fleiß zu Erreichung eines Zwecks vernachläßiget, und culpa lata, wenn einer nicht einmal den geringsten Fleiß zu Beförderung einer gesetzmäßigen Absicht anwendet. Siehe Daries Ius nat. §. 188. f. f.]

Schuldner,

Ist eine solche Person, welche von dem andern Geld geborget, oder Vorschub in seiner Bedürftigkeit erhalten.

Schulen,

Sind gewisse Gesellschaften, welche aus Lehrenden und Lernenden bestehen, daß die letztern zu allerhand nöthigen und nützlichen Geschäfften, wodurch die Ehre Gottes, das Wohlseyn einer Republik, und die eigne Glückseligkeit eines Menschen befördert wird, geschickt gemacht werden. Man kann sie erstlich in Ansehung der Wissenschaften, so darinnen erlernet werden, eintheilen in die Schule von der ersten Classe, worinnen die Gründe des Lesens, Schreibens und der Religion gelegt werden, die man auch Trivialschulen nennet, wie man denn beym Quinctiliano lib. 1. c. 4. lieset: ludi triuialis scientiae; in die Schule von der andern Classe, wohin die so genannten Lycea und Gymnasien gehören, da junge Leute zu den academischen Studien sollen zubereitet werden; und in die Schule von der dritten Classe, so die Academien, sind, auch hohe Schulen genennet werden. Hernach kann man sie in Ansehung der Unterweisung selbst in die öffentliche und Privatschulen theilen, wobey die obseruation. Hallens. tom. 1. obs. 2. pag. 26. zu lesen sind.

Wohl angelegte Schulen sind in der That Pflanzgärten des gemeinen Wesens; wer aber das Wohl einer Schule recht erkennen und beurtheilen will, der muß sein Absehen auf die Lehrenden, Lernenden und Wissenschaften, worinnen junge Leute unterrichtet werden, richten. Ein Lehrer muß überhaupt die nöthige Gelehrsamkeit und Informationsklugheit besitzen, und weil hier das Absehen vornämlich auf die Schulen von der andern Classe geht, so bestehet die Schulgelehrsamkeit nicht schlechterdings in einer Kenntniß der lateinischen und griechischen Sprache; sondern in einer Wissenschaft der allgemeinen Gelehrsamkeit, das ist, der sogenannten litterarum humaniorum und der Philosophie. Denn die Unterweisung in solchen Schulen soll eine Vorbereitung zu den academischen Studien seyn, welche Vorbereitung eben in der Kenntniß der allgemeinen Gelehrsamkeit bestehet, daß man darinnen wenigstens einen guten Grund leget, damit das rückständige auf Academien desto leichter nachzuholen, und eine Profession von der besondern Gelehrsamkeit, als der Theologie, Rechtsgelehrsamkeit und Medicin desto bequemer zu studieren ist. Mit dieser Schulgelehrsamkeit muß sich die Schulklugheit verknüpfen, wo jemand in der That den Ruhm eines geschickten und guten Schulmanns haben will, vermöge deren ein Schulmann geschickte Mittel nicht nur aussinnen, sondern auch anwenden muß, wodurch der Endzweck einer Schule bequem und glücklich erhalten wird. In Ansehung der Lernenden steht es wohl um eine Schule, wenn darinnen solche Leute auferzogen, und zu den academischen Studien zubereitet werden, welche ein gutes Naturell zum Studiren haben, das ist, die von Natur erstlich die dazu nöthigen Fähigkeiten des Verstandes; und hernach eine Lust zum studiren besitzen, indem von solchen Leuten viel Gutes zu hoffen, weil sie nicht nur etwas können, sondern auch wollen

wollen ausrichten. Was aber vor Wissenschaften in solchen Schulen zu treiben, ist leicht aus dem Endzwecke derselben, da junge Leute zu den academischen Studien sollen zubereitet werden, zu urtheilen. Es gehören die Wissenschaften der allgemeinen Gelehrsamkeit, welche aus den humanioribus und Philosophie bestehet, dahin, daß die Jugend in den Sprachwissenschaften, in den historischen Disciplinen, auch in der Philosophie unterwiesen wird, daraus nach Anleitung der Klugheit solche Stücke zu lesen, die nach Beschaffenheit der künftigen academischen Studien am nöthigsten sind. Daß man auf einigen so genannten academischen Gymnasien Professores in der Theologie, Rechtsgelehrsamkeit und Medicin gesetzt, scheint eine Sache von keinem sonderlichen Nutzen zu seyn, weil man in der allgemeinen Gelehrsamkeit genug zu thun findet, und zu den höhern Facultäten auf Academien noch Zeit ist, und wäre daher rathsamer, wenn man jungen Leuten, die auf Academien gehen wollen, eine Einleitung zu den academischen Wissenschaften gäbe. Die Leibesübungen sind nicht gänzlich beyseite zu setzen, welche an sich selbst denjenigen Nutzen bey sich führen, daß sie den Leib zu seinen Verrichtungen geschwinder und geschickter, und in Ansehung der Wohlanständigkeit andern angenehmer und beliebter machen.

Der Zustand der Schulen, sonderlich in Deutschland, ist oftmals sehr elend. Es arbeiten zuweilen Leute darinnen, die sich nicht zum Schulwesen schicken: man hält junge Leute ohne Unterschied aus Privatinteresse zum studiren: es werden viele unnütze Sachen gelehret, und die Methode riecht vielmals nach der Pedanterey, worinnen auch wohl so leicht keine Hoffnung besserer Zeiten vorhanden, wenn nicht hohe Obrigkeiten selbst anfangen, den Schaden Josephs zu Herzen zu nehmen, das Vorurtheil der menschlichen Autorität, und der große Respect für das Alterthum abgeleget wird, und in einem gewissen Seminario auf Academien rechtschaffene Leute dazu auferzogen werden. Doch muß man die Schulen selbst wegen der Fehler und Laster bey Lehrenden und Lernenden nicht verwerfen, noch das Kind mit dem Bade ausschütten, wie Valentin Weigel, Christian Hoburg und andere sollen gethan haben, deren harte und bittere Worte wider die Schulen hin und wieder angeführet und widerleget werden, s. Colbergs hermetisch-platonisches Christenthum part. 2. cap. 15. §. 7. p. 700. Den Gebrauch der Schulen in einer Republik verwirft Hobbesius in Leviathan. cap. 46. welchen Rechenberg in einer besondern Disputation pag. 437. vol. 2. dissert. widerleget. Thomasius hat in den obseruat. Halens. tom. 1. obseru. 10. 11. 12. 13. seine Gedanken von den öffentlichen Schulen gesagt, und dabey gezeigt, was vor Vortheile und Vorzüge die Privatschulen vor den öffentlichen hätten; wie denn nicht zu leugnen, daß man, weil die Einrichtung der letztern oft sehr schlecht, in den erstern mehr Nutzen bisweilen stiften kann. Daß bey einer Privatunterweisung junge Leute leicht in einen Hochmuth, Schamhaftigkeit, Zärtlichkeit verfallen könnten, wie einige dieses dawider eingewendet, ist zwar eine Sache, die sich zufälliger Weise zutragen mag, auch in öffentlichen Schulen ereignen kann; aber von der Privatunterrichtung an sich selbst nicht herkommt. Einige suchen den Vorzug der öffentlichen vor den Privatschulen unter andern auch in der Aemulation, dazu man in jenen bessere Gelegenheit hätte, und wodurch junge Leute zum Fleiß aufgemuntert würden; sie bedenken aber nicht, daß hinter der Aemulation meistens eine heimliche Anfeindung dessen, mit dem man ämulirt, folglich ein Neid stecke, s. Thomasii Ausübung der Sittenlehre p. 443. Inzwischen ist leicht zu erachten, daß vielen die Meynung des Thomasii nicht angestanden, die unter andern Lilienthal in consultation. de historia litteraria certae cuiusdam gentis scribenda pag. 49. sqq. widerleget hat.

Es sind verschiedene Schriften vorhanden, die von dem Schulwesen, dessen Verderbniß und Verbesserung handeln. Außer dem, was Camerarius, Chyträus, Neander geschrieben, kann man insonderheit Sturmens Tr. de litterar. ludis recte aperiendis, Caselium de ludo litterar. recte aperiendo, Scioppii consultation. de scholarum et studiorum ratione, Weigels Wurzelzug und Lasterrolle, darinnen er bemühet ist, die Lehrer dahin zu weisen, daß sie die Jugend anstatt der unnöthigen Sprachen von Jugend auf in Gottesfurcht, Sittenlehre und mathematischen Künsten unterweisen; Gesners institutiones rei scholasticae, Kriegks constitut. rei scholasticae Ilefeldensis, Syrbii disput. de re scholastica recte constituenda, Jen. 1711. Ludovici disp. de morbis scholarum Germaniae, Jen. 1712. nebst andern lesen.

Schulter,

Ist derjenige Theil des menschlichen Körpers, der von dem Nacken über den Rücken bis an den Arm reichet. Das Schulterblatt bedeckt die Ribben auf dem Rücken, und ist in demselbigen der Arm eingefügt.

Schutz

Schutzengel,

Die Lehre von den Schutzengeln, deren Schutz gewisse Sachen sollen anvertrauet seyn, ist nicht unbekannt, und geben uns nicht nur die Heyden, sondern auch die Juden, ja Christen, davon zu reden Gelegenheit. Bey den Heyden waren die Schutzgeister sehr gemein, daß nicht leicht etwas zu finden war, welches nicht in dem Schutze eines gewissen Geistes stunde. Man hatte Schutzgeister ganzer Länder und Völker, die angeli ἐθνάρχαι genennet wurden, s. Cyrillum aduers. Iulian. lib. 4. p. 115. auch besonderer Oerter und Städte, da eine jegliche mit ihrem Schutzgeiste versehen war. Daher hatten die alten Römer die Gewohnheit, daß sie bey Belagerungen und Einnehmungen der feindlichen Oerter durch ein gewisses Carmen den Schutzgeist heraus rufften, und ihm größere Ehre zu erweisen versprachen, welches sie thaten, weil es entweder unrecht sey, die Schutzgeister mit gefangen zu nehmen; oder dadurch die Belagerung leichter zu machen vermeynten, wie Macrobius saturnal. lib. 3. anmerket. Und eben deswegen pflegten die Alten die Namen der Schutzgeister ihrer Städte zu verbergen, und heimlich zu halten, damit sie von ihren Feinden nicht möchten heraus gelockt werden, welches die Römer vor andern im Gebrauche hatten, s. Ludovic. Vivem in August. de ciuit. dei lib. 1. cap. 3. und lib. 2. cap. 22. Lomeier de lustrationib. cap. 4. Berger in dissert. de euocatione deorum ex oppidis obsessis. Außer diesen hatte man noch die Schutzengel der Menschen, da man glaubte, es wäre einem jeden Menschen von Mutterleibe an durch seine ganze Lebenszeit ein solcher Geist zugeordnet, der ihn führen, leiten und beschützen müsse, von welchem Censorinus de die natali cap. 3. redet, wenn er sagt: genius est deus, cuius in tutela, vt quisque est, viuit, und bald darauf fortfährt: genius ita nobis assiduus obseruator appositus est, vt ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab vtero matris exceptos ad extremum vitae diem comitetur, so nennet auch Apulejus de dogmat. Platon. p. 42. die Genios custodes hominis. Diese Lehre war bey den Heyden sehr gemein, daß auch Chalcidius in Timaeum p. 225. sagt, es bestätigten solche alle Griechen, Lateiner und Barbaren. Daß dieselbe bey den Egyptiern angenommen gewesen, sehen wir aus dem Macrobio lib. 1. cap. 19. saturn. und noch weitläuftiger beym Jamblicho de myster. Aegyptior. Unter den Griechen war fast niemand, der nicht Schutzengel der Menschen geglaubt, und zwar vor allen andern dieser Lehre wegen die platonische Schule bekannt, nachdem solche Plato selbst in Phaedr. p. 447. Phaedon. pag. 616. de republic. lib. 10. p. 673. und an andern Orten behauptet, worinnen ihm nachgehends seine Schüler, Plotinus, Porphyrius, Jamblichus, Proclus nebst mehrern folgten, dergleichen nicht weniger von den Römern ihre hinterlassenen Schriften bezeugen. Doch wie dieser Punct, daß die Heyden Schutzengel statuiret, seine Richtigkeit hat; also kommt die Hauptsache darauf an: was es eigentlich für Geister gewesen, und worinnen ihre Schutzdienste bestanden? Aus der Geisterlehre der griechischen Philosophen, vornehmlich der Pythagoräer und Platonicorum erhellet, wie sie nach dem obersten und höchsten Gott dreyerley geistliche Substanzen, als die unsterblichen Götter, die Dämones und die menschlichen Seelen, so fern sie entweder mit dem Leibe noch verknüpft, oder von demselben schon abgesondert wären, gesetzet. Den Dämonibus, welche die mittlern Substanzen zwischen den unsterblichen Göttern und den menschlichen Seelen ausmachten, legte man einen aerischen Leib bey, und hielte dafür, daß sie wundersame Dinge ausrichten, künftige Begebenheiten vorher wissen, und den Menschen erscheinen könnten; ihre Verrichtungen aber kämen darauf an, daß sie die göttlichen Befehle den Menschen andeuten, und hingegen ihr Gebet und Opfer für die Götter bringen, auch die Menschen in ihren Schutz haben müßten, daß also nach diesen Grundlehren diese Dämones die Schutzengel waren. Zwar fanden sich verschiedene, welche das menschliche Gemüth für den Schutzgeist ausgaben, daß auch Seneca epist. 41. schreibt: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque obseruator et custos; und der poetische Ausspruch: est deus in nobis, sunt et commercia coeli, daher kam. Doch wie diese Vermischung hieraus entstunde, weil die menschliche Seele im griechischen zuweilen Dämon genennet wurde; also war es in der That nach der gemeinsten Hypothese, da man den Schutzgeist für eine von dem menschlichen Gemüthe unterschiedene Substanz hielte, ein irriger Begriff. Zuförderst mußte nach dem heydnischen Glauben der Schutzengel bey der Geburt eines Menschen mit seiner Hülfe und seinem Beystande erscheinen, da er vornämlich die Vereinigung der Seelen mit dem menschlichen Leibe zu besorgen hätte, dergleichen Schutzengel Pindarus Olymp. od. 13. δαίμονα γενέθλιον, und nem. od. 5. πότμον συγγενῆ nennet, wobey Jamblichus de myster. Aegyptior. sect. 2. cap. 1. zu lesen. Sobald der Mensch gebohren, bekäme er seinen besondern Schutzengel, der sowohl auf die Erhaltung seines Lebens zu

zu sehen, daß er ihn beschirme, und die bevorstehende Gefahr abwende; als auch sein Thun und Lassen zu dirigiren, damit er solches vernünftig anstelle, und in seinem Vorhaben glücklich seyn möge; ja, wenn es endlich zum Sterben komme, daß sich die Seele von ihrem Leibe trenne, so brächte solche dieser Geist an ihren gehörigen Ort. Man erwiese den Schutzgeistern große Verehrung, und suchte ein jeder seinem Genio einen gedoppelten Dienst zu erweisen; der eine war ein philosophischer, und bestund in einem ehrbaren und tugendhaften Wandel, wohin die Worte des Jamblichus in protrept. p. 29. gehen, da er sagt. man müsse diesen Geist verehren, τῇ φιλομαθείᾳ καὶ ταῖς περὶ τῆς ἀληθείας φρονήσεσι, und Apulejus verweiset uns desfalls auf das Exempel des Socratis, wenn er de deo Socratis p. 80. und 81. sagt: hic, quem dico, prorsus custos singularis praefectus, domesticus speculator &c. si rite animaduertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita vt a Socrate iustitia et innocentia cultus est: der andere bestand in gewissen äußerlichen Ceremonien, wenn sie ihrem Schutzgeiste zu Ehren besondere Solennitäten anstellten, ihm Wein, Weyrauch, Blumen brachten, tanzten, weiße Kleider anzogen, und was andere Gebräuche mehr waren, wie überhaupt von dieser Materie Gyraldus syntagm. 15. de diis, Wonna in dissertationibus de geniis, Lindenbrogius ad Censorinum de die natali, Huetius in quaestionibus Alnetan. lib. 2. cap. 4. §. 3. p. 105. Rabner in der andern Dissertation de daemonibus, nebst denen, welche Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 8. §. 20. und 27. angeführet, mit mehrern nachzulesen sind.

Unter den Juden war die Lehre von den besondern Schutzengeln der Menschen ebenfalls gelitten, da man dafür hielt, daß Gott einem jeden Frommen einen solchen Geist zugeordnet, der ihn nicht allein beschirmen, sondern auch unterrichten müsse, dergleichen der Engel Raziel des Adams, Jophiel des Sems, Zedekiel des Abrahams, Raphael des Isaacs, Peliel des Jacobs, Gabriel des Josephs, Metatron des Moses, Malushiel des Elia gewesen. s. Fabricium de codice pseudepigr. V. T. p. 4. davon auch die Ausleger des Matth. 18. v. 10. Actor. 12. v. 15. handeln.

Von den alten Christen waren auch viele dieser Meynung von den besondern Schutzengeln der Menschen zugethan, so gar daß sie einen gedoppelten Genium bey einem jeden Menschen, einen guten sowohl, als einen bösen statuirten, wie Cotelerius ad Hermae pastoris lib. 2. mandat. 6. cap. 2. und Huetius in Origenianis lib. 2. quaest. 5. anmerken. Was man desfalls in der catholischen Kirche antreffe, daß sie gewisse Engel und Heilige als Schutzpatronen über die Städte setzen und verehren, ist bekannt. von welchen Schutzgöttern Antonius Macedo 1687. ein besonderes Werk unter dem Titel de diis tutelaribus orbis christiani geschrieben, dessen Innhalt Fabricius in bibl. antiquar. cap. 8. §. 22. erzehlet. Von den Kirchenlehrern haben Justinus Martyr, Origenes, Basilius, M. Hieronymus, Eusebius, Chrysostomus, Isidorus nebst mehrern, besondere Schutzgeister der Menschen statuiret, und zu den neuern Zeiten ist die Sache von den Theologen unserer Kirche als ein theologisches Problem angesehen worden, da denn auch verschiedene es vor wahrscheinlich gehalten, daß Gott zum Schutze eines jeden Menschen einen besondern Engel bestellet habe, s. Richter in dissertationibus de conciliatione spirituum p. 83. Ob es Schutzengel der Menschen gäbe? solches kann keinesweges aus der Vernunft erkannt werden, wie denn auch die heydnische Lehre hierinnen ursprünglich von der Tradition herrühret, die sie nachgehends durch die Fabeln und allzustarke Phantasie verderbet haben, daß man sie billig als ungegründet, ja in Ansehung der Verehrung, welche sie den Geistern erwiesen, als gottlos verwirft. Aus der heiligen Schrift wissen wir so viel gewiß, daß Gott die heiligen Engel zum Schirme und Schutze der Menschen, sonderlich der Frommen, aussende, welches nicht nur durch klare Sprüche, sondern auch durch Exempel bestätiget wird; ob aber ein jeglicher Mensch einen besondern Schutzengel habe, der ihm von Gott zugeordnet sey, solches saget sie nicht. Denn daß es Matth. 18. v. 10. von den kleinen Kindern heißt, ihre Engel (ἄγγελοι αὐτῶν) sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel, solches zeiget nur an, daß auch die heiligen Engel die kleinen Kinder bewachten und beschützten; aus der Apost. Gesch. cap. 12. v. 15. aber erhellet nur so viel, daß man sich einbildete, es wäre Petri Engel für der Thür. Wenigstens lehren diejenigen, welche besondere Schutzengel behaupten, nichts wider die heilige Schrift und die Glaubensartikel der christlichen Religion, und wird dadurch weder der göttlichen Vorsehung überhaupt, noch der göttlichen Allmacht insonderheit Eintrag gethan. Denn können wir nach der heiligen Schrift behaupten, daß Gott die Menschen durch die heiligen Engel beschütze, ohne daß solches seiner Vorsehung nachtheilig sey, warum sollte man nicht eben so unanstößig lehren können, daß Gott den

den Menschen durch einen besondern Engel beschirmen lasse. Doch wir sehen die Sache als ein theologisches Problem an, dessen wir hier in Ansehung der heydnischen Philosophen gedacht haben; fügen aber noch zuletzt die nachdenklichen Worte des Cardani de rer. varietat. lib. 16. cap. 43. opp. p. 334. an: ego arte nullum daemonem; aut genium mihi adesse cognosco, qui si modo me inscio adsit, a deo mihi quum datus sit, deum solum reuerebor, illique soli gratias agam, si quid boni contigerit, tanquam omnium bonorum autori fontique vberrimo; daemon vero ipse bono animo feret, si ei, cui debeo, retribuam. Illud bene scio, mihi pro bono genio datam esse rationem, bonum animum, pecuniae bonorumque contemtum, quae omnia maximi facio, et daemonio Socratis meliora atque ampliora dona existimo. nam qui cupiditate gloriae diuitiarumque tenentur, hi sunt, qui daemonum conuersationem quaerunt, qui sanguinolenti nos in maxima crimina compellunt. vnde Paulus dixit Ephes. 5. auaritiam esse idolorum seruitutem. Es kann hier der Artikel Genius gelesen werden.

Schwefel,

Ist ein irdisches fettes Harz, welches leicht Feuer fasset, und einen starken Geruch von sich giebt. Es bestehet aus einer öhlichten Materie, welches daher erhellet, weil er sich leicht entzündet, und sich so in einer Flamme verzehret, daß nichts übrig bleibet. Indem er aber fest und nicht flüßig ist, so schreibet man die Ursache solcher Festigkeit einem sauren Salze zu, welches Wolff in den Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 372. weiter ausgeführet hat. Es ist der Schwefel entweder ein natürlicher, den man sulphur viuum, einen lebendigen Schwefel nennet; oder ein künstlicher oder gemachter, welcher insgemein in unsern Materialladen geführet wird, welcher gelb ist, und wird aus schwefeligen Steinen durch Gewalt des Feuers ausgeschmolzen, oder aus schwefeligen Wassern gekocht. Man hat dessen zweyerley Sorten; den gemeinen, der in langen Röhren gegossen, und eine helle gelbe Farbe hat, leicht und brüchig ist, auch glänzet, als wenn er crystallisiret wäre: den bleichgelben, welcher in runden Kuchen bestehet, und von einigen sulphur virgineum, der Jungferschwefel, genennet wird. [Der undurchsichtige gewachsene pomeranzenfarbige Schwefel wird Rauschgelb genennet, dessen sich die Maler bedienen, und welcher durch die Kunst gemacht werden kann, indem er entstehet, wenn sich der Arsenic mit dem gemeinen Schwefel genau vereiniget.] Man thut auch den rothen Schwefel hinzu; der aber von dem ersten nur darinn unterschieden, daß er in eisernen Retorten getrieben worden, und davon die Röthe angenommen. [Der durchsichtige gewachsene rothe Schwefel heißt Rubinschwefel. Den durch die Sublimation gereinigten und in die Höhe getriebenen Schwefel heißt man Schwefelblumen.] Man lese Valentini museum museorum part. 1. cap. 10. und die mémoires de Trevoux 1706. septembr. p. 1621. [Ingleichen verdient vorzüglich gelesen zu werden J. Fr. Henckels Pyritologia oder Kießhistorie. Leipzig 1725. 8. Der Physicus erklärt den Schwefel durch eine Erde, die mit Vitriolsäure und dem brennlichen Wesen verbunden ist. Man findet nämlich in dem Mineralreiche drey Arten der Säure. Die stärkste ist im Vitriol, im Schwefel, und Alaune, und wird allgemein mit dem Namen Vitriolsäure beleget. Die zwote Art des Sauren ist im Salpeter; die dritte, in dem gemeinen Kochsalze. Das Räuchern mit Schwefel ist nützlich gegen die Ratten, Wanzen, Maulwürfe, Dachse, Kornwürmer, und gegen ansteckende Seuchen. Siehe Hamb. Mag. 2. B. S. 38. f. Die schweflichten Ausdünstungen sind dem Menschen am schädlichsten. Ebend. S. 261. f.]

Schweiß,

Ist die Feuchtigkeit, so bisweilen aus einem lebendigen Körper durch die Schweißlöcher dringet. Es ist eine salzwässerige Materie, welche von dem Geblüte abgesondert wird, damit sie nicht zu alt werde, und das Geblüt dadurch zu viel Schärfe bekomme. Dieses geschiehet so wohl durch innerliche Ursachen, wenn das Geblüt in einer unordentlichen Wallung stehet; oder treibende Arzeneyen eingenommen worden; als auch durch äußerliche, wenn man schwere Arbeit übernimmt, sich heftig beweget, zufällige Hitze von der Luft, oder dem Feuer erduldet. Indem dieses so bewegte Wasser weitern Raum suchet, so dringt es auf die Schweißdrüsen, welche in unzehlbarer Menge, wie ein Netz an einander gestrickt, unter dem Häutchen liegen, und durch dasselbige mit ihren Röhrchen die stetige Ausdämpfung befördern, so häufig, daß es tropfenweis hervorkommt. Diese Materie hat viele Verwandtniß mit dem Urine, weil man weniger Urin lässet, wenn man stark schwitzet. Ist die Bewegung nicht stark, so duftet der Leib nur gelinde aus, welches man transpiriren nennet. [Man sagt, der Schweiß sey nichts anders als eine übertriebene Ausdünstung. Wenn mehr Feuchtigkeit durch die Schweißlöcher getrieben

trieben wird, als von der Luft in Dünste verwandelt werden kann, alsdenn sammlen sich die kleinen Tropfen auf der Haut; welche, weil die Schweißlöcher nahe bey einander sind, sich einander berühren, und in größere Tropfen zusammen fliessen, welche eben der Schweiß genennet werden. Ausdünstung und Schweiß sind also nur dem Grade nach verschieden. Siehe **Transspiration**. Daß der Schweiß sehr electrisch sey, wird im Hamb. Mag. 18. B. S. 129. gezeigt.]

Schweißlöcher,

Sind die Eröffnungen in der Haut, wodurch die Feuchtigkeit, welche transspirirt, oder der Schweiß heraus dämpft. Denn wenn der Schweiß, der die Haut befeuchtet, fleißig abgewischet wird, so siehet man alsbald kleine Tröpfchen aus der Haut wieder herauskommen, und das zeigt an, daß Eröffnungen in der Haut seyn müssen. Es sind solche Schweißlöcher sehr subtil. **Leeuwenhoek** in epist. part. 2. p. 101. hat wahrgenommen, daß in einem kleinen Raume, der kaum mit einem Sandkörnchen bedeckt werden mag, der Schweiß mehr, als aus funfzig Orten hervorgedrungen. Diese Subtilität hat Gott nach seiner Weisheit deswegen geordnet, damit dadurch die große Menge der Feuchtigkeit aus dem Leibe abgeführet werde, ohne daß man im geringsten etwas davon merke. [Siehe Abraham Kaau perspiratio dicta Hippocrati per vniuersum corpus anatomice illustrata. Leiden 1738. 8.]

Schwelgerey,

Ist dasjenige Laster eines wollüstigen Gemüths, da man im Essen und Trinken die gebührende Maße überschreitet, dergestalt, daß man dabey seine Gesundheit nicht nur hintan setzet; sondern auch vielmals wider die Regeln des Wohlstandes handelt.

Schwere,

Ist eine empfindliche Eigenschaft eines Körpers, welche in einer Bemühung, oder Kraft sich gegen den Mittelpunct der Erde zu bewegen, bestehet. Aus der Erfahrung, oder unmittelbaren sinnlichen Empfindungen wissen wir, daß eine Schwere der Körper vorhanden. Denn man kann sie fühlen, wenn man einen Körper auf die Hand; oder auf einen Finger leget; oder denselbigen mit der Hand, oder einem Finger aufhebet. Ja wenn wir zwey Körper in dieser Absicht auf die Probe gegen einander setzen, so fühlen wir den Unterschied, daß einer schwerer, als der andere ist. Solche Erkenntniß ist zwar undeutlich, daß wir das eigentliche Maaß der Schwere so nicht erkennen; die Kunst aber hat auch hierinnen Mittel geschafft, indem man die Wagen und andere Instrumente erfunden, dadurch man die Größe der Schwere genau erforschen und sehen kann, wie sich ein Körper gegen den andern verhält. Auf solche Weise haben wir die Schwere in ihrer Beschreibung mit Recht genennet eine empfindliche Eigenschaft; weil aber solche Eigenschaften wieder unterschiedlich sind, so ist aus dem, was wir angeführet haben, leicht zu schließen, daß sie zu solchen sinnlichen Eigenschaften gehöre, welche mit dem Gefühle empfunden werden. Solche Eigenschaft wird bey einem jeden Körper wahrgenommen, und wenn man sie gleich in leichte und schwere eintheilet, so ist doch die Leichtigkeit nicht absolute; sondern relative zu nehmen. Denn wir nennen einen Körper leicht in Ansehung eines andern, der schwerer ist, welcher leichter Körper dennoch an sich seine Schwere hat, welche man empfinden kann, wenn man [illegible] gegen einen noch leichtern hält, daß auf solche Art die Leichtigkeit nur einen geringern Grad der Schwere anzeiget. Von der Beschaffenheit der Schwere wissen wir aus der Erfahrung folgendes: 1) bewegen sich die Körper vermittelst ihrer Schwere gegen die Erde zu: 2) indem die schweren Körper herunter fallen, so nimmt in dem Fallen die Geschwindigkeit zu. Dieses siehet man daraus, daß ein hochfallender Körper stärker anschläget, als einer, dessen Fall so hoch nicht ist, wie man dieses leicht sehen kann, wenn man zwey bleyerne Kugeln auf den Tisch, und zwar die eine höher; als die andere fallen läßt. Nun aber ist bekannt, wenn ein Körper einmal stärker anschlagen soll, als das andere mal, daß er auch stärker muß beweget werden, woraus also klar, daß ein Körper, wenn er hoch herunter fällt, stärker bewegt werde, als wenn dessen Fall niedrig ist: 3) weiß man, daß oft zwey Körper in ungleicher Zeit herunter fallen, und einer eher, als der andere den Boden erreichet, welches mit vielen Versuchen kann dargethan werden, die man in **Wolffens** nützlichen Versuchen part. 2. cap. 1. §. 9. 144. antrifft. Er führt unter andern aus dem Ricciolo einige in folgenden Worten an: er hat zweyerley Arten Kugeln gemacht, zwölfe aus Thone, und noch andere zwölfe von zusammen gepresssetem Papiere mit Thone überzogen. Beyde waren von gleicher Größe: allein die von Thon noch einmal so schwer, als die papiernen. Nämlich jene waren zwanzig Unzen, diese nur zehn. Er hat jederzeit von beyder Art zwey zugleich von einem

einem Thurme, der 312 Schuhe hoch ist, herunter fallen lassen, von einer Höhe von 280 Schuhen. Der schwere ist allezeit ganz herunter gewesen, wenn der andere noch 15. Schuhe von der Erde weg war, und hat beynahe um eine halbe Secunde (welche genau abgemessen worden, eher den Boden erreichet. Er hat nach diesem noch andere Kugeln verfertiget, und gleichfalls befunden, daß die schwerere jederzeit eher zu Boden gekommen, als die leichtere. Als er eine wächserne von $6\frac{7}{8}$ eine hölzerne von $4\frac{6}{8}$ Unzen, beyde von gleicher Größe aus einer Höhe herunter fallen ließ; kam die wächserne zu Boden, da die hölzerne noch 15 Schuhe weg war. Die wächserne von $1\frac{1}{8}$ Unzen blieb 30 Schuhe zurücke, als eine eiserne von $11\frac{7}{8}$ Unzen den Boden erreichte. Eine von Kreide, die 9 Unzen wog, war völlig herunter gefallen, da eine hölzerne von $2\frac{1}{2}$ Unzen noch 20 Schuhe zurück war. Eine bleyerne von $2\frac{1}{2}$ Unzen schlug auf den Boden auf, als eine von Kreide von 2 Unzen noch 25, eine hölzerne von $2\frac{1}{2}$ noch vierzig Schuhe über dem Boden war. Eine von Kreide, die 20 Unzen wog, war ganz herunter gefallen, als eine wächserne von 15 Unzen noch 12 Schuhe zurücke war. Er hat auch Kugeln von Kreide gemacht, deren einige 4 Unzen, andere 8 gewogen, und jederzeit gefunden, daß die schwerere zu Boden gefallen, als die leichtere noch etwas über vier Schuhe davon weg war. 4) Daß in einem von Luft ausgeleerten Raum, ein Körper so geschwinde falle, als der andere, davon Wolff in dem angeführten Orte §. 11. die Proben angegeben hat. 5) daß ein Körper schwerer ist, als der andere, und die Bemühung den Mittelpunct des Erdbodens zu erreichen an sich nicht unterbrochen wird. [Die Philosophen disputiren noch, ob das Bemühen der Körper gegen den Mittelpunct der Erde eine innere Eigenschaft der Körper sey, weil vielleicht der Druck der Luft gegen den Mittelpunct der Erden, das Bemühen der Körper unterwärts zu fallen, hervorbringen könne. Denn daß die Luft wenigstens etwas bey dem Fallen bewirke, bestätige die Wahrnehmung, daß ein Ducaten und eine Pflaumenfeder unter der Glocke der Luftpumpe, wenn man die Luft ausgepumpt hat (obschon niemals alle Luft entfernet werden kann) egal fallen. Die Metaphysici erklären die wahre Schwere einer Sache durch den Innbegriff der einfachen substanziellen Theilchen, welche die Sache ausmachen. Solche einfache Theilchen nennt man bald metaphysische Elemente, bald Monaden u. s. w. Je mehrere solche einfache substanzielle Theilchen demnach in einem Körper stäcken, desto schwerer sey derselbe. Da aber kein Mensch diese einfachen Theilchen zählen kann, so müsse man durch Hülfe des Gewichts die Körper vergleichen u. s. w. Auch tadeln verschiedene den gewöhnlichen Begriff von der Schwere der Körper, wenn man sagt, sie bestehe in dem Bestreben nach dem Mittelpuncte der Erde, weil die Schwere ein Absolutum der Körper wäre, und folglich nicht relativ erkläret werden müsse. Wenn ich ein Pfund Gold dächte, und es wären sonst gar keine Dinge wirklich, so würde doch das Pfund Gold eine Schwere haben, wenn auch kein Erdboden vorhanden wäre. Inzwischen betrachtet der Physicus die Körper nur nach der gegenwärtigen Lage, wie sie in dieser Welt und auf dem Erdboden erscheinen, daher es doch einen wahren Satz giebt, daß alle Körper auf diesem Erdboden ein Bemühen gegen das Centrum desselben äußern, und kann der Physicus durch Hülfe dieses Satzes die Erscheinungen auf diesem Erdballe erklären.]

Nun muß man untersuchen, welches der Grund der Schwere sey, und wie sich die angeführten und andern Phänomena auflösen und erklären lassen. Die Meynungen der Naturlehrer lassen sich in zwey Classen eintheilen. Einige suchen den Grund in den Körpern selbst; andere aber außer denselbigen. Jene sind die Aristotelici und Scholastici, welche denen Körpern einen gewissen innerlichen Trieb, oder Begierde, vermöge deren sie sich gegen den Mittelpunct drückten, beylegten, welches aber nur leere Wörter sind. Denn sie müssen erst sagen, worinnen diese Begierde bestehe, und woher sie komme? Berufen sie sich gleich auf die Formen jeder Körper, und sagen, diese wären die bewegende Ursachen; so hat ja ein jeder Körper seine Form, und gleichwohl ist einer schwerer, als der andere, wobey sie zwar dahin kommen, daß sie zum theil vorgeben, es brächten die Formen gewisse Beschaffenheiten herfür, unter denen auch die Schwere sich befände. Die meisten der neuern Naturlehrer haben dafür gehalten, daß man den Grund der Schwere nicht in den Körpern selbst; sondern außer denselbigen zu suchen habe. Denn es sey nicht nur ein bekannter Satz, daß dasjenige, was bewegt werde, von einem andern müste bewegt werden, sondern man wisse auch aus der Erfahrung, daß sich die Materie des Monds, der Sonne, und der übrigen Planeten gegen den Mittelpunct des Monds, der Sonne und der übrigen Planeten bewege; und gleichfalls die Erfahrung

rung bezeuge, daß alle Planeten in krummen Linien um die Sonne bewegt werden. Dieses hat nun Anlaß gegeben, daß man die Schwere aus einer gewissen Materie, welche den Körper gegen den Mittelpunct bewege, hergeleitet. Diese Art der Bewegung hat zuerst gezeiget Kepler in epitom. astron. Copernic, lib. 1. p. 95. die auch Cartesius princip. philos. part. 4. §. 20. angenommen. Er meynet, die Ursache der Schwere wäre nichts anders, als die vis centrifuga, oder die von dem Mittelpuncte weichende Kraft der subtilen Materie des Erdwirbels. [Vergleiche den Artikel Centrifugalkraft.] Nachdem Gott den ganzen Klumpen, woraus die Welt worden, in gewisse Wirbel abgetheilet, und zwar so, daß die in einem jeden Wirbel befindliche Materie in ihrer Umdrehung einen Respect gegen den Mittelpunct desselbigen Wirbels habe; so wären die Theile, die sich in der ganzen elementarischen Sphäre befunden, und alle zugleich in die Runde bewegt worden, unterschiedlich, und einige fester, oder dichter, als die andern gewesen, da denn die dichtesten vor allen andern vom Centro weggewichen, und indem sie sich gegen den Umkreis des Wirbels gezogen, hätten die andern alle müssen zurück bleiben, ja sie wären von jenen zurück getrieben, oder gegen das Centrum gestoßen worden. Auf solche Weise hätten sich die Himmelskügelchen, als die kleinsten und dichtesten Körper gegen den Umkreis der elementarischen Schwere begeben; da die übrigen alle zurück geblieben, ja zurück getrieben worden, und noch immer unter beständiger Bewegung zurück gestoßen würden, und zwar je weiter, oder näher gegen den Mittelpunct; je lockerer, oder dichter die Körper wären. Die Worte des Cartesii, welche hierher gehören, lauten principiorum philosophiae part. 4. §. 23. also: notandum deinde, vim quam habent singulae partes materiae coelestis, ad recedendum a terra, suum effectum sortiri non posse, nisi, dum illae ascendunt, aliquas partes terrestres, in quarum locum succedunt, infra se deprimant et propellant. Cum enim omnia spatia, quae sunt circa terram, vel a particulis corporum terrestrium, vel a materia coelesti occupentur; atque omnes globuli huius materiae caelestis, aequalem habeant propensionem ad se ab ea remouendos, nullam singuli habent vim, ad alios sui similes loco pellendos; sed cum talis propensio non sit tanta in particulis corporum terrestrium, quoties aliquas ex ipsis supra se habent, omnino in eas vim istam suam debent exercere. Man hat dawider sonderlich eingewendet, daß nach diesen Principiis die schweren Körper nicht nur nach dem Mittelpuncte der Erden; sondern auch gegen alle Puncte der Erdenaxe fallen müßten. Dieser Schwierigkeit wegen, welche mit dieser Hypothese verknüpfet ist, haben Jacob Bernoulli und Joh. Christ. Sturm mit einander communiciret, da jener diesen in einem Schreiben solche aufzulösen, gebeten, welches er auch versuchet, und seine Antwort der Epistel an Heinrich Morum, die sich bey dem andern Theile des collegii experimentalis curiosi befindet, einverleibet, worauf Bernoullius in den actis eruditorum 1686. p. 91. neue Einwendungen gemacht, der auch sonst 1683. cogitationes de grauitate aetheris heraus gegeben. Hugenius hat 1690. zu Leiden traité de lumiere, oder den tr. de lumine ediret, dabey sich die Dissertation de caussa grauitatis befindet, in welcher er die cartesianische Hypothese besser einzurichten, und die Schwierigkeit zu heben bemühet gewesen. Er setzet p. 132. 133. einen Versuch, den er angestellet, daraus man erkenne, wie sich eine flüßige Materie in einer krummen Linie bewegen, und einen Körper in einer geraden Linie gegen einen Punct treiben könne. Er hat ein cylindrisch Glas, das im Diameter acht bis zehn Zoll hielt, und vier bis fünf Zoll hoch war, mit Wasser angefüllet, einige Stückchen von spanischem Wachse hinein geworfen, welche untergesunken, und das Glas oben mit einem Deckel verwahret, damit in der Bewegung kein Wasser heraus spritze, wie denn auch der Boden des Glases eben und glatt war, damit das Wachs in seiner Bewegung keine Hinderniß hätte. Wie er nun das Glas auf einer runden Scheibe befestigte, und solche mit einer Machine schnell herum drehete, so bewegte sich das Wachs bis an den Rand; als er aber das Glas eine Weile im Kreis beweget, und darauf die Bewegung desselbigen hemmte, so bewegte sich das Wasser noch im Kreise herum, und das Wachs wurde von allen Seiten gegen den Mittelpunct des Bodens gestoßen. Aus diesem sahe er, daß eine flüßige Materie, welche hier das Wasser war, die sich in einem Circel um ihren Mittelpunct beweget, andere Materie, die sich nicht so schnelle, wie sie, darum bewegen können, gegen denselben treibe, so hier an dem Wachs zu sehen war. Er setzet daher, daß in der Welt eine subtile Materie wäre, daß sie in die Poros aller Körper dringen könne, und sich auf das allergeschwindeste bewege, so daß die Bewegung nach allen Orten, nicht nach einer Gegend, sondern vielmehr bald hieher; bald dorthin geschehe, woraus er die Umstände, die bey der Schwere vorkommen, zu erklären suchet. Dahin gehet auch die Meynung des Herrn Wolfens in den Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 83. sqq. Nachdem er angemerkt, die Schwere habe keinen

Grund

Grund in dem schweren Körper selbst, und wäre also nichts nothwendiges, folglich aus einer Ursach, die außer demselbigen, müßte geleitet werden, so legt er zum Grund die schwermachende Materie, welche überall auf dem Erdboden zugegen, und ohne Unterlaß wirke, daher ein schwerer Körper, wenn er zu fallen anfange, seine Geschwindigkeit in einem fort ändere, und ohne Unterlaß sich immer geschwinder bewege, indem ihn die schwermachende Materie beständig fortstoße, und also in denselben ohne Unterlaß wirke. Und weil die Schwere bey allen Körpern, auch bey der Luft angetroffen werde, so müsse solche Materie durch den ganzen Raum ausgebreitet seyn, den die Erde mit der Luft erfülle. Solche Materie sey nicht die Luft selbst, maßen sie auch die Luft schwer mache, und da sie gleichwohl durch den Raum, den die Luft einnehme, ausgebreitet sey, so müsse sie eine Materie seyn, welche in die Zwischenräumchen der Luft hinein dringe, und also eine Materie, die flüßig und subtiler, als die Luft ist. Sie wirke nicht von außen; sondern durchdringe die subtilsten Zwischenräumchen der Körper, und sey in einer sehr geschwinden Bewegung, so daß sie sich in einer krummen Linie um den Mittelpunct der Erden bewege, davon die weitere Ausführung bey ihm nachzulesen ist. Dieses ist die gemeinste Hypothese der neuern Physicorum, außer daß noch verschiedene in England heut zu Tage vorgeben, die Schwere sey aller Materie eigenthümlich, und daher in einem jeden Körper, der in ihm enthaltenen Materie proportional. Gilbertus hat die Schwere von einer magnetischen Kraft der Erden herleiten wollen und gemeynet, die Körper wären deswegen schwer, weil sie fast auf eben die Art von der Erde, wie das Eisen von dem Magnet angezogen würden, welcher Meynung auch Gassendus ist, wiewohl die Gassendisten nicht der Erde unmittelbar, sondern den Atomis, die aus der Erden kämen, solche Anziehungskraft beylegen. In den exercitationibus subseciuis Francofurtensibus tom. I. sect. I. pag. 79. stehet eine exercitatio de mechanica grauitatis caussa nondum inuenta und allhier ist 1723. von dem D. Hamberger eine disputat. de experimento ab Hugenio pro caussa grauitatis explicanda, inuento gehalten worden. In den actis eruditorum stehen einige obseruationes, welche Dionysius Papinus und Leibnitz dieser Materie wegen gegen einander gemacht, als von jenem 1689. pag. 183. die obseruationes de grauitatis caussa et proprietatibus; von diesem 1690. pag. 228. de caussa grauitatis et defensio sententiae suae de veris naturae legibus contra Cartesianos; und von jenem wieder 1691. pag. 6. mechanicorum de viribus motricibus sententia. Es hat auch zu Paris 1690. Varignon nouvelles conjectures sur la pesanteur heraus gegeben, davon man in den actis eruditorum 1691. pag. 299. Nachricht findet. Außer den bekannten und ordentlichen physischen Büchern kann man noch lesen Roberti Boyle defensionem doctrinae de elatere et grauitate aëris; Burcherum de Volder de aëris grauitate, wovon wir auch schon oben gehandelt haben. Zur Erklärung der vorher angeführten Phänomenen dienen sonderlich Wolffs Versuche tom. 2. cap. I. Des Castels traité de physique sur la pesanteur universelle des corps ist zu Paris 1724. heraus gekommen, davon man einen Auszug in den actis eruditorum 1724. pag. 460. in dem journal des sçavans 1724. august. pag. 134. in memoires de Trevoux 1724. mart. p. 445. findet. Man hat ihm allerhand Einwürfe gemacht, darauf er auch geantwortet, wie aus den memoires de Trevoux 1724. septembr. pag. 1634. 1638. ingleichen 1725. febr. pag. 295. aus dem journal des sçavans 1726. iul. pag. 291. zu ersehen. In den gedachten memoires de Trevoux 1716. septembr. pag. 1585. wird auch recensiret lettre contenant une nouvelle hypothese sur la pesanteur et la legereté des corps, der zu Paris 1706. gedruckt worden; eben daselbst 1722. ianuar. pag. 109. Bouillet dissertation sur la cause de la pesanteur, dabey man auch noch 1723. sept. pag. 1581. aufschlagen kann. Man thue hinzu Sturm in philosoph. eclectic. part. 2. pag. 193. sqq. und von den Cartesianern Andalam in exercitation. acad. in philosophiam primam et naturalem pag. 430. sqq. [Ferner dissertatio de caussa grauitatis auct. Christ. Hugenio in seinen opp. rel. T. I. pag. 93. De caussa grauitatis physica generali disquitio experimentalis, quae praemium a regia scient. acad. promulgatum retulit, auct. Geo. Bernh. Bülfinger. Paris 1728. im Recueil des pieces de prix. T. II. Ebend. de directione corporum grauium in vortice sphaerico et figura nuclei dissertatio experimentalis, in den comment. petrop. T. I. pag. 245. Erklärung der ersten wirkenden Ursache in der Materie und der Ursache der Schwere (von Cadwallader Colden) aus dem englischen übersetzt und mit Anmerk. begleitet von Abr. Gotth. Kästner Hamb. 1748. 8. Musschenbrök introd. ad philosof. nat. T. I. p. 91. ff. Man redet auch von der specifischen Schwere der Körper, wovon man sich folgenden Begriff machen muß. Wenn zwey Körper zwar dem äußern Umfang nach gleichgroßen Raum einnehmen, dennoch aber der eine Körper schwereres Gewicht äußert, als der andere, so wird der erstere specifisch schwerer, der andere aber specifisch leichter genennet. Nehme ich ein Stück Gold und ein Stück Silber von

von gleichem Umfang, so wird doch das Gold das Stück Silber auf der Waagschaale weit überwiegen, daher ist das Gold specifisch schwerer als das Silber. Der Brandewein ist specifisch leichter als das süsse Wasser, das Salzwasser ist specifisch schwerer als das süsse Wasser, u. s. w. Denn auch diese flüßigen Körper haben in einerley Raume nicht einerley Gewichte. In dem hamb. Mag. lieset man Clairaut Einwendung gegen Newtons Gesetz von der allgemeinen Schwere nebst Walmesley Beantwortung, in 6 B. S. 220. ff. und daß Richer zuerst die Ungleichheit der Schwere unter den verschiedenen Parallelzirkeln entdeckt habe. S. 278. Was die Schwere überhaupt sey, untersuchet der 17 B. S. 117.]

[Sceptici,]

[Ist der Name der Anhänger einer vormals berufenen griechischen Secte der Weltweisen, welche sonst auch von ihrem Haupte, dem Pyrrhone von Elis, Pyrrhonii genennet worden. Nächstdem hiessen sie auch Aporetici, Ephectici und Zetetici, weil sie keinen Satz oder Wahrheit schlechterdings bejaheten oder verneinten, sondern davor hielten, man müßte an allem zweifeln, über alles seinen Beyfall einhalten, und die Lehren anderer Philosophen beständig untersuchen, ob man schon nicht ausfinden oder bestimmen könnte, wer von ihnen Recht hätte. So sehr als die Sceptici damit den ungemessenen Hochmuth einiger andern Weltweisen, die mit dem Namen der Dogmaticorum, in Gegeneinanderhaltung mit ihnen, beleget worden, und die ihren Kram allein vor die lautere Wahrheit ausgegeben, angetastet hatten, so vielen Schimpf, Spott und übele Nachreden mußten sie dagegen wiederum von ihnen ausstehen, da sie ihnen die ungereimteste Dinge, und die seltsamste Aufführung Schuld gaben; wodurch denn diese Secte in Abnahme gerathen, ja gar untergangen seyn würde, wo sie sich nicht an die mit ihnen viel übereinstimmende Academicos gehalten hätten, unter deren erträglichern Benennung sie sich noch lange Zeit fortgebracht haben. Von der sceptischen Philosophie überhaupt und ihrer Geschichte sind unter den Alten die Schriften des Sexti Empirici; unter den Neuern aber des französischen Abts Foucher histoire des academiciens, Huetii Tract. von der Schwachheit des menschlichen Verstandes; ingleichen Joh. Frid. Heunischii dissert. de Scepticis Leipzig 1681. 4. und Danielis Hartnaccii historiola Scepticismi veteris et recentis nachzulesen.

[Schwerpunct,]

[Wenn wir uns in dem innern eines Körpers einen Punkt gedenken, durch welchen derselbe durchaus in zween gleich wichtige Theile getheilet wird, wenn man ihn durchschneidet, so stellen wir uns den Schwerpunct (centrum grauitatis) vor.]

[Schwimmen,]

[Das Schwimmen wird denenjenigen Körpern beygelegt, welche auf ein flüßiges Wesen gesetzet, sich auf demselben erhalten, und nicht untersinken. Die Erklärung der Naturforscher von diesem Phänomen ist folgende. Wenn der einzutauchende Körper specifisch leichter ist, (siehe den vorhergehenden Artikel) als das Flüßige, so muß er schwimmen, denn gänzlich kann er sich nicht einsenken, weil er wegen seiner geringern specifischen Schwere nicht soviel Flüßiges von grösserer Schwere überwinden kann, als nöthig ist, um sich ganz einzusenken, vielweniger wird also ein solcher Körper zu Boden fallen. Er muß sich demnach nur zum Theil eintauchen, und zwar so tief, bis das von ihm aus der Stelle geschobene seiner ganzen Schwere gleich ist. Ein Theil von ihm muß über dem Wasser hervorragen, das ist, er muß schwimmen. Je leichter der feste Körper ist, und je specifisch schwerer das Flüßige ist, desto weniger tief wird sich der Körper einsenken. Je mehr hingegen seine eigene Schwere der specifischen Schwere des Flüßigen nahe kommt, desto tiefer muß er eintauchen. Der Grund von diesen Einsenken liegt in dem Drucke des Körpers, der sich gegen das Flüßige äußert, und der Grund, warum ein Körper schwimmt, ist darein zu setzen, daß seine Schwere nicht hinreichend ist, so viel von der flüssigen Materie aus der Stelle zu treiben, die mit ihm gleiche Ausdehnung besitzet. Sonach kann ein solcher Körper nicht eher ruhen, (sagt Succow in der Naturlehre §. 233.) das hieß, er muß sich so tief einsenken, bis er so viele flüßige Materie aus der Stelle getrieben, als seiner ganzen Schwere möglich gewesen. Er senkt sich also um die Hälfte, um den dritten, vierten Theil u. s. w. ein, wenn er halb, ein drittel, ein viertel so schwer ist, als die flüßige Materie. Demnach verhält sich die specifische Schwere der flüßigen Materie, zu der specifischen Schwere des schwimmenden Körpers, wie sich die ganze Ausdehnung von diesem verhält, zu dem Theile, mit welchem er sich eintauchet. Es lassen sich aus diesen Grundsätzen mancherley nutzbare Folgen herleiten. Z. E. Ein Schiff, welches schwimmen soll,

soll, muß so viel Wasser aus der Stelle treiben, als es mit seiner Ladung schwer ist. Ferner, da das Salzwasser specifisch schwerer ist, als das süsse, so muß das Schiff auf dem Meere, nicht so tief als auf dem süssen Wasser sich einsenken. Warum ein schwacher Wind ein ganzes Schiff mit sammt der Ladung auf dem Meere treiben, und wieder ein einziger Anker die Bewegung hemmen könne, ist nicht zu verwundern, weil die Schwere des Schiffes sammt der Ladung vom Wasser getragen wird, und also der Wind nicht diese Last zu überwältigen hat, sondern nur denjenigen Widerstand heben muß, welcher vom Wasser wegen des Zusammenhängens seiner Theile gesetzet wird, ja diese letztere Hinderniß wird zugleich dadurch vermindert, daß man dem Schiffe eine keilförmige Gestalt giebt. Und so kann ich auch sagen, daß der Anker nicht die ganze Schwere des Schiffes aufhält, sondern, daß er nur dem Winde oder Stoße desselben Hindernisse setzet, welcher das Schiff bewegte u. s. w. Aus allen bisher angeführten Sätzen ist so viel klar, daß ein Körper, in wiefern er schwimmt, im Ganzen leichter seyn müsse, als die Menge des Flüßigen, so mit ihm einerley Raum einnimmt. Aber dieses ist nicht nothwendig, daß die Theile eines schwimmenden Körpers allemal specifisch leichter seyn müßten, als die Theile des Flüßigen. Der Grund hiervon ist, weil ein Körper schwimmt, wenn er im Ganzen weniger mit seiner Schwere drückt, als das Wasser widerstehen kann. Nun läßt sich dieser Druck und die Schwere vermindern. Z. E. Wenn der Körper ausgehöhlet wird, daher kann ein Körper, dessen Theile wirklich specifisch schwerer sind, als das Wasser, dennoch auf doppelte Art zum Schwimmen gebracht werden. a) Wenn er mehr ausgedehnet wird, und seine Theile in größerm Raume sich ausbreiten b) wenn man ihn mit andern leichtern Dingen verbindet. Die Metalle, Porcellan u. s. w. können zum Schwimmen gebracht werden, wenn man sie gehörig ausdehnet. Denn alsdenn können sie nicht so sehr drücken, u. s. w. eine ausgehöhlte Bleykugel kann auch zum Schwimmen gebracht werden, und wenn sie nicht ausgehöhlet wird, aber mit leichtern Dingen z. E. einem Stab Holz verbunden wird, so schwimmt sie auch. Warum aber dieses letztere? weil, wenn sie ganz unter- oder zu Boden sinken sollte, so müßte sie so viele Schwere besitzen, als erforderlich ist, nicht nur das Wasser aus der Stelle zu bringen, welches mit ihr einen gleichen Raum einnimmt, sondern auch noch so viel, als der Raum beträgt, den der Stab einnimmt, und mit dem die Kugel zugleich sinken soll. Hat nun die Kugel nicht eine so große Schwere, als hierzu erforderlich ist, so muß sie schwimmen. Das Schwimmen der Fische beruhet auf dem Grund, worauf sich das Schwimmen der Körper überhaupt gründet. Diese Thiere sind von der Natur mit Blasen versehen, welche mit Luft erfüllet und mit einer musculösen Haut überzogen sind, vermittelst dieser können sie die Blase zusammen ziehen und erweitern. Wollen sie sich gegen den Grund bewegen, so ziehen sie die Blase zusammen. Sobald dieses geschiehet, so wird ihr Körper etwas kleiner, als vorhin, sie werden von schwererer Art und sinken in dem Wasser zu Boden. Unterlassen sie aber die Blase zusammen zu ziehen, so steigen sie in die Höhe, denn die Luft dehnt die Blase aus, und solchergestalt nimmt der Fisch mehr Raum ein und wird demnach specifisch leichter als das Wasser. Wenn man daher dem Fische die Blase mit einer Nadel durchsticht, so bleibt er beständig auf dem Grunde liegen, und kann sich nicht in die Höhe bewegen, und diejenigen Fische, Schollen und Muscheln, welche immer auf dem Grunde liegen bleiben, haben auch keine solche Blase, wodurch sie sich erheben könnten. Es ist also offenbar, daß die Blase das Werkzeug bey den Fischen sey, wodurch sie in Stand gesetzt werden, zu schwimmen. Doch kann die Blase nicht bewirken, daß der Fisch seitwärts sich bewege, vielmehr dienet hierzu der Schwanz, dessen sich derselbe statt eines Ruders bedienet. Wie verhält es sich aber mit dem Schwimmen anderer Thiere? warum kann ein Pferd, eine Gans, eine Ente über dem Wasser schwimmen? und scheinet es nicht, als ob solche Thiere in dieser Kunst den Menschen überträfen, da diese so leichte ersaufen? Die vielen Federn, mit welchen eine Gans und Ente oder andere schwimmende Vögel versehen sind, machen ihren Körpern schon leichter, als das Wasser. Die Pferde sind zwar schwerer als das Wasser, sie haben auch keine solche Mittel sich leichter zu machen, wie das Federvieh, allein ihr Mittelpunct der Schwere, welcher zwischen ihre vier Füsse fällt, macht, daß sie auf dieselben zu stehen kommen, und indem sie eben die Bewegung machen, welche sie auf dem Lande zu machen pflegen, so schwimmen sie über den Wasser. Vielleicht hätte die Natur die Menschen mit einer gleichen Fähigkeit begabt, wenn nicht die Erziehung und Kunst eine Aenderung verursacht hätte. Wären die Menschen von Jugend auf gewöhnet, auf allen vieren zu gehen, so möchte ein ähnlicher Erfolg, wie bey den Pferden entstehen. Setzt doch Linnäus die Menschen unter die vierfüßigen Thiere. Daß die aufrechte Stellung dem Menschen nicht von Natur zukomme, habe ich bey dem Artikel: Mensch gezeigt.

Es

Es würden demnach die Menschen sich selbst überlassen, wie die vierfüßigen Thiere gehen, und die Hände ausgebreitet haben, auch den Kopf in die Höhe halten, auf solche Art hätten sie aber eben die Lage, und Bewegung, welche zum Schwimmen erforderlich ist. Auch kann Herrn Bazins Untersuchung, warum der Mensch das Schwimmen mit Mühe lernen muß, welches das Vieh von Natur kann, in den hamb. Mag. 1 B. S. 330-345. gelesen werden. Von dem Schwimmgürtel handelt der 3 B. S. 670. ff. und von der eigenen Schwere des menschlichen Körpers in Absicht auf das Schwimmen, der 21 B. S. 334. f.]

[Schwül,]

[Die brennbaren oder schweflichten Dünste, welche durch Gährungen, durch Fäulniß, durch Calcination und durch Transspiration der thierischen Körper und Gewächse entstehen können, steigen in die Luft, und werden durch die beständige Bewegung derselben gerieben. Sind sie häufig vorhanden, so empfinden wir eine Wärme, und man sagt, es sey schwül.]

[Schwung und Schwungbewegung, siehe Pendel,

Sclaverey,

Dieses Wort wird in einer zweyfachen Absicht gebraucht; einmal in Ansehung eines andern, von dem man eine Sclave, und da wird es wieder genommen entweder in engern Verstand vor eine Art der Knechtschaft, wovon wir oben in dem Artikel von den Leibeignen gehandelt haben; oder in weitern Sinn, wenn sich ein Mensch in seinem Thun und Lassen lediglich nach des andern Willen entweder aus einem Interesse; oder aus Furcht vor der Strafe, richtet. Hernach braucht man dieses Wort auch in Ansehung sein selbst, wenn man sagt, man sey ein Sclave von sich selbst. Dieses ist derjenige Zustand eines Menschen, wenn er sich bloß von seinen unvernünftigen Neigungen und Affecten regieren lässet, welches man auch die Sclaverey des Willens nennet.

Scurrilität,

Heißt man denjenigen Fehler, wenn ein Mensch in solchen Dingen, die ein Vernünftiger im Ernst zu tractiren hat, mit lächerlichen Possen aufgezogen kommt, dahin z. E. sonderlich gehöret, wenn man mit geistlichen und andern ernsthaften Dingen ein Gespötte treibet, welches ein sehr großer und närrischer Fehler ist, der im gleichen Grad mit demjenigen stehet, wenn einer auf der Gasse gehet, und an statt daß er gehen solte, einher tanzet, auch sich wohl dazu pfeiffet. Und wenn man dergleichen lächerlicher Possen in allen Gesellschaften zu viel macht, mithin seinen Respect auf die Seite setzet, so heißt man dergleichen Leute Pickelheringe, oder wenn man es gelinder geben will, artige, poßirliche Köpfe, lustige Räthe.

Secretarii,

So fern sie bey der Lehre von Gesandten in dem so genannten Völkerrecht vorkommen, sind sie zweyerley 1) Legationssecretarii, welche nicht von dem Ambassadeur, oder Envoye; sondern von dem Souverainen, welcher die Gesandschaft schicket, bestellet und besoldet werden. Diese sind öffentliche Personen, und genießen meistens der Unverletzlichkeit und Freyheit, deren der Ambassadeur selbst genießet. 2) Des Ambassadeurs, oder Envoye Secretarii, welche einer, oder der andere annimmt und besoldet, dannenhero solche auch ganz alleine von ihnen dependiren, und unter seine Domestiquen gehören. Die Legationssecretarii empfangen ihr besonder Creditiv, und sodann werden sie nicht viel geringer, als die envoyés ordinaires gehalten, und vielmal dem Ambassadeur im Fall eines tödtlichen Hintritts substituiret, welches doch nur meistens geschieht, wenn man einen, selten aber, wenn man zwey Ambassadeurs sendet. Sie werden in ihrer Instruction zwar angewiesen, dem Ambassadeur an die Hand zu gehen, allein er darf ihnen außer dem, was zur Gesandschaft und zum Secretariat gehörig, nicht viel zumuthen, s. Stievens Europ. Hofcerem. part. 3. cap. 13. pag. 271.

Sectirische Philosophie,

Heißt diejenige Art zu philosophiren, da man sich bloß auf menschliche Autorität gründet, und eines andern seine philosophische Lehrsätze ohne Vernunft annimmt, welche man auch die philosophische Sklaverey nennen kann. Sie hat ihre Benennung von dem Worte secta, von dem aus der Philologie bekannt ist, daß es ein zweydeutiges Wort und so wohl in guten; als schlimmen Verstand genommen worden. Bey den Alten bedeutete eine Secte eine Anzahl gewisser Leute, die einerley Lehre annahmen, und derselben beypflichteten, sie mochte nun wahr, oder falsch seyn, dergleichen Secten unter den griechischen Philosophen mancherley Gattungen waren, die von verschiedenen Umständen ihre besondere Namen führeten, wie man aus der philosophischen Historie siehet. So nennten auch die alten Christen ihre Glaubens- und Lebensart eine sectam, s. Peu-

Prudentium peristeph. hymn. 10. v. 125. **Tertullianum** in apologetic. cap. 39. 40. 46. Die Kirchenscribenten haben dieses Wort nachgehends in bösem Verstand gebrauchet, und unter den sectariis solche Leute verstanden, welche in Glaubenssachen irrige Lehren gehabt, s. **Dougtäum** in analectis sacr. part. 2. pag. 93.

Die Sectirische Philosophie läuft wider die göttliche Absicht, da Gott einem jeden seine Vernunft zu seinem eigenen Gebrauch mitgetheilet, daß er vermittelst des Judicii, die Wahrheiten selbst erkennen soll, welcher von Gott intendirte Gebrauch des Judicii allhier liegen bleibet, wenn man eines Philosophen Lehrsätze ohne Unterschied annimmt, und dieselben glaubet, auch so gar die Irrthümer mit fortpflanzet. Zwar findet man bey einem Philosophen, dem man folget, auch Wahrheiten, jedoch werden solche nicht geprüfet, daß man davon überzeugt werde; sondern man glaubet sie; glauben aber hat in philosophischen Dingen nicht statt. Ein solcher Sectarius ist kein Philosophus, sondern nur ein Ausleger eines Philosophi, dessen Lehren er andern fürträget und erkläret. **Jacob Thomasius** hält in seinen programmatib. n. 41. pag. 469. diese Art zu philosophiren vor sehr ersprießlich, wenn er schreibet: retinenda sane forma regiminis monarchici, qua nulla potest esse pro statu corrupti hominum ingenii litterariae reipublicae salubrior; sein Sohn aber kehret es billig gerade um in philos. aulic. cap. 1. §. 91. 92. und glaubet, **die sectirische Philosophie habe zu allen Zeiten Streit und Unruhe in der Republik erwecket.** Inzwischen sind unter Sectariis immer einige glücklicher, als die andern, nachdem sie sich einen solchen Anführer erwehlet, dessen Philosophie vernünftiger, als eines andern, wie in diesem Stück die Aristotelici was zum voraus vor den Platonicis haben, nachdem Aristoteles ein weit besserer Philosophus, als Plato war. Man lese nach **Sturm** in exerc. de philosophia sectaria et eclectiua, welche sich gleich anfangs tom. I. philosoph. eclectic. befindet, nebst andern, deren wir oben in dem Artikel von der **Eclectischen Philosophie** erwehnet.

Seele,

Nach der gewöhnlichen Bedeutung dieses Worts ist die Seele diejenige geistliche Substanz, welche mit dem menschlichen Körper vereiniget, so daß durch diese Vereinigung der Seele und des Körpers das völlige Wesen des Menschen entstehet. Zuweilen wird das Wort Seele auch im weitern Verstand gebraucht, wenn unter andern die Scholastici eine dreyfache Seele, eine wachsthümliche, empfindliche und vernünftige statuirten, auch in dem Lateinischen der Weltgeist eine anima mundi genennet wird, in welchem Sinn aber das Wort so gewöhnlich nicht ist. Bey der scholastischen Lehre kann auch die Seele nichts anders als ein Principium bedeuten, von welchem eine gewisse Bewegung dependirt; weil sie nun sahen, daß dergleichen bey dem Wachsthum, bey der Empfindung und Vernunft anzutreffen, so lehrten sie von einer dreyfachen Seele. Handeln wir also von der menschlichen Seele, so können wir ihr Wesen nicht eher untersuchen, bis wir vorher erwiesen, daß sie wirklich existire. Wollen wir dieses darthun, so haben wir eigentlich diese Frage vor uns: **ob die Seele eine von dem Körper wesentlich unterschiedene Substanz sey?** Wir behaupten dieses billig und setzen den Grund dieser Wahrheit darinnen, daß der Mensch sich solcher Wirkungen, die in ihm geschehen, bewußt ist, welche von dem Körper, als einer Ursache, nicht herkommen können. Denn wenn dieses richtig ist, wie wir gleich darthun wollen, so muß eine besondere Substanz, als eine Ursach, vorhanden seyn, indem zweyerley wesentlich von einander unterschiedene Wirkungen auch zweyerley wesentlich von einander unterschiedene Ursachen voraus setzen. Solche Wirkungen, welche dem Leib nicht zukommen können, sind die Gedanken und Begierden, so daß der Mensch dabey seine Freyheit hat, welche von der Materie, oder vom Körper nicht herkommen können, weil es dessen Wesen zuwider ist. Wir können uns an der Materie keine andere Eigenschaften einbilden, als daß sie sich ausdehnen, zertheilen lasse und das Vermögen habe, eine Bewegung und allerhand Figuren anzunehmen, welches alles anzeiget, daß sie ein leidendes und kein wirkendes Wesen sey. Legt man ihr gleich mit einigen Neuern eine wirkende Kraft bey, so sieht man doch selbige nicht als was wesentliches; sondern als was zufälliges von derselbigen an. Nun halte man gegen diesen Zustand der Materie die Wirkungen, die man billig der Seele zuschreibet, so wird man davon in derselbigen keinen Grund finden. Eine solche Wirkung ist das **Denken**, daß wenn wir empfinden, uns Vorstellungen von den Dingen machen, die Ideen gegen einander halten, urtheilen, rasoniren, etwas merken, uns dessen wieder erinnern können, und zwar so, daß wir dabey eine Freyheit haben. Die Sachen, die wir erkennen und daran gedenken, sind unzählig, darunter selbst die abstracte Concepte und die Begriffe der geistlichen Substanzen mit vorkommen; die Arten der Gedanken sind auch mannichfaltig,

nicht nur in Ansehung der unterschiedenen Menschen; sondern auch in Ansehung sein selbst, daß man sich eine Sache bald auf diese; bald auf jene Art vorstellet; heute so; morgen wieder anders gesinnet ist. Gewiß, wenn auch tausend Menschen einerley Sachen zu betrachten vor sich nähmen, so würde bey einem jeden eine besondere Einrichtung der Gedanken geschehen. Wer wollte nun sagen, daß das Denken von der Materie; oder dem Körper könne verrichtet werden? und wenn ja dieses jemand behauptete, so müßte die Materie entweder keine Materie bleiben; oder man nehme etwas an, so contradictorisch wäre. So verhält sich die Sache auch mit den Begierden. Von den natürlichen wollen wir deswegen nichts gedenken, weil sie was nothwendiges sind, und bleiben daher nur bey den moralischen, oder willkührlichen, welche der Mensch nach seinem Gefallen in sich erwecken und wieder dämpfen kann; dadurch aber das vornehmste Stück seiner Freyheit sehen läßet. Der Unterschied solcher Begierden ist allzugroß, und da müßte man zeigen, in was vor Ordnung die Theilchen der Materie stehen müßten, wenn so vielerley Begierden bald auf diese; bald auf jene Art herfür kommen sollten. Kurz: wenn bey einer mechanischen Einrichtung und Ordnung alles nothwendig geschicht; der Mensch aber hat eine Freyheit, so muß ein Grund der Freyheit da seyn; dieser ist in der Materie nicht zu finden, folglich muß eine andere Substanz da seyn, welche vom Körper wesentlich unterschieden, die den Grund der Freyheit in sich hält, welches die Seele ist.

Doch so klar auch diese Wahrheit, so wird sie doch von den Materialisten geleugnet, welche alles aus der Beschaffenheit der Materie herleiten wollen. Wenn wir in dem folgenden Artikel von der Seelenbeschaffenheit des Aristotelis Meynung, was die Seele sey, werden erkläret haben, so wird sichs zeigen, ob er unter diejenigen gehöre, welche dieselbige nicht vor eine Substanz; sondern vor ein Accidens des Körpers ansehen. Cicero lib. I. cap. 10. quaestion. Tusculanar. meldet von dem Dicarcho, daß er die Seele vor nichts angesehen, dessen Meynung er also vorgetragen: mit der Seele sey es überall nichts, und dieser ganze Name bedeute nichts. Es werden die Menschen und Thiere vergebens davon animantia genennet: weder in den Menschen, noch in der Thieren sey eine anima oder animus. Alle die Kraft, wodurch wir angetrieben werden, etwas zu thun, oder zu empfinden, sey allen lebendigen Körpern auf gleiche Maße mitgetheilet, könne auch nicht vom Leibe getrennet werden, indem sie nichts, ja nichts anders wäre, als ein Körper, und zwar ein so eingerichteter und beschaffener Körper, daß er vermöge der ordentlichen Beschaffenheit der Natur lebhaft und empfindlich wäre, welche Meynung auch Bayle in dem dictionair. hist. unter dem Wort Dicearque mit Fleiß untersuchet. Unter den neuern Materialisten ist sonderlich Spinoza und Hobbesius bekannt. Denn da Spinoza nur eine einige Substanz zugiebet, so kann er die Seele vor keine von dem Körper wesentlich unterschiedene Substanz halten, indem wenn er dieses thäte, und sie vor einen Geist hielte, er nothwendig zwey unterschiedene Substanzen zulassen müßte. Hobbesius leugnet in dem Leviathan cap. 4. alle Substanzen, die keinen Körper haben, ja cap. 34. will er behaupten, daß das Wort Substanz und Körper einerley bedeute, woraus man leicht schließen kann, was er vor einen Unterschied unter der Seele und dem menschlichen Körper gemacht habe. Eben dahin läuft die Meynung des William Cowardi, eines Medici zu Londen hinaus. Er gab cogitationes posteriores de anima heraus, welche zu Londen 1704. wieder gedruckt worden, worinnen er sich zu erweisen bemühete, daß die Lehre von der Seele, die heut zu Tag von den Christen angenommen werde, als wäre sie eine immaterielle und mit dem Leibe vereinigte Substanz, von den heydnischen Erdichtungen herkäme, sich mit den Principiis der Philosophie, der Vernunft und der Religion gar nicht zusammen reime. Nach der Schrift sey die Seele nichts anders, als das Leben der Menschen, das ist eben dieselbige Kraft, wodurch der Mensch beweget wird, lebet, empfindet, Vernunftschlüsse machet, welche auch so lang im menschlichen Körper gefunden werde, als er lebe; gänzlich aber aufhöre, so bald er untergehe, und wenn bey der Auferstehung der Todten die Körper wieder leben würden, so werde sie auch wieder da seyn. Es fanden sich verschiedene, welche diese gottlose und gefährliche Meynung widerlegten, und wie man damals berichtet, wurden die Schriften des Cowards auf Königlichen Befehl verbrannt. Unter andern gab Johannes Broughton psychologiam: oder tractatum de natura animae rationalis zu Londen 1703. heraus und beschuldigte den Coward der Atheisterey, welches ihm Gelegenheit gab, daß er zu Londen 1704. edirte vindicationem rationis et religionis contra imposturas philosophiae und darinnen seine metaphysische Principia, welche er hier zum Grund legte, weiter erklärte. Denn er behauptet 1) daß die Existenz einer immateriellen Substanz eine philosophische

sche Betrügerey wäre, die sich auch ohnmöglich concipiren ließe: 2) daß eine jede Materie den Grund der Bewegung bey sich selbst habe, der ihr mit anerschaffen sey, und 3) daß die Materie und Bewegung der einzige Grund der Gedanken bey den Menschen und den Bestien sey. Das erste, daß ohnmöglich eine Substanz ohne Materie seyn könnte, will er daher beweisen, weil die Begriffe der Substanz und der Immaterialität contradictorisch wären, da einer den andern aufhebe. Denn man könnte sich keine Substanz ohne die Extension einbilden; wo aber ein Wesen ausgedehnet sey, da müsse es seine Theile haben, mithin wäre es theilbar, es könne etwas leiden, es sey der Zeit und dem Ort nach in einer Bewegung, es könne empfunden und gefühlet werden, welches sonst die Eigenschaften einer materiellen Substanz wären, und weil man sich keine ohne denselbigen einbilden könnte, so müsse folgen, daß eine jede Substanz materiell sey. Gott könnte man keine Substanz nennen. Denn eine Substanz habe ein eingeschränktes Wesen; Gott aber sey unendlich. Er sey eine ewige, allmächtige, allgegenwärtige Kraft; woraus aber noch nicht zu folgern, daß er auf diese Art ein Accidens sey. Denn die Eintheilung in die Substanz und in das Accidens gienge nur auf die Kreaturen, und wäre auch nicht einmal hinlänglich. Die erschaffene Geistern wären auch nur gewisse Kräfte, welche der Materie eingepflanzet, weswegen man sich keinen andern, als einen materiellen Geist einbilden könnte; daher auch die Schrift bezeuge, daß alle Engel körperlich erschienen wären, und sich durch körperliche Eigenschaften zu erkennen gegeben. Man könnte wohl sagen, daß die Engel geistlich wären, indem die Spiritualität auch dem Körper, oder der Materie zukomme; aber nicht die Immaterialität. Wenn gesagt werde, daß der Teufel die Menschen besässe, so wäre dieses nicht leiblich zu verstehen; sondern es geschähe dieses nur durch eine geistliche Kraft. Kommt er insonderheit auf die menschliche Seele, so sagt er, daß die Gedanken von der Materie herkämen, weil man an denselbigen alle wesentliche Eigenschaften der Materie antrafe; es wäre aber ein Gedanke nichts anders, als ein beständiges Herumlaufen der Ideen in dem Gehirn. Die Art, wie eine Materie gedenken könnte, wüßte man zwar nicht, es könne aber doch dieses durch die Allmacht Gottes bewerkstelliget werden. Anno 1706. gab er zu Londen auch in Englischer Sprache heraus: scrutinium exactum, seu inquisitio seria in modernas animae notiones quatenus consideratur: 1. instar halitus vitalis seu potentiae (non immaterialis substantiae) corpori vnitae iuxta scripturae sacrae tenorem: 2) instar principii naturaliter mortalis; sed per vnionem cum spiritu baptismali immortalitate donati iuxta Platonismum nuper in ecclesia christiana resuscitatum. Dieses Werkgen bestehet aus drey Briefen. In dem ersten will er seine vorher angeführte Lehre von dem Geist und von der menschlichen Seele wider die Einwürfe seiner Gegner vertheidigen. In dem andern verlangt er von dem **Dodwell** und **Clarck**, sie sollten sich erst erklären, was sie sich vor einen Begriff von der menschlichen Seele machten, ehe sie disputiren wollten, ob selbige sterblich, oder unsterblich sey; und in dem dritten will er mit **Toland** den Ursprung der gewöhnlichen Lehre von der Seele von den Aegyptiern herführen. Es sind noch mehr Schriften wider **Coward** heraus gekommen, als la doctrine de l' ecriture sainte sur la nature de l' ame, sur son origine et sur son état apres la mort von **Menard** zu Londen 1703. und andere, die **Fabricius** in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae p. 439. angeführet. Von der Controvers selbst kann man lesen die acta eruditorum 1707. pag. 352. und **unschuldige Nachrichten** 1703. p. 653. 1704. pag. 352. 1707. pag. 745. wie denn auch **Pfaff** in introduct. in histor. theologiae litterar. part. 2. pag. 269. die in dieser Cowardischen und Dodwellischen Streitigkeit gewechselte Schriften erzählet; was aber den **Dodwell** betrifft, von dem wollen wir in dem Artikel von der Seelen Unsterblichkeit reden. Wir haben vorhin des **Tolands** gedacht, welcher auch in diese Klasse gehöret. Denn wie er ein eifriger Nachfolger des **Spinozä** gewesen; also hat er sich auch von der menschlichen Seele keinen andern Begriff gemacht, als sein Lehrmeister gehabt, wie sie nämlich keine vom Körper wesentlich unterschiedene Substanz sey. Im Jahr 1704. gab er die epistolas ad Serenam in Englischer Sprache heraus, in deren andern er eine Historie der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unter den Heyden geben will, und darinnen ausdrücklich schreibet, daß die Meynung von der unsterblichen Natur der menschlichen Seele erstlich von den Aegyptiern auf die Perser; hernach auf die Griechen, und von den Griechen auf die Römer und andere Europäische Völker abgestammet und fortgepflanzet sey. Die Aegyptier aber selbst hätten sie zuerst aus der großen und abergläubischen Verehrung der Verstorbenen geschöpfet. Man lese zugleich nach **Fayum** in defension. relig. part. 1. cap. 24. p. 133. und **Mosheim** in vita Tolandi p. 140. so sich bey dessen vindiciis antiquae christianorum disciplinae befindet. Es kam auch

1713.

1713. zum Vorschein: zweyer Freunde vertrauter Briefwechsel vom Wesen der Seele. Es bestehet diese kleine Schrift aus drey Briefen, davon der erste die Meynung behauptet, daß die Seele des Menschen nichts anders sey: als eine mechanische Beschaffenheit des Körpers, folglich keine Substanz, sondern nur ein Accidens; welches in dem andern, als einer Antwort auf den ersten, widerleget wird; in dem dritten aber sucht man diese Meynung wider solche Einwürfe zu vertheidigen. Es stellt sich der Autor den Menschen ohne Seele für, und was man sonst Seele nennet, hält er nur vor gewisse Kräfte, die aus einer mechanischen Wirkung ihren Anfang nehmen, daraus er das ganze Werk des Verstehens und Wollens erklären will. Denn pag. 26. nach der neuesten Auflage sagt er: der processus intelligendi geschiehet folgender maßen: wenn das organum sensus, sonderlich visus und auditus auf das Objectum gerichtet wird, so geschehen unterschiedene Bewegungen in den fibris cerebri, die wie bekannt, sich allzumal an einem organo sensorio terminiren. Solche Bewegung in cerebro, da die radii ab obiectis protensi auf unterschiedene Art auf das album in der camera obscura auffallen und eine gewisse Idee formiren, ist einerley, welche Idee doch nicht realiter auf dem albo ist, sondern pro varia dimotione fibrillarum tunicae retinae in oculo entstehet. Wie nun hier diese auf unterschiedene Art beweget werden, so wird dieser motus im Gehirn continuiret, also daß darinnen eben dergleichen Idee, oder motus, wenn schon das Objectum weg ist, formiret wird. Die Combination aber dieser Ideen, oder conceptuum geschiehet vermittelst eben dieser fibrillarum cerebri auf die Art, als wir sehen, daß sich die Zunge beweget, wenn sie die Worte formiren will, daher auch die cogitationes λόγος internus genennet werden. Von dem Willen fährt er pag. 28. fort: der Wille ist nichts anders, als eine stärkere Nachhängung eines Concepts, und die daraus folgende leichtere Bewegung gewisser Muskuln oder Glieder, die entweder die aptitudo seu promtitudo naturalis, oder ein vorgeschriebenes Gesetz verursachet, welche stets in Gedanken schwebet. Es heißt weiter p. 31. daß nun alles auf diese fibras cerebri ankommt, siehet man ex statu opposito in den deliriis. So lange in hitzigen Fiebern das Geblüt tumultuiret, und die fibrae ungleich und confus bewegt werden, so lange ist phrenitis, das Rasen da; geschiehet aber diese confuse Bewegung ohne Fieber, so wird mania daraus, die aber desto länger währet. Ist hingegen das Geblüt schwer, und also von langsamer Bewegung, und können deswegen die fibrae cerebri von dem einmal gefaßten tremore nicht gebraucht werden, so entstehen allerhand närrische Einbildungen und Arten der Melancholie. Ja daß auch vermittelst des Geblüts gewisse Ideen dem Gehirn können beygebracht werden, die hernach so fix darinnen sitzen bleiben, daß sie kaum heraus zu bringen sind, siehet man an der sogenannten rabie canina, die von tollen Hundsbiß entstehet, ingleichen der, die von den Stichen der Taranteln; oder anderer sonderlich erzürnten Thiere herrühret. Nach diesem sucht der Autor die Schriftstellen, die von der Seele, als einer besondern Substanz handeln, auf seine Meynung zu applicieren, oder vielmehr zu verdrehen. Denn wenn Matth. cap. 10. v. 28. stehet: fürchtet euch nicht für denen, die den Leib tödten ꝛc. so soll pag. 36. die Seele von dem Zukünftigen, der Leib von dem gegenwärtigen Leben zu verstehen seyn, als wäre der Verstand dieser: fürchtet euch nicht für denen, die den Leib tödten und darnach nichts mehr thun können. Fürchtet euch vielmehr vor dem, der nachdem er getödtet hat, auch Macht hat zu werfen in die Hölle. Auf eben diesem Blatt sollen die Worte im Buch der Weisheit cap. 3. v. 1. der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand, weiter nichts bedeuten, als daß die verstorbenen Gerechten bey Gott in solchem gnädigen Andenken wären, daß sie nun außer aller Gefahr seiner Ungnade und Zorns wären, indem sie nicht mehr einige Quaal berühren kann, pag. 37. wird der Spruch Matth. cap. 22. v. 32. da sich Gott einen Gott der Lebendigen nennet, so erkläret, daß die Lebendigen überhaupt die Frommen bedeuten, gleichwie sonst die Gottlosen die Todten genennet würden. Sagt bey dem Luc. cap. 23. v. 43. Christus zu dem Schächer: heute wirst du mit mir im Paradies seyn, so soll p. 38. das Wort heute nicht den gegenwärtigen Tag; sondern nur eine instehende Zeit anzeigen, welches Versprechen erfüllet worden, als die Heiligen nach Christi Auferstehung, auferstanden. Nach diesem setzt der Autor hinzu: es erhellet aber hieraus, daß ohngeachtet ich die Selbstständigkeit der Seele absprechе, selbige deswegen kein inane vocabulum, wie Dicaearchus und andere gewollt, bleibe, denn niemand leugnen wird, daß die accidentia und qualitates nicht etwas seyn sollten, ob sie es gleich nur so lange sind, als das Wesen der Sachen, quibus inhaerent, währet, und nach deren Zer-

Zerstöhrung wieder vergehen. Doch, daß der Mensch, was die Zerstöhrung seines Wesens betrifft, vor andern was besonders habe, sind wir aus der heil. Schrift versichert. Denn diese giebt uns die Verheißung, daß wir auch nach dem Tode leben sollen, und zwar dem Leibe nach, nach der allgemeinen Auferstehung; vor derselben aber im Geist bey Gott, das ist im Andenken Gottes, wie die folgenden Worte lauten. In dem dritten Brief p. 83. erklärt er sich noch deutlicher, was er durch die Seele verstehet, wenn er saget: ich halte die Seele vor nichts anders, als vor die potentias, die Gott dem Leibe imprimiret hat, oder vor den Trieb, dergleichen operationes zu verrichten, die ihn von den andern Geschöpfen distinguiren. Wie nun der Mensch nach diesen potentiis Gott gleich kommt, aber nicht Gott selbst wird; also halte ich sie vor attributa diuina, dadurch die Gleichheit Gottes exprimiret wird: gleichwie ich mir von dem höchsten Gott ganz keinen Concept machen kann, als nach menschlichem, wiewohl im höhern und höchsten Grad ihm zugeeigneten Eigenschaften, dabey ich aber niemals die einander entgegen gesetzten Wesen, nämlich materiale und immateriale confundiren muß. Diese anstößige und gefährliche Lehre ist von verschiedenen widerleget worden, als von D. Buddeo in dem programmate de Arabicorum haeresi, so in dem syntagm. differtat. theolog. pag. 738. zu finden; August Friedr. Cämmerer in der Untersuchung von der Seele pag. 10. sqq. Gottfr. Polycarpo Müller in zwey Dissertationen de mente, substantia a corpore essentialiter distincta, zu Leipz. 1714. Joh. Hermann von Elswich in disp. de recentioribus de anima controuersiis p. 5. sqq. Joh. Henr. Bocrisio in apologetic. pro subsistentia, immaterialitate et immortalitate animae rationalis; woben man auch die unschuldige Nachrichten 1713. pag. 155. und die deutschen acta eruditorum tom. 1. p. 862. sqq. lesen kann. Im Jahr 1723. ist dieser Briefwechsel wieder gedruckt worden, wobey sich pag. 99. eine declaration des Autoris der ersten und letzten Epistel befindet. Er will darinnen versichern, daß diese Briefe wider sein Wissen und Willen zwar verstümmelt herausgekommen; habe auch kein ander Absehen gehabt, als diese Meynung von der Seelen, als wie ein dubium vorzustellen. Zuletzt pag. 104. thut er noch diese Erklärung: ich gestehe, daß die Seele allerdings was diverses vom Leibe und ein immaterielles und unkörperliches Wesen ist; allein wenn ich um ihren Sitz in dem Leibe; ihre Fortpflanzung und dergleichen gefragt werde, so wird man mir erlauben, daß ich nach dem logischen canone: talia sunt praedicata, qualia subiecta permittunt, antworte: ist die Seele ein Geist, so wäre besser, man bliebe mit dergleichen Fragen zu Haus, die uns den Concept von einem körperlichen Dinge beybringen. Was die Verfasser dieser Briefe betrifft, so hat der Herr Professor Stolle allhier in der ersten Edition der Historie der Gelahrheit part. 2. cap. 3. §. 42. erzählet, wie er die Nachricht bekommen, daß die Autores dieser Briefe wären der zu Breslau als Professor verstorbene M. Hocheisen und D. Röschel zu Wittenberg, davon jener den ersten und den dritten; dieser aber den andern, als eine Widerlegung des ersten aufgesetzet; in der neuern Auflage aber pag. 504. führt er noch an, wie er aus den summarischen Nachrichten von auserlesenen in der Thomasischen Bibliothek vorhandenen Büchern tom. 2. pag. 276. ersehen, daß nicht Hocheisen, sondern Bucher, gewesener Leibmedicus bey den Fürsten von Fürstenberg der wahre Autor sey. Es ist 1692. zu Amsterdam eine Schrift unter dem Titel: concordia rationis et fidei, siue harmonia philosophiae moralis et religionis christianae herausgekommen, die man einem Churbrandenburgischen Geheimden Secretario, Namens Stoschio beyleget. Es bestehet dieselbige aus neun Kapiteln, und wenn der Autor auf die Seele kommt, so schreibt er p. 11. mens est melior pars hominis, constans cerebro et infinitis eius organis varie modificatis, affluxu et circulatione materiae subtilis. Man hat einen Anhang beygefüget, der handelt auch von der Seele nach dem Begriff, den wir jetzo angeführet. Es heißt, sie wäre vor sich nicht unsterblich; sondern sterbe und werde von Gott nebst dem Leibe erwecket; der Gottlosen Seelen aber würden von Gott zernichtet. Der Menschen Seelen wären nur gradu von den Seelen der Bestien, wie eine subtilere Maschine von einer gröbern unterschieden.

Alle diese jetzt angeführte Meynungen kommen darinnen überein, daß die Seele keine Substanz; sondern ein Accidens der Materie, oder des Körpers sey. Nachdem wir schon vorher die Selbstständigkeit der Seelen, wie sie von dem Körper wesentlich unterschieden sey, erwiesen, so haben wir nicht nöthig auf alle Sätze der Gegner zu antworten, und wollen nur einige Generalanmerkungen machen. Die Meynung, daß die Seele nur ein Accidens sey, ist 1) höchstgefährlich. Denn geschieht alles, wie diese Leute vorgeben, durch eine mechanische Disposition des Leibes, so hat der Mensch keine Freyheit, und geschieht alles nothwendig. Fällt die

die Freyheit weg, so kann kein Gesetz, keine Moralität, keine Strafe, keine Religion statt finden, und der Mensch ist bloß eine Maschine, nach deren Einrichtung alle Wirkungen nothwendig erfolgen müssen. 2) höchst unvernünftig, welches aus unterschiedenen Umständen überhaupt darzuthun. Man könnte schon daher sehen, daß diese Meynung wider alle Vernunft, weil daraus so gefährliche Folgerungen fließen; wir wollen aber dieses als eine besondere Eigenschaft ansehen, und zum Beweis daß sie unvernünftig sey, nur dieses anmerken. Sie stoßen sich ihrem Vorgeben nach an die gewöhnliche Lehre von der Seele, daß sie eine vom Körper wesentlich unterschiedene Substanz sey, deswegen, weil sie nicht zu begreifen; indem sie aber die Seele als ein Accidens ansehen, und ihre Wirkungen aus einer mechanischen Structur des Körpers herführen wollen, so ist ihre Hypothese noch weit unbegreiflicher, ja offenbar falsch, weil sie contradictorisch ist. Denn eine mechanische Einrichtung und Wirkung ist allezeit mit einer Nothwendigkeit verknüpfet; bey den Wirkungen der Seele aber treffen wir eine Freyheit an, daß wir nach Belieben Gedanken und Begierden erregen können, welchen Punkt sie nimmermehr nach ihrer Hypothese auflösen können. Man wird auch bey diesen Leuten wahrnehmen, daß sie solche Principia als ausgemacht voraus setzen, davon doch noch der Streit ist, welches auch was unvernünftiges ist. Denn unter andern sagt **Cowardus**, man könne sich keine andere Substanz, als eine materielle einbilden, woraus er schliesset, daß unsere Seele nicht immateriell sey, und nur als eine Kraft des Körpers müsse angesehen werden, welches eine offenbare Falschheit im schließen anzeiget. Denn wir dürfen hier von unserer Einbildung auf die Beschaffenheit der Sachen nicht schließen; sondern unser Begriff muß sich vielmehr nach der Sache richten. Befinden wir nun aus den Wirkungen, die ein materielles Wesen nicht hervorbringen kann, daß besondere Substanzen, die man Geister nennet, vorhanden seyn müssen, so bekommen wir die Idee einer geistlichen Substanz. Bey derselbigen müssen wir die Vorstellung ihrer Existenz und ihres Wesens nicht mit einander vermischen. Denn es folgt nicht, wenn ich mir nicht deutlich vorstellen, noch begreifen kann, was eine geistliche Substanz sey, folglich habe ich gar keinen Begriff von einem Geist. Endlich ist auch dieses unvernünftig und ärgerlich, daß wenn man mit seiner ungereimten Meynung fertig, man hernach über die Schrift kommt, und selbige darnach zu verdrehen sich untersteht. Weil die Erkenntniß der Vernunft hierinnen so schwach ist, so muß man die Schrift zu Hülfe nehmen, und sich nach deren Anleitung zugleich die Vorstellung von einem Geist und von der menschlichen Seele machen. [Die verschiedenen Gründe vor die Immaterialität benebst der Beurtheilung der wichtigsten Beweise davon, habe ich in meiner Geschichte von den Seelen weitläuftig vorgetragen.]

Was wir bisher gesagt, betrifft die Existenz der Seele. Nun sollten wir auch deren Wesen und die übrigen Umstände erklären; weil aber die Materie zu weitläuftig, so wollen wir sie in gewisse Artikel theilen, und ins besondere handeln von der Seele **Beschaffenheit; Vereinigung mit dem Körper; Unsterblichkeit, Ursprung** und **Zustand nach dem Tode.**

Seelenbeschaffenheit,

Wir haben in dem vorhergehenden Artikel die Seele genennt diejenige geistliche Substanz, welche mit dem menschlichen Körper vereiniget, so daß durch die Vereinigung der Seele und des Körpers das völlige Wesen des Menschen entstehet. Es ist auch daselbst erwiesen worden, daß wir wirklich eine Seele haben; wenn nun aber gefragt wird: **worinnen ihr Wesen eigentlich bestehe?** so ist hierinnen unsere Erkenntniß sehr schwach. Wir nennen sie eine geistliche Substanz, und das ist ihr gemeines Wesen, welches sie mit den andern Geistern gemein hat, und weil sie eine Art solcher Geister, so kömmt ihr alles dasjenige zu, was einem solchen Geist zukommt. Durch einen solchen Geist verstehet man überhaupt eine Substanz, die von Materie nichts an sich hat, und mit Verstand und Willen begabet ist, mithin muß man auch von der menschlichen Seele sagen, sie sey ein immaterielles Wesen, ein Wesen, das nichts von der Materie an sich hat. Aber eben dieses ist der vornehmste Punkt, wodurch die Erkenntniß der Seele so schwach wird, daß auch die Seele von sich selbst keine deutliche und hinlängliche Erkenntniß hat, ob sie schon so viel andere Sachen deutlich und hinlänglich erkennet, davon man lesen kann **Adami Bernds** dissertationem physicam de ignorantia mentis humanae circa se ipsam Leipzig 1705. Denn der Begriff von einem immateriellen Wesen ist nur verneinend, da wir zwar wissen, was die Seele nicht an sich habe; wenn es aber darauf ankommt, was sie wirklich an sich habe, und was dasjenige sey, so wirklich ihr Wesen ausmachet, so können wir uns davon gar keine Vorstellung machen. Wenn die Seele nichts von der Materie an sich hat, so dürfen wir uns bey derselbigen keine Theile, keine Gestalt, keine Ausdehnung

einbilden, und das macht, daß wir uns davon keine Vorstellung machen können. Auf solche Weise gehört dieses mit unter die philosophischen Geheimnisse, da wir zwar die Existenz; aber nicht die Beschaffenheit eines Dings wissen. Es ist genug, daß wir erkennen, wie unserer Seele die Immaterialität zukommt, wenn wir gleich von der Beschaffenheit der Immaterialität keinen Begriff haben. Wir sagen weiter in unserer Beschreibung: sie sey **mit dem menschlichen Körper vereiniget, durch welche Vereinigung die völlige Natur des Menschen entstehe,** welches das Wesen, so ihr eigen ist, und dadurch sie sich von den andern Geistern unterscheidet. Denn so wird das Wort **Seele** ordentlich genommen, daß es allezeit eine Beziehung auf den menschlichen Körper hat; betrachtet man sie aber an sich selbst außer der Gemeinschaft mit dem Leibe, so nennt man sie auch einen Geist. Diese Vereinigung mit dem Korper macht zwar in ihrem geistlichen Wesen keine Veränderung; sie giebt aber Anlaß, daß sich ihre Wirkungen anders äußern, als bey den Geistern geschicht, die mit keinem Leibe vereiniget sind. Denn unsere Seele hat alle ihre Ideen, welche das Objectum ihrer Gedanken sind, von der äußerlichen Empfindung, wenn gleich nicht unmittelbar; doch mittelbar, dergleichen Ursprung der Gedanken den andern Geistern, die mit keinem Leibe umgeben sind, nicht beyzulegen, welches sich auch so auf Seiten des Willens verhält, was die sinnlichen Begierden, Affecten, habituellen Neigungen, darzu die Beschaffenheit des Körpers Anlaß giebet, betrifft. Hier dürfte jemanden bedenklich vorfallen, daß wir die Seele mit den andern Geistern verglichen, da doch noch nicht ausgemacht sey: ob andere Geister vorhanden? wenn man die Sache nach der Vernunft ansähe. Von Gott ist die Sache ausgemacht; nur fragt sichs aber: ob außer dem noch andere erschaffene Geister sind, welche zwischen Gott und der menschlichen Seelen gleichsam mitten inne stünden. Von der Existenz der bösen Geister, oder der Teufel haben wir nach der Vernunft eine wahrscheinliche Erkenntniß; von den guten hingegen wissen wir wohl nichts. Doch wenn auch dieses alles wegfiele, so hätten wir gleichwohl einen hinlänglichen Grund der oben angestellten Vergleichung, indem wir wenigstens einen Begriff eines Geistes auf Seiten Gottes vor uns haben; auch die heilige Schrift vor uns nehmen können, welches wohl angeht, wenn wir nur die Grenzen der beyden Lichter, der Natur und Gnade beobachten.

Ob gleich unsere Erkenntniß von dem Wesen der Seelen sehr schwach; so wissen wir doch verschiedenes mit mehrerer Deutlichkeit von derselbigen, welches nämlich ihre **Wirkungen, Kräfte,** und **Eigenschaften** sind, von denen wir durch einen doppelten Weg, als durch die eigene Empfindung und durch das Nachdenken eine Erkenntniß erlangen, ob sie wohl auch nicht in allen Stücken deutlich und hinlänglich ist, welches wir von einem jedem ins besondere sehen wollen. Es kommen also bey der Seelen vor 1) ihre **Wirkungen**, die wir ehe, als ihre Kräfte betrachten, wenn gleich die Kräfte der natürlichen Ordnung noch vor den Wirkungen hergehen. Denn wir folgen hier der Ordnung unserer Erkenntniß, nach welcher wir die Wirkungen ehe, als die Kräfte erkennen, indem wir diese aus jenen schließen müssen. Der Grund, woraus wir die Wirkungen der Seelen erfahren, ist die eigne Empfindung, maßen wir dasjenige empfinden, was in unserer Seele vorgehet. Es sind selbige dreyerley: die **Empfindungen**, so wohl äusserliche; als innerliche; die **Gedanken** und die **Begierden**, wovon die besondere Artikel handeln. Außer diesen sollten wir auch die **Bewegungen**, so die Seele in den Gliedern des Leibes verrichte, anführen, welches wir aber hier mit Fleiß übergehen, nicht deswegen, als wenn wir dafür hielten, es könne kein Geist in einem Körper wirken, welches außer Streit; sondern weil die Sache auf die Art ankommt, wie Leib und Seel mit einander vereiniget sind, davon wir einen besondern Artikel machen werden. Die angeführte Wirkungen sind die Hauptwirkungen, davon eine jede wieder ihre Arten unter sich fasset. Denn wie wir schon von der Empfindung angemerket, daß sie entweder eine äußerliche; oder innerliche sey; also haben wir auch mancherley Gattungen von Gedanken, indem wir entweder etwas merken und uns dessen wieder erinnern; oder allerhand mögliche Connexion der Ideen anstellen; oder nach der Wahrheit urtheilen und Vernunftschlüsse machen. Haben wir Begierden, so bestehen sie entweder in einem wirklichen Verlangen; oder in einer Neigung: und das Verlangen ist entweder gelind; oder stark, welches der Affect, es mag nun eine solche Bewegung auf was Gutes durch die Liebe; oder auf was Böses durch den Haß gehen. Bey diesen Wirkungen verhält sich die Seele entweder leidend, als wenn sie empfindet, in einen Affect gebracht wird; oder thätig, indem sie von einer Sache urtheilet, daher man sie auch in actiones und passiones eintheilet. Aus diesen erkennen wir 2) die **Kräfte der Seele**, und zwar durch das Nachdenken. Denn die Wirkungen müssen ihre Ursache haben, und die Ursach muß mit den Kräften solche hervor

zu bringen, begabet seyn, woraus wir denn schließen, daß die Seele, als die Ursach, mit gewissen Kräften versehen sey. Die Wirkungen sind von ungleicher Beschaffenheit, und deswegen muß in der Seele mehr, als eine Kraft liegen. Man kann sie in die Haupt- und Nebenkräfte theilen. Jene sind der Verstand, welcher empfindet und gedenket, und der Wille, von dem die Begierden herkommen; man wollte denn die Empfindungen aus aus einer besondern Kraft herführen und also drey Kräfte der Seelen setzen, als die Empfindungskraft, den Verstand, und den Willen. Diese Kräfte sind in der Seelen, als in einer einzigen Substanz, und äußern sich nach Beschaffenheit des Objecti, so ihr vorgestellet wird, bald auf diese; bald auf jene Art. Denn kommt ihr etwas vor, so zu erkennen, so zeigt sich die Kraft des Verstands; ist es aber eine moralische Sache, entweder etwas gutes; oder etwas böses, so wirket sie durch den Willen. Man pfleget dieses mit verschiedenen Gleichnissen zu erläutern, wie nämlich sich eine Sache nach dem Unterschiede des Objecti durch verschiedene Kräfte und Wirkungen äußere. Die Sonne ist eine einzige Substanz, und doch habe sie das Vermögen, nicht nur die Körper zu erleuchten; sondern auch zu erwärmen; oder sie mache manche Körper hart und manche weich, welches durch eine Kraft geschähe, und rühre der Unterschied der Wirkungen von dem Unterschied der Körper, in welchen sie wirke. Aus der Moral nimmt man zum Gleichniß die Majestät, welche die höchste Gewalt und also was einziges sey, und dennoch theile sie sich nach den mancherley Arten der Dinge, dabey sie beschäfftiget, in viele besondere Rechte ein. Bey diesen Hauptkräften äußern sich auch Nebenkräfte, als wie der Verstand mit der Kraft des Gedächtnisses, Ingenii und Judicii versehen ist. Die Art, wie sie wirken, können wir nicht begreifen, und wissen daher nicht, wie es zugehe, wenn wir gedenken, etwas merken, uns einer Sache erinnern u. s. f. Alle solche Kräfte hat ein jeder Mensch in seiner Seele; nur sind sie nicht bey allen in gleicher Lebhaftigkeit, daher die verschiedene Naturelle des Verstands und Willens entstehen, davon wir oben an gehörigen Ort gehandelt haben. Es sind noch übrig 3) die Eigenschaften der Seelen, deren wir vier setzen, daß sie nämlich sey ein unsichtbares, unsterbliches, endliches und freyes Wesen, welches wir theils durch das Nachdenken; theils durch die Empfindung erkennen. Denn daß sie unsichtbar sey, schließen wir aus ihrer Immaterialität, indem wir mit unsern leiblichen Augen nichts, als was körperlich ist, sehen können, welches auch die Erfahrung bestätiget. Ist sie von aller Materie befreyet, so folgt auch daraus in so weit die Unsterblichkeit, daß sie an sich nicht untergehen kann, und daher unsterblich seyn müßte, weil keine Trennung der Theile geschehen kann, wovon wir unten in der Materie von der Seelen Unsterblichkeit handeln wollen. Ihre Endlichkeit, oder Einschränkung erkennen wir auch unter andern aus ihren Wirkungen, daß wenn wir nur unsere Gedanken betrachten, so wissen wir ja, wie unserer Erkenntniß gewisse Grenzen gesetzet sind, indem wir von der Empfindung anfangen und bey derselbigen stehen bleiben müssen; wir erkennen alles nach und nach, eines aus dem andern: und wie viele Dinge sind nicht, die uns ganz verborgen, oder die wir nur wahrscheinlich erkennen. Die Freyheit der Seele wissen wir auch aus der Empfindung und Erfahrung, indem wir uns bewußt sind, wie wir uns diese und jene Vorstellung machen und den Willen bald da; bald dorthin lenken können. Wollte man zu dieser Freyheit auch rechnen, daß die Seele durch keine äußerliche Gewalt könne gezwungen werden, so erkennt man dieses aus ihrer Natur, nach welcher sie keiner äußerlichen Herrschaft kann unterworfen werden.

So viel haben wir von der Natur der Seele erinnern wollen. Nun können wir auch den Stand betrachten, in welchem sie sich wirklich bey den Menschen befindet. Denn was wir von Natur haben, sind bloße Fähigkeiten; weil aber dieselbe nach dem Fall immer schwächer und die Neigung zu einem unvernünftigen Gebrauch immer stärker worden, so hat man anfangen müssen, auf die Verbesserung derselbigen zu denken. Wie aber solche Verbesserung von einigen unterlassen; von andern übernommen wird: also entsteht daher ein gedoppelter Stand der Seelen, der Verderbniß und der Geschicklichkeit, den wir blos nach dem Licht der Natur betrachten. Der Stand der Verderbniß ist bey denen, welche die Fähigkeiten ihrer Seelen nicht verbessern, und da sie ohnedem von Natur schwach und verderbt sind, solche durch ihre Nachläßigkeit noch mehr verderben lassen. Auf seiten des Verstands begreift solche Verderbniß Unwissenheit, dunkle, verworrene, unzulängliche, unrichtige Begriffe, Irrthümer, falsche Vernunftschlüsse, Dumheit, Einfalt, Stupidität, Narrheit; auf seiten des Willens die verderbte und herrschende Eigenliebe, nebst den drey daraus entstehenden Hauptneigungen, dem Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust, davon eine jede wieder ihre besondre Neigungen und Laster hat, wenn man nemlich selbige herrschen läßt. Der

Stand

Stand der Geschicklichkeit ist bey denen, welche Fleiß und Mühe angewendet, und ihre natürliche Fähigkeiten dergestalt verbessert, daß sie gewisse Fertigkeiten, oder Habitus erlangt, auch die Wirkungen ihrer Seele nach den Regeln des wahren und guten einrichten. Sie ist entweder eine gemeine, darum sich alle Menschen ohne Unterschied zu bekümmern haben, als die Weisheit, Klugheit, Geschicklichkeit von den vorkommenden Dingen vernünftig zu urtheilen; die ordentlich eingerichtete Liebe nebst der Tugend; oder eine besondere, wohin die Erlernung der Künste und Wissenschaften gehöret.

Nachdem wir dieses ausgeführet, so wollen wir auch, so viel sich thun lässet, die Historie dieser Lehre ordentlich durchgehen. Die Sache ist weitläuftig und dabey ziemlich verworren, wenn wir sonderlich auf die ältere Zeiten sehen. Denn man hat nicht nur das Wort Seele, oder anima in so vielerley Bedeutungen gebraucht; sondern auch allerhand Arten derselbigen gesetzet und insonderheit einen Unterschied unter der Seele und Gemüth gemacht; in ihren Erklärungen aber nicht allezeit darauf gesehen, welches eine Schwierigkeit verursachet, wenn man ihre Meynungen recht einsehen und sagen soll, was ein jeglicher eigentlich gelehret hat. Wir wollen nach der Ordnung der Zeiten die Vornehmsten nach einander durchgehen. Aus den ältern Zeiten kommen erstlich vor die Hebräer. Diejenigen, denen der heilige Geist die göttliche Wahrheit eingab, wurden auch hierinnen unterrichtet, wie man denn in den Büchern alten Testaments verschiedene Stellen findet, daraus man die Beschaffenheit der Seelen erkennen kann. Der vornehmste Ort ist Genes. cap. 2. v. 7. wo Moses saget: Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß und er bließ ihm einen lebendigen Odem in seine Nasen. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele, in welchen Worten er nicht nur den Ursprung; sondern auch zugleich die Beschaffenheit der Seele vorstellet. Denn wenn es heißt, Gott habe ihm eingeblasen נשמת חיים animam vitarum, welches Lutherus gegeben einen lebendigen Odem, so wird das Wort נשמה auch von der vernünftigen Seele gebraucht, wovon Proverb. cap. 20. v. 27. zu lesen. Es giebt auch der ganze Context deutlich zu erkennen, wie diese Worte etwas besonderes und von dem Körper unterschiedenes anzeigen. Denn es heißt ja ausdrücklich, nach dem Gott den Menschen, nemlich dem Leibe nach aus einem Erdenkloß gemacht, so habe er ihm darauf den lebendigen Odem eingeblasen. Indem es aber heißt, Gott habe eingeblasen animam vitarum, so gieng das Wort חיים im plurali auf die unterschiedene Kräfte, womit die menschliche Seele begabet sey, und das Einblasen zeigte an, daß die Seele von aller Materie entfernet sey, weil von Gott, als einem Geist kein materielles Einblasen kann verstanden werden. Man lese, was D. Buddeus in institut. theol. dogmat. lib. 2. cap. 2. §. 16. und D. Deyling in obseruat. sacr. part. 2. obseru. 3. pag. 23. erinnert haben. Es könnten noch andere Stellen angeführt werden, welche von dem Wesen der Seele zeugen. Denn wenn Moses Genes. cap. 1. v. 26. lehret, wie der Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen worden, so hat schon Eusebius lib. 9. cap. 27. praepar. euangel. angemerket, daß er zugleich die Unsterblichkeit der Seele, wie nicht weniger ihr geistliches Wesen damit andeuten wollen. Diese reine Lehre ist nachgehends bey den Juden sehr verderbt worden, als unter ihnen allerhand Secten entstanden. Denn die Sadducäer sagen, es sey keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist, heißt es in der Apostelgeschicht cap. 23. v. 8. Die Rabbinen und Cabbalisten haben allerhand Fabeln und ungereimte Dinge von der Seele erdichtet. Unter andern scheinen sie fünf Grade, oder Kräfte der menschlichen Seele zuzulassen, davon der erste nephesch, der andere ruach, der dritte neschama, der vierte chaiah, und der fünfte iechidah genennet wird, davon die Cabbalisten hin und wieder reden. Weil die beyden letztern Grade nicht zum Wesen des Menschen gehören, und nur besondere Vollkommenheiten der menschlichen Seele anzeigen, so lassen es andere nur bey den dreyen nephesch, ruach und neschama bewenden, welche mit der gemeinen scholastischen Lehre von der wachsthümlichen, sinnlichen und vernünftigen Seele überein kämen. Sie sagen auch, daß neschama, oder mens ein Stück des göttlichen Wesens sey, wovon man Knorrium a Rosenroth tom. 2. cabbalae denudat. part. 3. p. 247. Wachterum in elucidat. Cabbalistic. cap. 3. §. 4. Buddeum in introduct. ad historiam philosophiae ebraeorum pag. 429. edit. 2. lesen kann. Nach den Hebräern kommen wir auf die heydnischen Philosophen, von denen zuerst die sogenannte Barbarischen anzuführen sind. Unter diesen sind die Chaldäer die vornehmsten, deren Meynung von der Seele man einiger maßen aus den oraculis des Zoroastris erkennen kann. Denn ob sie gleich keine ächte Schrift des Zoroastris sind, so haben doch die Gelehrten angemerket, das man darinnen viele Spuren der alten chaldäischen Philosophie anträfe. Insonderheit wird darinnen der Ursprung der Seele berühret, daraus sich schliessen lässet, was sie dersel-

derselbigen vor ein Wesen beygeleget. Sie machen drey Arten der Seele, oder der Gemüther. Die eine begreift die mentes supracaelestes, welche von der Materie ganz und gar abgesondert; die andere die mentes irrationales, welche auf das genaueste mit der Materie verknüpfet, daß wenn selbige zu Grund gienge, sie auch ihr Wesen verlohren. Zwischen diesen stünden die animi humani oder ratione praediti, welche zwar nicht materiell wären; aber doch eine Materie neben sich hätten. Es sey eine solche Seele ein immaterielles und unkörperliches Feuer, von aller Materie abgesondert und daher unsterblich. Sie habe essentiam αὐτόγονον καὶ αὐτόζωον, per se genitam et animatam. Von ihrem Ursprung lehrten sie, daß sie aus Gott geflossen wären, welchen sie fontem animarum nennten, wiewohl sie auch einen zweyfachen Ursprung, oder caussam fontanam angaben, als paternam mentem und animam fontanam, aus welcher leztern nach dem Willen des Vaters die besondere Seele herfür käme. So dunkel auch die Sache in den oraculis vorgetragen wird, so siehet man doch so viel daraus, daß sie die Seele der Menschen vor einen Ausfluß, vor ein Stück des göttlichen Wesens gehalten haben, welche Lehre sich nachgehends weit unter denen griechischen Philosophen ausgebreitet hat. Nachdem sie dem Vater nicht hätte gehorchen wollen, wäre sie von ihrer anerschaffenen Vollkommenheit abgewichen, in den Leib gestecket worden, daß wenn sie darinnen gutes thäte, so käme sie wieder an ihren vorigen Ort; wo sie sich aber bös aufführete, so werde sie in finstere Oerter verstossen. Man lese, was Pletho und Psellus über die oracula angemerket; ordentlich und kurz hat die Sache Stanley in historia philosophiae orientalis lib. 1. sect. 2. cap. 10. zusammen gefasset, darinnen auch Jakob Thomasius in Dissertat. de fonte animarum, welche pag. 240. exercit. de Stoica mundi exustione sich befindet, ein Licht geben kann. Eben dieses haben auch die Egyptier dafür gehalten, daß da sie die menschliche Seele vor unsterblich ausgegeben, so hat ihre Unsterblichkeit darinnen bestanden, daß sie in Gott wieder zurück kehrten, wie man dieses aus den Worten des Jamblichi, der nach dem Sinn der Egyptier redet, de myster. lib. 8. cap. 8. abnehmen kann, wenn er saget: ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδυ ἐπὶ τῦτω κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχὰς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν, a primo descensu propterea dimisit deus animas, vt rursus in ipsum reuertantur. Bey den griechischen Philosophen trefen wir auch vielerley Meynungen von dieser Sache an. Unter den alten hat schon Aristoteles in dem ersten Buche seines Werks de anima die Gedanken verschiedener Philosophen von der Seele untersuchet, und sonderlich in dem andern Kapitel desselbigen angeführet, wie Democritus, die Pythagoräer und Anaxagoras dafür gehalten, die Natur der Seele käme auf die Bewegung an; nach der Meynung des Empedocles und Platons aber auf die Erkenntniß; oder nach anderer auf beyde zugleich; oder daß sie eine Sache sey, die sich bewege, welches Thales gelehret; oder sie sey was lustiges nach dem Diogenes, anderer zu geschweigen, davon man auch bey dem Plutarcho de placitis philosophorum lib. 4. cap. 2. 3. Nachricht findet. Doch wir wollen die Sache etwas genauer und ordentlicher vortragen. Rechnen wir den Pythagoram hieher, so berichtet Theodorus de curat. graecor. adfect. lib. 5. pag. 516. daß er die Seele vor ein Stück des göttlichen Wesens gehalten; nun aber kommts darauf an, wie er sich Gott vorgestellet habe. Cicero de natura deorum lib. 1. cap. 11. giebt uns darinnen deutliche Nachricht, wenn er schreibet: nam Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit, distractione humanorum animorum discerni et lacerari deum. Eine deutliche Stelle finden wir auch bey dem Minucio Felice in Octauio cap. 19. welcher saget: Pythagorae deus est animus, per vniuersam rerum naturam commeans et intentus: ex quo etiam animalium vita capiatur, und bey dem Lactantio institut. diuin. lib. 1. cap. 5. heißt es: Pythagoras ita diffiniuit, quid esset deus: animus, qui per vniuersas mundi partes omnemque naturam commeans et diffusus, ex quo omnia, quae nascuntur, animalia vitam capiunt. Aus diesen sehen wir so viel, daß Pythagoras durch Gott nichts anders, als die Seele der Welt, oder den Weltgeist verstanden habe, da nun die Seele ein Stück des göttlichen Wesens sey, so war dieses so viel, daß die Seele ein Theil von dem Weltgeist wäre. Dieses läßt sich einiger maßen dadurch bekräftigen, was wir bey dem Diogene Laertio lib. 8. segm. 28. finden. Denn er meldet, daß er die Seele genennet habe ἀπόσπασμα αἰθέρος, auulsionem aetheris, auf welche Weise Gassendus in physic. sect. 3. membr. post. lib. 3. cap. 1. tom. 2. opp. p. 239. die Sache also zusammen nimmt und erkläret: Pythagoras habe sich eingebildet, daß die Seele der Welt sich zwar überall erstrecke; ihr vornehmster Sitz aber sey die Sonne, von deren Strahlen, die sie auf den Erdboden werfe, die besondre Seelen der Körper entstünden, daß also nach seiner Meynung die Sonnenstrahlen die Seelen ausmachten, die in einer ätherischen Substanz bestünden, wo-

womit auch **Marsilius Ficinus** de immortalitate animae lib. 18. cap. 8 p. 397. übereinstimmet. Wenn er dergleichen wirklich statuiret, so kann man ihn von einem solchen Irrthum, der mit dem Spinozismo verknüpft ist, nicht gänzlich frey sprechen; nur gieng er darinnen ab, daß er Gott und die Materie von einander unterschieden hat, wovon zu lesen, was **Buddeus** in thesibus de atheismo et superstitione lib. 1. §. 19. angemerket. Die Beschaffenheit der Seele hat **Pythagoras** durch die Zahl vorstellen wollen, und wie man aus dem **Nemesio** de natur. hom. cap. 2. pag. 574. siehet, gemeynet, sie wäre eine Zahl, die sich selber bewege, welches man unter seine andere dunkle Lehrsätze, die man nicht gleich errathen kann, zu rechnen hat. Von der Wanderung der Seele aus einem Körper in den andern, welche insonderheit Pythagoras behauptet, werden wir unten zu reden Gelegenheit haben. Wir kommen jetzo vielmehr auf die Hauptsecten der Philosophen, welche in Griechenland berühmt gewesen. In der Schule des **Platonis** lehrte man, die Seele sey ein Stück des göttlichen Wesens. **Macrobius** in somn. Scipion. lib. 1. cap. 6. giebt uns darinnen ein groses Licht, wenn er anführet, daß **Plato** drey Hypostases statuiret, und ihre Namen so ausdrucket, daß die erste wäre deus summus, der **höchste Gott**; die andere mens ex deo nata, **der Verstand, der aus Gott gebohren**, und der dritte mundi anima, quae animarum omnium fons sit, **die Seele der Welt, welche der Brunnquell aller andern Seelen wäre.** In diesem Verstand kann man wohl sagen, daß nach Platonis Meynung die menschliche Seele als ein Theilchen des göttlichen Wesens anzusehen sey, welches auch seinen andern Principien gemäß ist. Man lese **Jakob Thomasium** dissert. 21. ad exercitat. de Stoica mundi exustione pag. 249. und **Michael Gottlieb Hanschium** de enthusiasmo Platonico. Doch sehen wir auch aus dem **Cicerone** Tusculan. quaest. lib. 1. cap. 10. daß er dem Menschen eine dreyfache Seele beygeleget, als animum λογικὸν, θυμικὸν und ἐπιθυμητικὸν, dessen Worte also lauten: Plato triplicem finxit animam: cuius principatum, id est rationem in capite, sicut in arce posuit: et duas partes separare voluit iram et cupiditatem, quas locis discussit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit, wiewohl er bisweilen nur einer zweyfachen Seele gedacht, davon die eine vernünftig, die andere aber wild und unbändig wegen ihrer Begierde und ihres Zorns sey, welches auch **Cicero** de divinat. lib. 1. cap. 29. bezeuget. Von seinen Nachfolgern hat **Plotinus** unter seinen andern Büchern auch eines περὶ οὐσίας ψυχῆς, ingleichen περὶ ψυχῆς ἀθανασίας verfertiget, darinnen er dem Platoni folget, wie er denn ennead. 4. lib. 7. cap. 10. die Seele ausdrücklich vor was göttliches ausgiebet. Durch diese Meynung wurde der Grund zu dem Enthusiasmo und vielen andern Irrthümern geleget. **Aristoteles** hat drey Bücher der Seele geschrieben, davon das erste die Gedanken anderer Philosophen von dem Wesen der Seele erzählet und untersuchet; das andere von der sinnlichen, und das dritte von der vernünftigen Seele handelt. Wenn er auf die Hauptsache kommt: Was die Seele sey? so sagt er lib. 2. cap. 1. διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει. Τοιοῦτον δὲ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. Jetzo wollen wir von dem Wort entelechia nicht reden, weil dieses oben in einem besondern Artikel geschehen ist, wo wir auch angemerket haben, daß wenn **Aristoteles** gesaget, sie sey πρώτη ἐντελέχεια, er nichts anders habe andeuten wollen, als daß sie eine wirkende Kraft sey, von welcher die Wirkungen der belebten Körper dependirten. Sehen wir diese Definition genau an, so werden wir an derselben viele Mängel wahrnehmen. Denn sie ist so abstract und metaphysisch abgefasset, daß man damit auskommen kann, man mag die Seele ansehen, wovor man sie will; man mag sie vor eine Substanz, oder Accidens; vor körperlich; oder unkörperlich halten. Auf solche Art läßt sich allen Körpern, die ihre Organa haben, dergleichen Seele beylegen; da man hingegen diese Erklärung von den so genannten spiritibus completis, die mit keinen Leibern umgeben sind, nicht sagen kann, welches auch die Absicht des **Aristotelis** gewesen, indem er in dem angeführten Ort de anima lib. 2. cap. 1. ausdrücklich saget: **daß diejenigen die Wahrheit träfen, welche meynten, daß die Seele weder ohne einen Körper; noch ein Körper ohne die Seele sey,** welches grundfalsch. Denn daß die Seele nicht nothwendig mit einem Leib dürfe verknüpfet seyn, erhellet ja aus ihrer Unsterblichkeit. Man lese, was wir schon in der exercit. de atheismo Aristotelis p. 301. parergor. acad. davon angemerket haben. Nach solcher Definition dürfte nun scheinen, als hätte **Aristoteles** den Menschen aller Vernunft beraubet, wenn die Seele weiter nichts, als eine bewegende Kraft seyn soll; aber eben deswegen hat er einen Unterschied inter mentem und animam gemacht und gesagt, daß der Mensch vernünftig sey, solches käme von dem mente her. Dieses alles hätte paßiren können, wenn er nur eine vernünftige Vorstellung von dem mente gemacht

macht hätte, daß dabey seine Beschreibung von der anima hätte bestehen können. Allein da er sagte, daß mens eine von der anima unterschiedene Substanz sey, welche unsterblich wäre, gleich wie die anima sterblich sey; ingleichen daß die anima bey dem Menschen selbst sey; mens hingegen von außen in demselbigen wirke, und der intellectus agens sey, so hat er eben damit noch deutlicher angezeiget, daß er den Menschen keine andere Seele, als die in einer Bewegungskraft bestünde, beygeleget, welche Materie von dem intellectu agente des **Aristoteles** wir unten in dem Artikel von dem **Verstand** weiter untersuchen wollen. Unter seinen Nachfolgern hat **Alexander Aphrodisiensis** zwey Bücher περὶ ψυχῆς geschrieben, worinnen er eben auf die Art, wie Aristoteles von der Sache philosophiret. **Ponticus Heraclides** soll sich eingebildet haben, daß das nicht ein Geist, oder eine Seele sey, wie **Tertullianus** de anima pag. 311. bezeuget, und **Aristoxenus**, weil er ein Musicus gewesen, soll die Seele als eine Harmonie vorgestellet haben, s. **Ciceronem** in quaest. Tuscul. lib. 1. cap. 10 Von dem **Dicäarcho** aber haben wir in dem vorhergegangenem Artikel angemerkt, daß er gesagt, die Seele sey ein leeres Wort. Wir kommen auf die **Stoicker**, welche die Seele auch als ein Stück des göttlichen Wesens ansehen. **Seneca** epist. 92. saget: animus deos aequat: illo tendit originis suae memor. nemo improbe eo conatur adscendere, vnde descenderat. quid est autem, cur non existimes, in eo diuini aliquid existere, qui pars est? totum hoc, quo continemur et vnum est et deus: et socii eius sumus et membra. Dergleichen Zeugnisse **Justus Lipsius** in physiolog. Stoic. lib. 3. dissert. 8. noch mehrere zusammen gelesen hat. Darinnen waren sie mit den Platonicis einig, daß die menschliche Seele ein Theilchen des göttlichen Wesens sey; doch war auch zwischen ihnen ein großer Unterschied, was nemlich das göttliche Wesen betrift. Denn da **Plato** drey Hypostases, den obersten Gott, den Verstand und die Seele der Welt statuirte, so hielte er die Seelen vor Stücke der Seele der Welt. Nun behaupten die Stoicker auch eine Seele der Welt; sie hielten aber nicht nur den höchsten Gott dafür; sondern verknüpften ihn auch durch ein nothwendiges und unauflösliches Band mit der Materie, worinnen sie von dem Aristotele abgehen. Denn da Aristoteles Gott nur vor die formam assistentem der Welt hielte; so statuirten die Stoicker, er sey forma informans, die mit ihrem Wesen die ganze Welt durchdringe und auf das innerste mit ihr vereiniget wäre. Man findet auch, daß die Stoicker den Menschen bisweilen drey Theile beylegen und einen Unterschied unter der Seele und dem Gemüth machen, indem unter andern **M. Antoninus** lib. 12. §. 3. saget: τρία ἐστιν, ἐξ ὧν συνέστηκας, σωμάτιον, πνεῦμα, νοῦς, es sind drey Stücke, daraus du bestehest, der Leib, die Seele und das Gemüth; man kann aber nicht sagen, wie sie eigentlich die Seele und das Gemüth von einander unterschieden haben. Es ist auch nichts seltsames, daß die stoische Philosophie von einer Sache Dinge, die einander widersprechen, lehret, und man hat dabey selber nicht gewust, wie sie zusammen hengen sollen. **Epicurus** und die andern, als **Leucippus**, **Democritus** lassen nichts als die Materie und ein leeres Spatium zu, und deswegen musten sie eine materielle Seele statuiren. Wie sie dafür hielten, daß alles aus den Atomis entstanden sey; also meynten sie auch, daß die Seele aus solchen kleinsten und subtilesten Theilchen bestehe. So sahe es in den vier Hauptschulen in Griechenland mit dem Wesen der Seele aus, dabey man nichts, als gefährliche, irrige und ungereimte Lehrsätze antrift, welche Gelegenheit zu vielen andern Irrthümern gegeben. Denn man bedenke, wenn man die Seele vor ein Stück des göttlichen Wesens halten will, was vor ungereimte Folgerungen daher kommen müssen. Es muß folgen, daß das göttliche Wesen in so viel Theile getheilet werde, welches was unvernünftiges und das göttliche Wesen ganz aufhebet. Wäre unsere Seele ein Stück des göttlichen Wesens, so müßte sie göttliche Eigenschaften an sich haben. Der Ursprung dieser Lehre ist folgender. Man statuirte zwey gleich ewige Principia, Gott und die Materie, weil man sich einbildete, daß aus nichts, nichts werden könnte. Indem man nun den Ursprung nicht aus der Materie herführen wollte, besonders weil man die Materie vor den Sitz des Bösen hielte, so mußten sie nach dem einmal angenommenen Principio sagen, daß die Seele aus dem Wesen Gottes geflossen wäre. Kommen wir drittens auf die Kirchenlehrer, so hat **Tertullianus** ein besonderes Buch de anima geschrieben, worinnen er zwar vorgiebt, daß die Heyden nichts gründliches davon gelehrt, gleichwohl aber beruft er sich nicht nur auf ihre Gründe; sondern hat auch die Meynung, daß die Seele körperlich sey, behauptet. Des **Augustini** Meynung von der Seele hat **Michael Angelus Fardella** in folgenden Werk: animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de animae quantitate, decimo de trinitate et de animae immortalitate, Venedig 1698. zusammen getragen. **Lactantius** de opificio dei cap. 8. nennet die Seele ein göttliches Feuer, welches auch viele

viele dafür gehalten; ja manche haben sich auch der heydnischen Redensarten bedienet, daß die Seele ein Stück, ein Theil des göttlichen Wesens sey, als wenn Prudentius cathemerin. hymn. 10. sagt: deus, ignee fons animarum, welches sie aber nicht in dem heydnischen Verstand gethan, daher man es zwar nicht billigen noch nach thun; die Kirchenlehrer aber entschuldigen muß. Bey den mittlern Zeiten haben wir uns nicht lange aufzuhalten, indem wir da auf die scholastische Philosophie kommen, in welcher wir wie in andern Stücken, also auch hierinnen wenig von gründlichen und nützlichen Gedanken antreffen. Sie brachten überhaupt in der Geisterlehre viel unnützes Zeug vor, und wenn sie auf die Seele kommen, so halten sie sich an den Aristotelem und dessen Erklärung, wiewohl sie in der Hauptsache, wenn er von der anima unterschieden hat mentem, von ihm abweichen, und es scheinet, daß sie ihn selbst nicht verstanden, was er damit hat haben wollen. Viele statuirten die bekannte dreyfache Seele, als die animam vegetatiuam, sensitiuam und rationalem. Die anima vegetatiua, die wachsthümliche Seele dirigire die Fortpflanzung, die Nahrung, das Wachsen, das Zunehmen bey denjenigen Sachen, bey denen dergleichen angetroffen werde, und diese habe der Mensch mit den unvernünftigen Thieren und den Gewächsen gemein. Die anima sensitiua, oder die sinnliche Seele, verrichte die Empfindungen, stelle sich nur die sinnlichen Dinge vor; sondern habe auch eine sinnliche Begierde, welche die Menschen und die Bestien mit einander gemein hätten. Die anima rationalis, oder die vernünftige Seele, gäbe dem Menschen allein die Vernunft, oder das Vermögen, vernünftig zu seyn. Bey dem Aristotele findet man die Seele nicht so in dreyen Arten abgetheilet, wie Rüdiger in der physica diuina lib. 1. cap. 4. sect. 1. §. 10. angemerket hat. Es ist diese Lehre an sich sehr verworren, und man findet bey denen, die solche annehmen, nicht einerley Erklärung. Denn siehet man diese drey Seelen, als drey besondere Substanzen an, so bekommt der Mensch auf solche Art vier Theile, daraus er bestehen muß, als aus dem Leib, aus der wachsthümlichen, sinnlichen und vernünftigen Seele. Man aber fragts sich: ob diese drey Seelen alle geistliche Substanzen sind? Sollen sie dieses seyn, so mag man eine Definition von einem Geist überhaupt machen und sehen, wie man in der Application zurecht komme. Denn wenn sie Arten eines Geistes sind, so muß ihnen allen die Natur eines Geistes überhaupt zukommen. Man kann sich keinen Geist ohne das Vermögen zu gedenken vorstellen; das Vermögen zu gedenken aber ist allezeit mit der Empfindungskraft verknüpfet, indem man sich sonst seiner Gedanken nicht könnte bewust seyn, woraus leicht zu schliessen, was bey diesen Principiis bey dieser Lehre vor Verwirrung entstehen muß. Es muß folgen, daß die wachsthümliche Seele als ein Geist denken kann, und indem sie denket, muß sie auch empfinden, folglich ist sie zugleich eine sinnliche Seele. Denket ohne dies die vernünftige Seele und muß auch empfinden, so hat sie zugleich eine Empfindungskraft bey sich, und da wäre sie auch zugleich eine empfindende Seele, daher sie dieser nicht kann entgegen gesetzet werden, wie es gleichwohl bey dieser Abtheilung geschiehet. Will man sagen, sie wären nur Accidentien; oder vielmehr gewisse Kräfte einer einzigen Substanz, welches zwar die eigentliche Meynung der meisten, die eine dreyfache Seele lehren, nicht ist, so muß auch vorher ausgemacht werden, welches das Subjectum von diesen Kräften sey. Sonder Zweifel muß es die Seele seyn, von welcher das Wachsen, das Empfinden, das vernünftig seyn, abhänget; wobey aber weiter zu untersuchen: ob alles dieses von der Seele abhänget, und ob der Kräfte nicht einige zu wenig; oder zu viel angeführet sind. Doch wir halten uns dabey nicht auf, und kommen vielmehr zu den neuern Zeiten, wo wir mehrers anzuführen finden. [Es kann von den verschiedenen Meynungen der Alten, Brucker in hist. crit. philosoph. gelesen werden.]

Wir können die Neuern bey ihren unterschiedenen Meynungen vom Wesen der Seele überhaupt in zwey Klassen eintheilen. Einige haben der Alten ihre Principia und Lehrsätze wieder aufgewärmet, welche zweyerley sind. Denn einige sind auf die Platonischen Wege kommen, und haben die Seele als ein Stück des göttlichen Wesens, als einen Ausfluß aus demselbigen angesehen, wohin die Fanatici gehören, welche überhaupt einen Ausfluß aller Dinge aus dem Wesen Gottes statuiren. Jacob Böhme sagt ausdrücklich, daß alles aus dem göttlichen Wesen sey, wenn er in aurora p. 3. schreibet: so man die Sonne und Sternen recht betrachten will mit ihren Wesen, Wirkungen und Qualitäten, so findet man recht darinnen das göttliche Wesen, als daß der Sternen Kräfte sind die Natur; ingleichen p. 11. so man nennet Himmel und Erde, Sternen und Elemente und alles, was darinnen ist, und alles, was über alle Himmel ist, so nennet man hiermit den ganzen Gott, der sich in diesem oben erzählten Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgehet, also natürlich gemacht hat; und p. 300. sagt

sagt er: wenn nun dieses geschiehet, so bist du wie der ganze Gott, der da selber Himmel, Erde, Sterne und Elementa ist. Aus diesem konnen wir verstehen, wenn in der Böhmischen Theologie von Gott gesagt wird, er sey alles, was dieses bedeute, welches nach Böhmens Sinn nicht so anzunehmen, als wenn er der Schöpfer aller Dinge sey; sondern es steckt vielmehr der Spinozismus dahinter. Nach solchem Principio konnten diese Leute nicht anders, als daß sie den Ursprung der Seele aus dem gottlichen Wesen leiteten. Man lese, was Colberg in dem Platonisch-Hermetischen Christenthum part. 2. cap. 3. p. 150 angemerket, welcher auch p. 158. derjenigen Ketzer gedenket, die sich dieses ebenfalls eingebildet haben, und zugleich die Gründe anführet, womit Augustinus beweisen will, daß diese Meynung dem allgemeinem katholischem Glauben zuwider sey: erstlich, weil auf solche Weise eine Gleichheit zwischen Gott und dem Menschen gesetzet werde: hernach, weil dem Sohn Gottes und heiligem Geist groß Unrecht geschehe. Denn der Sohn ist allein aus dem Wesen des himmlischen Vaters gezeuget; der heilige Geist allein wesentlich aus dem Vater und Sohn ausgegangen: drittens, weil wenn die Seele aus dem Wesen Gottes komme, der Mensch auch göttliche Eigenschaften haben müsse, welches ein wichtiges Argument, so auch die Vernunft erkennet, und schon oben von uns berühret worden: viertens, weil es vergeblich gewesen wäre, daß der Satan den Menschen verführet, sintemal der Mensch dennoch, ob er schon von dem verbotenen Baum gekostet, würde Gott gleich geblieben seyn: fünftens, weil daraus folgen würde, daß das göttliche Wesen vielen Jammer, Widerwärtigkeit, und andern den Menschen zustossenden Trübsalen unterworfen sey. Von den neuesten aus dieser Klasse wollen wir den Peter Poiret anführen. Denn wie er einer von den Fanaticis ist, also hat er auch die Meynung angenommen, daß die Seele ein Stück des göttlichen Wesen sey, welches er so wohl mit Gründen, als mit Sprüchen heil. Schrift bestätigen will. Er meynt, die Seele habe solche Eigenschaften an sich, daraus man ihre göttliche Natur schliessen konnte; wenn aber etwas ein gottliches Wesen an sich habe, so könnte solches nicht aus nichts seyn erschaffen worden, sondern müsse seinen Ursprung von Gott selbst haben. In der oeconomia diuina lib. 1. cap. 10. §. 2. p. 134. heist es also: atqui vero deus in homine vestigia viua ipsamque adeo vitam prototypi adesse voluit homines cogitationes habere diuinas, lumen diuinum, amorem diuinum, libertatem diuinam. Deus semet ipsum homini dare voluit per verbum et spiritum suum, per fidem atque caritatem, voluitque in homine libere ipse admitti, vt homo deum liberum repraesentaret. quae cum ita sint, cumque dotes et praerogatiuae hominis tantae esse debeant, sequitur vtique, eum non posse non esse naturae diuinae et naturae diuinarum facultatum participem. In diesen Worten macht Poiret den Schluß, wenn unsere Seele göttliche Wirkungen und Eigenschaften an sich habe, so muß sie auch ein göttliches Wesen haben, und daher aus Gott selbst kommen seyn. Der Schluß an sich ist richtig, daß wenn die Seele göttliche Wirkungen thut, und göttliche Eigenschaften an sich habe, sie auch ein göttliches Wesen haben müsse. Das Principium aber, das er zum Grund geleget, ist falsch. Er setzet etwas als ausgemacht voraus, das er doch nicht bewiesen, auch nicht beweisen kann. Denn sollten die Wirkungen unserer Seelen göttlich seyn, daß bey denselbigen keine Schwachheit anzutreffen, welches wider die Erfahrung und eigne Empfindung ist. Was er insonderheit von dem lumine diuino anführet, das gründet sich auf das Hauptprincipium der Quacker, daß allen Menschen von Natur ein innerliches Licht eingepflanzet sey, welches eine von der Vernunft unterschiedene Substanz wäre, so insonderheit der Autor des Buchs ratio et fides collatae, so Poiret 1708. zu Amsterdam herausgegeben, zu behaupten suchet. In eben diesem Kapitel, welches de natura animae handelt, fährt er §. 19. p. 144. fort und saget: illud, quod deum intra se admittere et possidere debet, non potest non diuinae naturae esse: vti supra iam indicauimus. Cuius rei haec est ratio; quoniam non potest nisi in se et in natura sua habitare, nequaquam vero in rebus externis absolute a se et natura sua diuersis, quarum et natura et subsistentia omnino ipsi extraneae et a diuina natura alienae sint. Atqui subiectum, quod diuinam naturam habeat, a nihilo esse non potest, sed a solo deo. Ergo subiectum hoc, quod extra deum est et a deo diuersum, quodque deum intra se possidebit, ac proinde diuinae naturae erit, nequaquam ex simplici nihilo prodibit, vti creaturae caeterae, sed ex deo nascetur. Der Beweis, der in diesen Worten lieget, bestehet darinnen, daß Gott in den Seelen der Menschen wohne; weil er sich nun in nichts, als was seinem Wesen gleich sey, aufhalten konnte, so müsse ja die Seele ein gleiches Wesen mit ihm haben. Wir finden darbey zweyerley zu erinnern. Denn einmal ist das Principium ebenfalls unrichtig, daß Gott in nichts, als was einerley Wesen mit ihm hat, wohne. Von solcher Einwohnung kann Poiret aus

aus keinem andern Grunde, als aus der heiligen Schrift reden. Aus derselbigen aber wissen wir, wie er allein in den Herzen der Gläubigen wohne, nach welcher Wahrheit Poiret nur hat schliessen können, wenn das Principium richtig, daß allein die Seelen der Gläubigen ein göttliches Wesen an sich hätten; daraus aber folgte weiter, daß in der Bekehrung eine wesentliche Veränderung vorgehe, welches der andere Punct, der hier zu merken ist. Gott wohnet in den Herzen der Gläubigen, weil ihre Seelen ein geistliches Wesen an sich haben, und durch die Bekehrung das Ebenbild Gottes in ihnen erneuert worden. Von den Sprüchen heiliger Schrift dringt er sonderlich auf die eben angeführten Worte Mosis, Gott habe dem Menschen einen lebendigen Odem eingeblasen, Genes. cap. 2. v. 7. und daher hätte er die Seelen nicht durch einen Befehl, noch durch eine Formation, oder Schöpfung; sondern durch die Einblasung herfür gebracht, daher schreibt er in dem angezogenen Buche lib. 1. cap. 11. §. 3. p. 154. quae duo profecto non parum inter se differunt. Quisquis enim iubet, is nihil quicquam ex intimis suis in re iussa producit; et qui format, is solam formam, aut modificationem dat materiae iam existenti; qui creat, is nihilo existentiam dat: at aliud est in spiratione, quae est communicatio eius, quod in intimis seu intra cor spirantis est. Ergo deus homini ea dedit, quae in ipso erant, hoc est, diuinam naturam suam: nihil enim aliud in deo est. Wenn man aber nun wissen will, wie es zu verstehen, daß Gott durch das Einblasen die Seele hervorgebracht, und sie ein Stück des göttlichen Wesens seyn könne, so sagt er cap. 10. §. 24. p. 148. nonnulli mirantur, (vt et ipse quoque antehac) philosophos quosdam tum inter gentes, tum inter christianos, animam dixisse diuinae particulam aurae: quibus verbis nunc quidem nihil mihi videtur planius, nihil verius: non quod vlla sit in diuinitate extensio, cuius pars dicenda sit anima; verum ex ipsa virtute et capacitate dei infinita, qua semet ipse deus desiderat et sentit: volente eo nata fuit cogitatio hominis viuens et volens, seu capacitas atque facultas, qua deum sentiat et desideret aut velit, hoc est, voluntas et sensibilitas, seu principium volens ac viuens: atque e capacitate et virtute infinita, qua deus se ipsum cognoscit et amat, ipso volente prodiit intelligentia et acquiescentia, seu principium intelligens et ad acquiescentiam tendens: ex virtute denique, qua idem deus se ipsum varie millies milliesque contemplatur, et quomodocunque vult arbitrario extra se egreditur: eodem volente natum fuit principium libertatis animae, quae est facultas cognitionem et amorem dei libere admittendi ex hac ratione, quoniam ipsa vult, et in quantum vult, nulla determinatione, nullis limitibus aliunde accedentibus, nisi quos ipsa sibimet praescribit. In diesen Worten erinnert er sehr wohl, daß Gott keine Ausdehnung beyzulegen; man siehet aber nicht, wie man dieses vermeiden will, wenn man vorgiebt, die Seele sey ein Stück des göttlichen Wesens, und sey von Gott, ohne ihm eine Ausdehnung beyzulegen. Hingegen ist dabey bedenklich, daß er von der Seele sagt, sie sey eine cogitatio viuens et volens, und anzeigt, als hielte er sie für keine Substanz, sondern nur für einen modum, und indem er alles auf den göttlichen Willen bey der Hervorbringung der Seele ankommen läßt, so kann man dieses nicht anders annehmen, als daß auf göttlichen Befehl die Seele ihre Wirklichkeit erlanget. Soll darinnen die Einblasung bestehen, so hat ja Gott auf eben diese Art die andern Geschöpfe hervorgebracht, und man kann nicht sehen, wie die Schöpfung und die Einblasung von einander unterschieden sind, welche er doch nicht vor eins will gehalten haben. Endlich kommts bey dem Poiret darauf hinaus, daß er gestehet, er wisse nicht, wie er sich den Ausfluß der Seelen aus dem Wesen Gottes vorstellen sollte, indem er §. 25. sagt: at si quis inquirat penitius, quaenam fuerit haec emanatio animae ex deo suo egredientis et nascentis? id mihi peculiarius intelligere non licet, neque video, an ab vlla creatura in hac certe vita id intelligi possit? Man lese, was bereits wider ihn erinnert haben Jäger in examine theologiae nouae, inprimis Poiretianae controuers. 13. p. 239. sqq. Joachim Lange in zwey Dissertationen de ortu animae humanae a deo, non per essentialem emanationem; sed per creationem, und Buddeus in institut. theol. dogmaticae lib. 2. cap. 2. §. 16. p. 485. In eben dieser oeconomia diuina lib. 1. cap. 15. p. 207. cap. 20. p. 286. cap. 23. sqq. p. 325. und in seinen andern Schriften theilet er alle Kräfte der Seele in zwey Classen. Einige wären facultates diuinae, wodurch die Seele den Genuß Gottes sowohl wirklich, als idealiter zu haben fähig sey; andere inferiores, die nur auf die Geschöpfe Gottes giengen. Von jenen bestimmt er keine gewisse Anzahl. Denn bisweilen erzehlt er derselbigen drey, als das desiderium infinitum, intelligentiam, welche er auch den intellectum passiuum nennet, und die acquiescentiam, wozu er bisweilen die vierte, oder die libertatem setzet, wie er denn auch wohl ihrer sieben nennet, als das desiderium tenebrosum; agitationem inquietam; sensum viuidum ac discruciatum; impetum cum ardore; intelligentiam; adquiescentiam, und die subsistentiam animae perfectam. Ausser diesen Kräften legt er noch

noch in der Seele ein gewisses Centrum zum Grunde, wo sich Gott selbst aufhalte. Zu den facultatibus inferioribus rechnet er die rationem, imaginationem, und die facultates sensibiles, wobey diejenigen Anmerkungen verdienen gelesen zu werden, welche der Professor Syrbius in philosophia prima p. 140. sqq. dawider gemacht hat. Andere haben die Aristotelische, auch zum Theil die scholastische Fußtapfen bey ihrer Lehre von der Seele aufgesuchet. Denn nachdem man in Italien anfieng, die ächte Aristotelische Philosophie wieder hervor zu suchen, so haben auch die Gelehrten in Deutschland dergleichen gethan, folglich die Lehre von der Seele nach dem Aristotelischen Fuße eingerichtet. Man hat dabey insgemein die Lehre von der dreyfachen Seele behalten, ob man sie wohl nach der gewöhnlichen Gestalt bey dem Aristotele nicht antrift, wie wir bereits vorhin erinnert haben. Wir wollen nur einige von dieser Gattung nennen. Zeisold hat mit großem Eifer behauptet, es wären bey einem jeden Menschen drey besondere Seelen, die wachsthümliche, sinnliche und vernünftige de anima sect. 1. art. 3. p. 130. und anthropol. disp. 4. §. 23. kündiget er denen den göttlichen Zorn an, welche diese Wahrheit nicht erkennen und annehmen wolten. Christoph Scheibler hat einen besondern tractat. de anima verfertiget, der zu Giessen 1654. herausgekommen, und in drey Büchern abgetheilet ist, davon das erste von der wachsthümlichen, das andere von der sinnlichen, und das dritte von der vernünftigen Seele handelt. Philippus Melanchthon hat in seinem Buche de anima, welches das erstemal zu Wittenberg 1540. gedruckt, und nachgehends öfters wieder aufgelegt worden, des Aristotelis Lehre verbessern und deutlicher machen wollen. Nebst andern war der ehemalige Professor allhier, Caspar Posner, ein ächter Aristotelicus, welcher auch in verschiedenen Dissertationen die aristotelische Lehre von der Seele erkläret, indem er 1671. ediret miscellanea de anima, und 1688. disputationem physicam de animae adcessu in generatione hominis, quando hic fiat, welche weitläuftig und mit großem Fleiße gemacht ist. Einige haben nach der erwählten Art, eclectisch zu philosophiren, ihre eigne Gedanken von der Seele entdecket, von denen wir folgende anführen: 1) kommt vor Cartesius, über dessen Lehre von der Beschaffenheit der menschlichen Seele viele Dispute entstanden sind. Es hatte Cartesius die Gewißheit der äußerlichen Sinnen geleugnet, und indem er suchte, dem Scepticismo zu begegnen, so kam er auf den bekannten Schluß: ich gedenke, E. bin ich, und meynte dadurch auch von der Existenz der menschlichen Seele versichert zu seyn. Wie er das Wesen des Cörpers in der Ausdehnung setzte: also meynte er, das Wesen der Seele bestehe in den Gedanken, sie sey ein denkendes Wesen, wie davon die andere und sechste seiner meditationum zu lesen sind. Um solche Meynung recht zu verstehen, müssen wir aus seinen Schriften noch zwey Umstände hinzu nehmen. Der eine ist, was er durch die Gedanken verstanden? In seinen principiis philosophiae finden wir davon unterschiedene Stellen, daraus wir seine Meynung deutlich sehen können. Denn part. 1. §. 32. heißt es: quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum vnus est perceptio seu operatio intellectus: alius vero volitio siue operatio voluntatis. nam sentire, imaginari et pure intelligere sunt tantum diuersi modi percipiendi, vt et cupere, auersari, adfirmare, negare, dubitare, sunt diuersi modi volendi. Aus diesem sehen wir, wie er das Wort Gedanken in ganz weitläuftigem Sinne nimmt, und darunter die Wirkungen des Verstandes und Willens begreift. Er siehet auch die Empfindung für eine gewisse Art der Gedanken an, wie er denn in dem angeführten Werke part. 1. §. 9. ausdrücklich saget: cogitationis nomine intelligo ea omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari; sed etiam sentire idem hic est, quod cogitare. Nicht weniger erkennet man daraus, wie er das Bejahen, Verneinen, Zweifeln, als Wirkungen ansiehet, die zu dem Willen gehören. Er bemerkte in den Seelen Wirkungen und Leidenschaften, und meynte, daß jene zum Verstande, diese aber zum Willen gehörten, bey welchem Principio er weiter schließen mußte, daß die Affekten zum Verstande, und das Judicium zum Willen zu rechnen sey. Denn er erkannte, daß die Affekten Leidenschaften, das Judicium aber, wenn man entweder bejahet oder verneinet, eine Thätlichkeit der Seele wären. Daher er denn vermöge seines angenommenen Satzes nicht anders konnte, als daß er die Affekten zum Verstande, und das Judicium zum Willen verwiese. Dieses lesen wir in seinem Tractate de passionibus, wo er part. 1. art. 17. sagt: postquam ita considerauimus omnes functiones, quae pertinent ad solum corpus, facile est cognoscere, nihil in nobis restare, quod debeamus tribuere nostrae animae, exceptis nostris cogitationibus, quae praecipue duum generum sunt: quaedam enim sunt actiones animae, aliae eius passiones siue affectus. Quas eius actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur, eas directe venire ab anima nostra, et videntur, ab illa sola pendere. Sicut e contrario possunt in genere

nere

nere vocari eius passiones, omnes species perceptionum, siue cognitionum, quae in nobis reperiuntur, quia saepe accidit, vt anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per illas repraesentatis. Aus diesem können wir also erkennen, was Cartesius haben will, wenn er die Seele ein denkendes Wesen nennet, darüber sich einer seiner vornehmsten Anhänger Antonius le Grand in den institutionib. philos. part. 9. cap. 1. §. 5. pag. 683. also erkläret: mens humana est substantia cogitans, id est, conscientia omnium cogitationum, voluntatum, appetituum, sensationum. Der andere Umstand, der hierbey zu erinnern, ist: ob das Wesen der Seele in einen wirklichen Gedanken, oder nur in dem Vermögen zu denken bestehe? da denn die Cartesianer das erstere behaupten, und wenn die Rede von dem Sitze der Seele ist, wo sie sich aufhalte? so sagt man in der Cartesianischen Schule, sie befände sich vornehmlich in dem Gehirne, und zwar in der glandula pineali. Von den Cartesianern, welche diese Materie erkläret, wird sonderlich gelobet Ludovicus de la Forge, welcher einen französischen Tractat de l'esprit de l'homme, Paris 1666. geschrieben, der auch in das Lateinische gebracht worden, und den Titel bekommen hat: Ludouici de la Forge tr. de mente humana et eius facultatibus, nec non de eiusdem vnione cum corpore secundum principia Renati des Cartes, Amsterdam 1669. Von den Gegnern des Cartesii ist vieles dawider erinnert worden, von denen wir nur einige nebst ihren Anmerkungen anführen wollen. Petrus Daniel Huetius nimmt in der censura philosophiae Cartesianae cap. 3. diesen Punkt aus der Cartesianischen Philosophie zu seiner Untersuchung vor. Er verwirft, daß das Wesen der Seele nur in dem Denken bestehe, und da sich Cartesius eingebildet, die Erkenntniß der äußerlichen Dinge, die Existenz eines Körpers wären ungewiß, und man könne allein durch die Gedanken von der Existenz der Seele versichert seyn, so erinnert er, daß man ohne den Leib nicht gedenken könne; läßt auch dasjenige nicht gelten, wenn er dafür gehalten, daß man die Seele nicht nur ehe, als den Leib erkenne, sondern daß auch solche Erkenntniß viel gewisser und deutlicher wäre. Clericus untersucht in der pneumatologia sect. 1. cap. 2. die Frage: ob das Wesen der Seele in einen wirklichen Gedanken, oder in dem Vermögen zu denken bestehe: und nachdem er angeführet, wie das erstere die Cartesianer beliebten, so berührt er die Gründe, die man dawider gemacht, und welche dieser Meynung zuwider sind. Das Vornehmste davon kommt darauf an, wenn das Wesen der Seele in einem beständigen und wirklichen Denken bestünde, so müßte der Mensch zu allen Zeiten, er mag nun schlafen oder wachen, denken; welches aber wider die Erfahrung sey, indem man im Schlafe nicht dächte, und nur zuweilen Phantasien habe. Wollte Cartesius einwenden, man dächte im Schlafe wirklich; man vergesse aber wieder, was man gedacht, und deuchte uns, weil wir uns der im Schlafe gehabten Gedanken nicht erinnern konnten, als dächten wir gar nicht; so wäre diese Verantwortung nicht hinlänglich. Denn wenn dieses ein oder ein paar mal geschehe, so könnte man die Schuld der Vergessenheit zuschreiben; da aber dieses sich so oft zutrage, und nicht nur bey einem, sondern bey so vielen Menschen, so wäre gar nicht zu begreifen, wie eine so beständige und allgemeine Vergessenheit angehen sollte, da sich dergleichen, wenn man wache, nicht äußere. Wenn Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 4. sect. 2. §. 16. auf diesen Punkt kommt, so setzt er sonderlich an dem Cartesio aus, daß er die Gedanken mit dem Wollen und der Empfindung vermische. Denn er müsse entweder sagen, daß der Gedanke eine Leidenschaft, oder eine Wirkung, oder beydes zugleich sey; nähme er sie für beydes zugleich, so wäre das Wort Gedanke zweydeutig, weil leiden und wirken nicht einerley, auch keine Sache von sich selbst etwas leiden könnte; daß er aber dieß Wort nicht könne zweydeutig genommen haben, sey daher zu schließen, weil er in den Gedanken das Wesen der Seele setze; ein zweydeutiges Wesen aber zu behaupten, sey was Ungereimtes. Auf solche Weise müsse er den Gedanken entweder für etwas Thätiges, oder für etwas Leidendes angesehen haben. Sey der Gedanke etwas Thätiges, so könnte man die Empfindung nicht, als eine Art oder Gattung desselben ansehen, indem alle Empfindung eine Leidenschaft; wenn sie aber etwas Leidendes seyn sollte, so könnte man das Wollen nicht zu den Gedanken rechnen, welches Cartesius selbst für eine Wirkung hielte. Im Jahr 1719. kam zu Franecker von dem Johanne Regio heraus: Cartesius verus Spinozismi architectus, worinnen er in Ansehung dieser Materie vornehmlich weisen will, daß er die Selbständigkeit der Seele geleugnet. Denn cap. 3. §. 3. p. 30. merkt er an, daß Cartesius nur eine Substanz zugelassen, indem er sie überhaupt beschrieben, daß sie sey res, quae ita existit, vt nulla alia re indigeat ad existendum, und selbst darauf gestehe, daß dergleichen nur eine einige Substanz wäre, welche Gott sey. In dem §. 4. p. 33. erinnert er, wie Cartesius zwar noch eine Definition von der Substanz gegeben, als wäre sie res solo dei concursu indigens ad existendum, welche auf die Creaturen gehen soll-

te; indem sie aber so beschaffen, daß die erstere dadurch aufgehoben werde, so habe er sie nur zum Scheine hingesetzt, und seine eigentliche Meynung bemänteln wollen, welche diese wären, daß nur eine einzige Substanz in der Natur sey, und da außer dieser Substanz alle Dinge nur modi wären, so wären auch die Gedanken und die Ausdehnung nichts anders, als modi. Aus diesem schliesset Regius §. 6. p. 38. und §. 7. p. 39. daß wenn Cartesius die Seele eine rem cogitantem nenne, so wäre sie keine Substanz, sondern nur ein modus, und zwar, der sich in Gott, als der einzigen Substanz befinde, welches er in dem folgenden vierten Capitel p. 40. sqq. noch weiter auszuführen suchet. Doch ist auch hier nicht zu vergessen, wie Ruardus Andala den Cartesium wider die Beschuldigung der Spinozisterey entschuldigen wollen, welches dem Regio Anlaß gegeben, eine responsionem apologeticam entgegen zu setzen. Die Cartesianer selbst sind nicht durchgehends mit dieser Lehre von der Seelen zufrieden gewesen, wie denn Maubeccius principes physiques de la raison & des passions des hommes zu Paris 1709. herausgegeben, worinnen er durchgehends den Grundsätzen des Cartesii nachgehet; wegen der Seele aber, daß ihr Wesen in dem Denken bestehe, und sie wirklich allezeit gedenke, will er es nicht mit ihm halten, wovon die acta eruditorum 1709. p. 285. zu lesen sind. Es kommen allerdings zwey Hauptbedenklichkeiten dabey vor. Das eine betrifft die Selbstständigkeit der Seele, da wir eben mit dem Regio, dessen wir vorher gedacht; oder mit einem ungenannten Autor, der Aubert de Verse heißen soll und in seinem impie convaincu auch Cartesium beschuldiget, er habe die Natur zu einem Gott gemacht, nicht sagen wollen, er sey ein Spinozifte gewesen; gleichwohl aber ist dieses gewiß, daß er nicht sattsam erwiesen, wie die Seele ein selbstständiges und von dem Körper unterschiedenes Wesen sey. Denn indem er die Erkenntniß der körperlichen Dinge für ungewiß ausgeben will, so hat er keinen gewissen Grund, daher er weisen könnte, warum die Wirkungen, die man der Seele, als einem selbstständigen Wesen beyleget, nicht von der Materie, oder vom Körper herkommen sollten. Das andere geht das Wesen der Seele an, wobey er einen zweyfachen Fehler begangen. Einmal, will er das Wesen einer Sache erklären, und giebt doch nur eine einzige Wirkung dafür an. Denn in dem Denken bestehet das Wesen der Seelen nicht, welches nur eine Wirkung, die aus dem Wesen fliesset und ihre Ursachen haben muß, eben als wenn man sagen wollte, das Gold sey eine gelbe Materie. Hernach ist auch der Begriff, den er sich von den Gedanken gemacht, ganz unrichtig und verworren, wie Rüdiger in der vorher angeführten Anmerkung wohl gezeigt hat: 2) folgt Christian Thomasius, welcher in seinem Versuche vom Wesen des Geistes besondere Gedanken hat, wie wir in dem Artikel vom Geiste gezeiget. Wenn er auf den menschlichen Geist kömmt, so sagt er sect. 7. thes. 13. und 14. daraus folget daß der menschliche Körper in solcher Mixtur stehe, worinnen das meiste von Materie; das wenigste von Licht und die Luft in Mittelproportion sey, derowegen bestehet auch der Geist des Menschen sowohl aus der Mischung Lichts und Lufts, als anderer irdischer Körper; wobey wir uns nicht aufhalten, indem in dem angezogenen Orte mehrers davon vorkommt, daher wir 3) gedenken des Israelis Conradi, eines Doctoris der Medicin zu Danzig, welcher 1707. einen Tractat unter dem Titel: cognitio sui ipsius problematico-philosophico-medica ediret, darinnen er vom Wesen der Seelen eine besondere Meynung hat. Denn er hält sie für ein von Gott erschaffenes Licht, so aus einem, unserm Begriffe nach, geistlichen (spiritu non immateriali) einfachen, unsichtbaren und mit verschiedenen Fähigkeiten begabten Wesen bestünde. Dieses Licht verhalte sich anders bey dem Menschen; anders bey dem unvernünftigen Viehe: 4) folget Andreas Rüdiger, welcher auch in der physica diuina lib. 1. cap. 4. sect. 4. seine besondere Hypotheses hierinnen hat, und wie wir schon oben in dem Artikel vom Geiste das meiste angeführet; also bleiben wir nur bey dem, was eigentlich hieher gehöret. Er legt dem Menschen einen doppelten Geist, mentem und animam bey, daß er also aus drey Theilen bestehe. Der eine Geist, den er mentem nennet, verhalte sich gegen die bekommene Ideen wirkend, die er zusammen setze und von einander scheide; dahingegen die anima nach den Ideen ihre Organa einrichte, und nur einen leidenden Verstand habe. Der erstere Geist, oder mens habe das Vermögen zu gedenken und zu urtheilen, welches der animae nicht zukomme, die aber eine besondere Empfindung habe, ohne dem sinnlichen Werkzeuge wider Wissen vieles zu erkennen, wie an den Nachtgängern abzunehmen; auch das Vermögen gegenwärtige Dinge zu weissagen, besitze. Den ersten Geist, oder mentem theilt er ein in einen menschlichen und viehischen, davon der letztere entweder nur allein das Gedächtniß habe, wie bey den meisten Thieren zu sehen; oder auch zugleich das Ingenium, welches den Affen zukäme; der erstere aber, oder der menschliche besitze das dreyfache Vermögen, sich zu erinnern, zusammen

men zu reimen und zu urtheilen, weil das dritte das andere; das andere das erste voraus setzte. Von dem mente sagt er weiter, daß es nach dem Tode gleich von dem Körper getrennet und in die Ewigkeit versetzet werde; die anima aber gehe wie der Körper unter, so daß sie bisweilen nicht gleich von demselbigen scheide; auch auf Erden herum schweife, und mit einem zarten Leibe umgeben, noch unterschiedene Verrichtungen nach den in dem Leben geistlichen und körperlichen eingedruckten Ideen hervorbringe. Da man ordentlich den Verstand und Willen als zwey Kräfte der Seelen ansiehet, so sondert sie Rüdiger von einander, leget den Willen nicht dem menti; sondern der animae bey, wie er denn in der dissertatione prooemiali des sensus veri et falsi sich bemühet zu erweisen, daß der Verstand in dem Gehirne; der Wille aber in dem Herzen sey, wobey auch die physica diuina lib. 3. cap. 16. sect. 2. zu lesen. So hält man auch dafür, weil die Seele von aller Materie entfernet, so könnte man ihr keine Extension beylegen, welche eine Eigenschaft der Materie oder des Körpers wäre; aber auch hierinnen geht Rüdiger von der gemeinen Lehre ab, und behauptet, daß das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung bestehe, wie man insgemein dafür halte, und daher dem Geiste, welcher dem Körper wesentlich entgegen stehet, die Extension abgesprochen. Er meynt, es habe diese gemeine Meynung viele ungereimte und gefährliche Irrthümer herfür gebracht. Denn daher hätten ihren Ursprung die wunderlichen Gedanken des Cartesii von dem Spatio, als wäre solches nur dem Begriffe nach von dem Körper unterschieden; und von der Unendlichkeit der Welt; ingleichen des Gassendi, als wäre noch was drittes zwischen der Substanz und dem Accidente, weil das Leere sonder Zweifel etwas sey; aber weder ein Körper noch ein Geist, und daher weder eine Substanz, noch ein Accidens; [Vergleiche den Artikel leerer Raum] ferner des Henrici Mori von dem principio hylarchico, welches er als ein ausdehnendes Wesen dem ausgedehnten entgegen setzte, und daher meynte, es wäre ein allgemeiner Weltgeist, der nichts anders, als ein unbewegliches Spatium; wie nicht weniger vieler neuen Philosophen, die sich die Seele, als was körperliches eingebildet; oder ihren Ursprung aus einer Einführung (per inductionem) herleiten wollen, da doch die Meynung von der Ueberführung (per traducem) weit leichter; die sie aber nicht annehmen konnten, indem sie das Wesen des Körpers in der Extension gesucht; oder die sich in die Vereinigung der Seele mit dem Leibe nicht zu schicken gewußt, weil keine Vereinigung ohne Berührung geschehen konnte; noch eine Berührung ohne der Extension, und wenn also alles ausgedehnte körperlich nach ihrer Meynung sey, so hätten sie sonst die Seele nothwendig für körperlich halten müssen, zu geschweigen, wie die ganze mechanisch mathematische Physic der Cartesianer und Atomisten auf dieser Lehre beruhete. Denn da die Physic vornemlich von den natürlichen Körpern handelte; des Körpers Natur aber in der Extension, als einer Art der Quantität, die nothwendig eine Figur bey sich haben müßte, befünde, so flossen daraus die mechanisch-mathematischen Principien. Seinen Beweis, daß auch dem Geiste die Extension zukomme, folglich das Wesen des Körpers nicht darinnen bestehen könne, richtete er so ein: wenn sich der Geist wo befände, es sey an einem Orte, oder in einem Spatio, so müsse er dasselbige ausfüllen; diese Ausfüllung aber könne nicht anders geschehen, als daß der Geist als in einem physischen Puncte appliciret werde, welches ohne Ausdehnung nicht angienge, dergleichen Umstände noch mehr angeführet werden, daraus seiner Meynung nach die Extension eines Geistes, folglich auch der menschlichen Seele erhellen soll, wovon die physica diuina lib. 1. c. 2. sect. 1. §. 2. sqq. zu lesen ist: [Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen alle diese Meynungen geprüft, und gezeigt, man könne der Seele gar wohl eine ideelle Ausdehnung beylegen.] 5) gedenken wir des Raphsons, welcher eine demonstrationem de deo, siue methodum ad cognitionem dei naturalem breuem ac demonstratiuam heraus gegeben, die zu London 1710. zum Vorscheine gekommen und zu Leipzig 1712. nachgedruckt worden. Es befinden sich dabey epistolae miscellaneae, die zum Theil von dem Wesen und von der Unsterblichkeit der Seelen handeln. Denn das erste Sendschreiben erzehlt einige Meynungen der alten Philosophen vom Wesen der Seele und stellt insonderheit eine Vergleichung zwischen der Meynung des Cowards von der Seele, die wir in dem vorhergegangenen Artikel vorstellig gemacht, und den Einfällen des Lucretii an, denen sie ganz nahe komme; daß er aber auf diese Gedanken gerathen, käme daher, weil er sich keine Seele ohne Ausdehnung und Materie vorstellen können. Das andere stellt die Meynung des Hobbesii und das dritte des Spinozä von eben dieser Materie vor, da denn Raphson p. 100. von Leibnitzen einfließen läßt, wie er den Hobbesianischen Concept von der Seelen angenommen, indem er in der theoria motus abstracti, welche der hypothesi physicae nouae beygefüget, den Körper mentem momentaneam genennet, gleichwie Hobbesius

besius meynte, das Wesen der Seele bestünde in einer beständigen Succeßion der Ideen, die von der Materie, oder Körper herkämen, indem er darinnen mit Spinoza überein kommt, daß er alles für materiell hält. In dem vierten Briefe wird Cartesius mit seinen Anhängern herum genommen, daß er sich eingebildet, es könnten Substanzen ohne einer Extension bestehen. Denn es glaubt Raphson, daß ein solcher Concept eine leere Einbildung sey und gieng nicht an, daß eine Substanz ohne der Ausdehnung seyn könnte; nur sollte man das extensum und materiale nicht mit einander vermischen. Aus diesem können wir schon voraus sehen, was er sich von der Seele für ein Concept gemacht. Denn er meynt, sie sey eine ausgedehnte, geistliche, endliche und belebte Substanz, deren Leben der Gedanke sey. In dem fünften Briefe heißt es deswegen pag. 127. mens seu anima est substantia extenso-spiritualis et ἀυτόζωος facultate agendi a se ipsa, reagendi in impreßiones ab extra et actionem et reactionem istas (contra quod in materia accidit) continuandi praedita. Wie dieser Autor überhaupt sehr dunkel schreibt, also ist auch insonderheit der Unterschied, den er unter der materiellen und geistlichen Extension machet, so beschaffen, daß er sich schwer einbilden läßt: 6) führen wir den Joh. Clericum an, welcher in der pneumatolog. sect. 1. cap. 1. §. 10. meynet, man könne wohl sagen, daß die Seele, so weit sie uns bekannt sey, nichts anders wäre, als eine Substanz, welche gedenken könnte; cap. 3. aber setzet er sieben Kräfte, welche sie habe, als intellectum, voluntatem, sentiendi facultatem, libertatem, phantasiam, memoriam und die habitus; bey welcher Abtheilung so wohl Unordnung; als Unrichtigkeit wahrzunehmen. Denn er macht ohne Ursache gewisse Kräfte, als wenn er dem Verstande das Vermögen zu empfinden, die Phantasie und das Gedächtniß entgegen setzet, die doch vielmehr unter dem Verstande begriffen, [Der Herr Verfasser nimmt das Wort Verstand in gar weiter Bedeutung, und nicht wie die Neuern, welche ein Vermögen abstracte oder allgemeine Ideen zu bilden, darunter verstehen] daß wenn er sie ja hätte nennen wollen, so wäre nöthig gewesen, daß er vorher die Hauptkräfte der Seelen angeführet, hierauf gezeiget, was eine jede von denselbigen wieder für Kräfte hätte. So kann man auch die Freyheit für keine besondere Kraft ansehen, welche vom Verstand und Willen unterschieden sey, und da er die natürlichen Vermögen der Seele erzehlen will, so sehen wir nicht, wie die habitus darunter kommen, welches Geschicklichkeiten und Fertigkeiten, etwas auszurichten sind, die man durch Fleiß und Mühe erlangt; aber nicht von Natur hat: 7) Syrbius sagt in der philosophia prima part. 1. c. 1. §. 23. die Seele sey ein vernünftiger, freyer und unsterblicher Geist, die selbstständige Form des Menschen und das hinreichende und nächste Principium der menschlichen Handlungen. cap. 5. §. 16. aber theilet er ihre Kräfte ein in innerliche und äußerliche; jene wären, welche die Seele besonders angiengen und in derselbigen nur ihr Werk hätten, so Verstand und Willen; diese aber äußerten sich nur fast an dem Leibe und begriffen wieder die wachsthümliche und bewegende Kraft: zu der facultate vegetatiua rechnet er die nutritiuam, augmentatiuam und generatiuam; zu der motrici aber die locomotiuam, und die facultatem loquendi: 8) müssen wir auch sehen, was Christian Wolff von der Seele philosophiret, zumal dieses bisher auch ein streitiger Punct gewesen. Weil aber verschiedene Umstände bey seiner Lehre von der Seele, die man verworfen, fürkommen, so wollen wir jetzo nur bey dem Wesen der Seelen bleiben, und erstlich seine Meynung mit seinen eignen Worten anführen, und hierauf die Einwürfe, nebst seiner Verantwortung hinzusetzen. Es kommt hier alles darauf an, was er für eine Definition von der Seele gemacht, folglich wie er ihr Wesen vorgestellt. In der ratione praelectionum pag. 150. heißt es: anima est substantia vniuersi repraesentatiua, cuius differentia specifica fundatur in eo, quod modus repraesentandi vniuersum pendeat a corpore, quodam organico et eius in vniuerso situ, und in der metaphysic. §. 894. sagt er: die vorstellende Kraft macht das Wesen und die Natur der menschlichen Seele aus, und §. 1077. das Wesen der Seele bestehet in der Kraft, sich die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Leibes in der Welt und denen daher in den Gliedmaßen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen. Aus diesen sehen wir, daß in der einigen Kraft, sich die Welt vorzustellen, das Wesen der Seele bestehen soll, und davon finden wir noch andere Stellen in der metaphysic. als §. 745. Unterdessen da sie ein einfaches Ding ist, in einem einfachen Dinge aber keine Theile seyn können: so können auch in der Seele nicht viele von einander unterschiedene Kräfte anzutreffen seyn, indem fast jede Kraft ein besonderes für sich bestehendes Ding erforderte, dem sie zukäme. Und also ist in der Seele nur eine einige Kraft, von der alle ihre Veränderungen herkommen: ob wir zwar wegen der verschiedenen Veränderungen ihr verschiedene Namen beyzulegen pflegen; §. 754. da die Seele nur eine einige Kraft hat,

hat, von der alle ihre Veränderungen herkommen, so uns von dieser Kraft, dadurch sie sich die Welt vorstellet, auch alle das übrige herrühren, was wir in ihr veränderliches wahrnehmen; §. 755. weil demnach diese Kraft der Grund ist von allem demjenigen, was in der Seele vorgehet, so bestehet in ihr das Wesen der Seele, und sie ist solcher Gestalt das erste, was sich von der Seele gedenken läßt. Ja wer sie deutlich erkennet, der ist in dem Stande, den Grund anzuzeigen von allem, was der Seele zukömmt; §. 758. was in der Kraft gegründet ist, das folget nicht aus dem Wesen und der Natur der Seele, und ist demnach in Ansehung der Seele übernatürlich; §. 784. wir treffen in der Seele weiter nichts an, als eine Kraft, sich die Welt vorzustellen, und diese ist dasjenige, was in ihr fort dauret, und sie zu einem für sich bestehendem Wesen macht. Alle Veränderungen demnach, die man in ihr wahrnimmt, sind nichts denn verschiedene Einschränkungen derselben Kraft, wodurch sie determiniret wird, da sie vor und an sich selbst auf die ganze Welt nach allem ihren Raume und ihrer Zeit gehet. Der Grund der Einschränkung bestehet in dem Stande des Körpers in der Welt, und weil er veränderlich ist, in allen seinen Veränderungen; §. 808. weil in der Seele nur eine einige Kraft ist, davon alle ihre Veränderungen herrühren, so muß die Kraft die Welt vorzustellen auf die ganze Welt gehen, so wohl dem Raume, als der Zeit nach, und also nicht allein auf den gegenwärtigen, sondern auch auf den zukünftigen und vergangenen Zustand. Er lehret weiter, daß die Seele sich die Welt und die körperlichen Dinge ohne Beyhülfe des Leibes vorstelle, ja solche Vorstellungen haben würde, wenn auch gar keine Welt und keine körperlichen Dinge vorhanden wären. Denn so sagt er §. 777. metaphysic. ausdrücklich: da der Leib gar nichts zu den Empfindungen in der Seele beyträgt; so würden alle eben so erfolgen, wenn gleich gar keine Welt vorhanden wäre: welches auch Cartesius erkannt, und längst vor ihm schon vor diesem die Idealisten, welche nichts als Seelen und Geister zugaben, der Welt aber weiter keinen Raum als in den Gedanken einraumeten. Ja es erhellet aus dem, was oben erwiesen worden, daß wir auch alles außer uns sehen, hören und auf andere Art empfinden würden, wenn auch gleich von körperlichen Dingen außer uns nichts da wäre, und §. 819. Weil die Seele durch ihre ihr eigenthümliche Kraft die Empfindungen hervorbringt; so kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von außen hinein, sondern die Seele hat sie in der That schon in sich und wickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammen stimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus. Alles, was man dawider eingewendet, kömmt auf drey Stücke an: erstlich habe er von der Seele eine solche Vorstellung gemacht, daß sie aller Freyheit beraubet werde, weil nach seinen Principiis die Vorstellungen in der Seele nothwendig und in unverrückter Ordnung erfolgen müßten; hernach daß er der Seele zu wenig beygeleget, wenn sie nur eine Vorstellungskraft haben sollte, und drittens daß er hier etwas behaupte, das kein Mensch begreifen könnte, daß man alles außer uns sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen würde, wenn gleich keine Welt, nichts von körperlichen Dingen vorhanden wäre. Doch wir müssen die Einwürfe selbst anführen, und zugleich sehen, wie man sie wider seine gegebene Antwort gerettet. D. Buddeus in dem Bedenken über die Wolffianische Philosophie num. 11. erinnert dawider, daß die Vorstellung, in deren Kraft er das Wesen der Seele setze, bey ihm nur eine Empfindung und also nicht so wohl eine actio, als nur eine passio sey, welches an sich nicht nur irrig sey; sondern es werde dadurch auch der Grund gelegt, die Seele aller Freyheit zu berauben. Dahin gehören denn auch, daß er die Seele nicht anders als ein Uhrwerk concipire, darinnen alle perceptiones cogitationum, volitionum, decretorum, ja alle Bewegungen in einer unverrückten Ordnung, wie in der mechanischen Welt, auf einander folgten. Sage er, daß die Seele alle Ideen in sich habe, und sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus wickle, so sey diese Auswicklung der Ideen nicht von einer freywilligen Action zu verstehen, welches daraus erhelle, weil er theils der Seele nur eine Empfindung beylege, theils alles ex nexu caussarum et effectuum herleite, daher es auch hieße, daß alle Empfindungen der Seele erfolgen würden, wenn gleich gar keine Welt vorhanden wäre. Hierauf gab Wolff in den Anmerk. über das Buddeische Bedenken pag. 84. diese Antwort: nach seinem Systemate verhielte sich die Seele actiue, welcher er eine Kraft die Vorstellungen hervor zu bringen beylege; eine Kraft aber involvire einen conatum continuum agendi. Es sey falsch, daß er die Seele als ein Uhrwerk vorstelle; ihre Freyheit aber habe er anderswo sattsam gelehret. In den Empfindungen sey keine Freyheit nöthig; er lege aber der Seele mehr, als eine

eine Empfindung bey, und bleibe nochmals bey der Meynung, daß alle Empfindungen der Seele erfolgen würden, wenn gleich gar keine Welt vorhanden wäre. In der bescheidenen Antwort auf diese Anmerkungen p. 80. ſqq. heißt es: diese itzt angeführte Verantwortung sähe gewiß gar verworren aus, und widerspreche sich selber. Man hat, um solches zu beweisen, Gelegenheit genommen, die Sache ausführlicher vorzustellen, und nachdem man dargethan, wie er das Wesen der Seele bloß in der Vorstellungskraft gesetzet, so zeiget man weiter, daß bey ihm die Vorstellung oder Idee und die Empfindung einerley sey. Es sey wohl wahr, daß er sage, die Seele verhalte sich als ein thätiges Wesen, indem sie empfinde; darauf aber käme die Frage nicht an, indem die Activität die necessitatem noch nicht aufhebe, weil man in der Natur viele Körper anträfe, die agirten, aber per rationem mechanicam necessario, folglich beruhe die Controvers darinnen: ob er der Seele eine freye Vorstellungskraft beylege, und nicht vielmehr statuire, daß alle Vorstellungen, Gedanken oder Empfindungen, wie er rede, nothwendig geschehen müßten? das letztere behaupte er allerdings: denn §. 767. metaphyſ. hieß es: es ist demnach zu merken, daß die Veränderungen der Welt alle in einer unverrückten Ordnung auf einander erfolgen, und, weil gleichfalls in der Seele der vorhergehende Zustand den Grund von dem folgenden in sich halten muß, die Empfindungen in der Seele gleichfalls in einer unverrückten Ordnung auf einander erfolgen. Da nun die Empfindungen die Veränderungen in der Welt vorstellen: so ist nur nöthig, daß sie im Anfange einmal mit einander in eine Harmonie gebracht worden, und es kann nach dieser dieselbe beständig fort dauren; und §. 792. wenn man demnach urtheilen will, was für Empfindungen die Seele haben kann, und warum sie sich in ihr ereignen, auch so und nicht anders beschaffen seyn können; so dürfen wir nur forschen, was der Stand unsers Leibes in der Welt für Veränderungen haben kann, und was sich so wohl deswegen, als nach Beschaffenheit der Gliedmaßen der Sinnen für Veränderungen in ihnen ereignen können. Ja daß er die Kraft der Seele nicht anders, als eine mechanische Kraft ansehe, erhelle aus dem 943. §. met. Weil die vorstellende Kraft das Wesen und die Natur der Seele ausmachet, das Wesen aber nothwendig und unveränderlich ist; so bringet die Seele diese und nicht andere Vorstellungen, und zwar in dieser und nicht in anderer Ordnung hervor, weil es ihre Kraft nicht anders mit sich bringet. Gesetzt, heißt es weiter, man wollte auf diesen Punct nicht sehen, daß er eine solche Beschreibung von der Seele gemacht, dabey sie aller Freyheit beraubet werde, so habe er doch derselbigen zu wenig beygelegt, wenn sie nur eine Vorstellungskraft haben sollte. Den Beweis, den er deswegen führe §. 745. metaph. die Seele sey ein einfaches Ding, daher habe sie nur eine einzige Kraft, sey gewiß schlecht gerathen. Denn wer werde doch a ſimplicitate entis ad vnicam illius facultatem schließen, und man sehe nicht, warum ein einfaches Ding nicht verschiedene seinem Wesen gemäße Kräfte haben sollte? daß er sich einbilde, man werde die Empfindung der körperlichen Dinge haben, wenn auch keine Welt vorhanden, sey eine Grille. So weit ist die Vertheidigung dessen, was D. Buddeus an der Lehre vom Wesen der Seele des Herrn Wolffens ausgesetzet, gegangen. Wider diese bescheidene Antwort gab er die nöthige Zugabe zu den Anmerkungen heraus: als er aber p. 151. auf diesen Punct kommen soll, so läßt er es dabey bewenden, und giebt vor, er wolle davon weiter nichts schreiben; er habe sich deutlich genug erkläret. Weil er nun nichts darauf antwortete, so wurde in dem bescheidenen Beweise, daß das Buddeische Bedenken noch fest stehe, p. 189. dieser Punct vorbey gelassen, indem man nichts hatte, darauf man antworten sollte, und vielleicht gemuthmaßet wurde, daß Wolff durch dieses Stillschweigen die Sache zugegeben. Dem ohngeachtet kann er in der Antwort hierauf, welche ein Beweis seyn soll, daß D. Buddeus die ihm gemachten Einwürfe einräumen müsse &c. p. 190. schreiben, er lege das Stillschweigen aus, daß man nunmehro seine Wahrheit erkennet, welches aus Uebereilung gesetzt zu seyn scheinet, daß sich Herr Wolff nicht mag besonnen haben, wie er vorher auf die Einwürfe nichts geantwortet. Denn wenn sonst derjenige, dem man etwas vorwirft, stillschweiget, so hört der Gegner billig auf, weil er daraus schließet, man gäbe ihm die Einwürfe zu. Doch das ist ein Umstand, der hierher nicht gehöret. Wir wollen auch nur die Sache historisch erzehlen, weswegen wir fortgehen und anführen müssen, was D. Joachim Lange wider diese Wolffische Lehre vorgebracht. Er untersucht sie viel weitläuftiger, als in den Buddeischen Streitschriften geschehen. Denn in der bescheidenen und ausführlichen Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen ſyſtemate metaphyſico p. 112. ſqq. zeiget er, wie die Wolffische Definition von der Seele grundfalsch und wenn sie auf den Menschen

Menschen gehen sollte, viel zu enge eingeschränket sey, und so beschaffen, daß dieselbige ein Atheist annehmen, vermöge derselbigen Gott und göttliche Dinge, die Unsterblichkeit der Seele leugnen könne, auch mit dem Spinozismo überein komme. Wegen der einzigen Kraft sich die Welt vorzustellen, worinnen das Wesen der Seele bestehen soll, erinnert er p. 117. daß man in der Seele noch so vieles antreffe, welches man aus dieser Vorstellungskraft gar nicht leiten könnte, und aus der Meynung, daß die Seele sich Vorstellungen von körperlichen Dingen ohne Beyhülfe des Leibes, ja wenn auch keine Welt vorhanden wäre, machen könnte, ziehet er p. 120. folgende Schlüsse: 1) nach dem systemate Wolffiano kann und darf niemand etwas durch den Gebrauch der Gliedmaßen seiner Sinnen, sonderlich des Gehörs und des Sehens lernen, und also ist alles Lehren und Zuhören vergeblich und überflüßig: 2) das systema Wolffianum widerspricht Paulo gleichsam ins Angesicht, wenn dieser saget, daß der Glaube durch die Predigt und durchs Gehör komme, Röm. cap. 10. v. 17. 3) wenn der Herr Autor noui systematis Paullo und zugleich der beständigen Erfahrung nicht contradiciren will, so muß er, so oft der Glaube durch Anhörung des Evangelii angezündet und gestärket wird, darinn nicht allein lauter Wunderwerke admittiren; sondern auch zugeben, daß dadurch sein systema und darinnen sonderlich die harmonia praestabilita unzehlig mal zerstöret wird. 4) das systema Wolffianum redet dem enthusiasmo das Wort; doch also, daß es zum puren naturalismo führet: 5) das systema Wolffianum führet auf solche große und ungeheure Naturgeheimnisse, welche nicht allein lauter Wunderwerke in sich halten und über allen Begriff gehen; sondern auch wider die gesunde Vernunft und Erfahrung streiten: 6) das systema Wolffianum kann kein Verständiger ohne Verleugnung der gesunden Vernunft annehmen. Er hat auch in der modesta disquisitione p. 72. sqq. dasjenige beantwortet, was Wolff zur Vertheidigung seiner Definition der Seele in der commentatione de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis §. 22. p. 73. angebracht hat. Rüdiger hat in einer besondern Schrift des Herrn Wolffs Meynung von der Seele untersuchet, deren Titel ist: Wolffens Meynung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt, und Rüdigers Gegenmeynung, welche 1727. heraus gekommen; es hat aber Wolff nicht darauf geantwortet; daher Hoffmann seinen 1729. edirten Gedanken über Wolffens Logic einen Anhang beygefüget, darinnen er Wolffen auf die von Rüdigern gemachte Einwürfe zu antworten, einladet.

Seelenvereinigung mit dem Körper,

Wegen der Uebereinstimmung und Gemeinschaft der Bewegungen des Leibes und der Seele unter einander pflegt man zu sagen, daß die Seele mit dem Leibe vereiniget sey; wiewohl eigentlicher zu reden, solche Uebereinstimmung nicht so wohl die Vereinignng zwischen dem Leibe und Seele ausmachet, als vielmehr eine Wirkung derselbigen ist. In den alten Zeiten trugen sich viele Philosophen mit der Meynung, daß die Vereinigung selbst vermittelst eines gewissen sehr subtilen und ätherischen Cörperchens, so ὄχημα genennet werde, geschehe, welches seiner Natur nach rund; sich aber, wenn es in den menschlichen Leib komme, in die Gestalt desselbigen verwandele, bis es endlich von dem Leibe abgesondert werde und seine erste runde Figur wieder annehme. Einige Platonici sagten, die Seele wäre mit einem dreyfachen vinculo umgeben, vermittelst dessen sie mit dem Leibe verknüpfet würde: das eine sey ein himmlisches, so nichts von der Materie an sich habe; das andere bestünde aus einem aetherischen Wesen und das dritte sey aus den vier Elementen zusammen gesetzet, wovon Marsilius Ficinus in theolog. Platonic. lib. 18. cap. 4. zu lesen. Andere, welche drey Theile der Menschen gesetzet, als Geist, Seele und Leib, haben gemeynet, daß die Seele, als der mittlere Theil diejenige Substanz sey, welche den Geist mit dem Leibe vereinige. Ist die Frage von dem Grunde dieser Vereinigung, worauf sie beruhe und wie sie geschehe, ob eine mittlere Substanz oder sonst ein natürliches Band, das Leib und Seele mit einander verbinde, vorhanden sey? oder ob alles nur auf den unmittelbaren Willen Gottes ankomme? oder ob sie durch eine gewisse Wirkung der Seele gegen den Leib geschiehet? solches läßt sich nicht ausmachen.

Wir wollen daher nur bey der Uebereinstimmung der beyderseitigen Bewegungen bleiben. So viel ist aus der Erfahrung und eigener Empfindung ausgemacht, daß auf gewisse Bewegungen des Leibes gewisse Bewegungen der Seele, und auf gewisse Bewegungen der Seele gewisse Bewegungen des Leibes erfolgen; mit der Vernunft untersuchet man den Grund und die Ursache solcher Gemeinschaft und Uebereinstimmung, woher dieselbige komme. Man hat lange Zeit die Meynung gehabt, daß der Grund davon in der Seele läge, welche in den Leib

wirke und die Bewegungen in demselbigen verursachte, welches man als eine ausgemachte Sache angenommen, daß darüber gar kein Streit entstanden. Als aber nicht nur Cartesius; sondern auch nach ihm Leibnitz solchen Einfluß der Seele in den Körper nicht zugeben wollten, und die Sache aus einem andern Grund zu erklären suchten, so sind hierüber die Streitigkeiten angegangen, und man hat nunmehro drey Systemata, wodurch die Philosophen die Uebereinstimmung der Seele und des Leibes in ihren Bewegungen zu erklären sich bemühet. Das eine ist das systema influxus physici; das andere das systema caussarum occasionalium, und das dritte das systema harmoniae praestabilitae, welche also zusammen hängen. Der Grund dieser Harmonie lieget entweder in der Seele; oder in Gott. Leitet man ihn von der Seele her, daß dieselbige in dem Körper wirke, so ist dieses das systema influxus physici: soll Gott aber die Ursache seyn, so kann dieses auf zweyerley Art geschehen. Denn entweder wirket Gott die Bewegungen des Leibes unmittelbar, so oft dergleichen geschehen soll, welches das systema caussarum occasionalium: oder er hat einmal für allemal eine gewisse Ordnung gesetzt, so das systema harmoniae praestabilitae. Wir wollen ein jedes insbesondere durchgehen.

Das erste ist das systema influxus physici, welches das älteste und gemeinste ist. Es kommt dasselbige eigentlich darauf an, daß nach demselbigen die Seele eine Kraft in den Körper habe, so daß nach ihrem Belieben in ihm den Vorstellungen und Begierden gleichförmige Bewegungen erreget würden, dergleichen wieder von ihm vermittelst der Bewegungen in dem Beleben, den Geisterchen in die Seele geschähe und auf solche Art die Seele in den Körper; und der Körper in die Seele einen Einfluß thäte. Es geschiehet also dieser Einfluß wechselsweise; von der Seele in den Körper und von dem Körper in die Seele. Denn die Seele könne nach ihrem Belieben den Leib und dessen Gliedmaßen bewegen, vermöge der ihr zukommenden Bewegungskraft; würden aber die Werkzeuge der Empfindung unsers Leibes von äusserlichen Dingen berühret, so verursachte dieses in unserer Seele die Empfindung, oder die Idee und die daher dependirenden Gedanken, mithin geschähe hier ein Einfluß des Körpers in unsere Seele. Man nennet dieses Systema das Aristotelische, weil Aristoteles davon Urheber. Denn wie wir oben in dem Artikel von der Seelenbeschaffenheit gezeiget, so hat er die Seele für nichts anders, als für den Grund der Bewegung, die in dem physischen Körper geschehe, gehalten; wobey wir nur dieses erinnern, daß sich zwar Aristoteles einen ganz falschen Concept von der Seele gemacht, welchen aber die Neuern fahren lassen und dennoch das systema influxus physici behaupten. Sie lassen es auch in der Sache selbst auf Aristotelis Ansehen nicht ankommen; sondern berufen sich auf die Erfahrung. Denn man wüßte und empfinde bey sich selbst, daß wenn man wollte, so könnte man reden, gehen, greifen, die Rede selbst, die Bewegung der Hände, Füße, der andern Gliedmaßen nach seinem Belieben einrichten und dabey allerhand Veränderungen vornehmen; und daß die äußerlichen Dinge, welche in unsere Sinnen fielen, so viele Empfindungen, folglich auch Ideen veranlaßten, sey nicht weniger bekannt. Doch setzen sie dabey voraus, daß sich der Leib in einem ordentlichen und gesunden Zustande befinden müsse, mithin fiel der Einwurf weg, wenn man sagte, ein Lahmer; oder einer, der vom Schlage gerühret worden, wollte gern gehen, oder sonst ein Glied bewegen, daß also der Wille der Seele vorhanden; er könnte es aber nicht thun, mithin da die Bewegung unterbliebe, so geschähe kein Einfluß der Seele in den Leib. Man hält auch diese Hypothese nicht nur vor gegründet und ausgemacht, sondern auch für nothwendig, weil man ohne dieselbige in vielen Stücken des Christenthums und der Moral nicht könnte zurecht kommen. Denn hätte die Seele keine Herrschaft über den Leib, so hätte Gott von einem Christen nicht verlangen können, daß man Fleisch und Blut kreutzige; seinen Leib darstelle zu einem Opfer, daß da lebendig, heilig, und Gott wohlgefällig sey; daß man seine Glieder sollte begeben zu Gliedern der Gerechtigkeit. Und wie wollte man einem Menschen die äußerlichen Sünden, die mit dem Leibe begangen würden, als Mord, Diebstahl, Gotteslästerung u. d. gl. zurechnen, und ihn deswegen bestrafen, wenn die Seele mit dem Leibe keine Gemeinschaft haben, noch in denselbigen einen Einfluß thun, oder über ihn keine Herrschaft führen sollte? Hierauf kommt nun das meiste an, was man vor das systema influxus physici vorbringt. Wir müssen aber auch sehen, was man dawider einwendet. Ein gemeiner Zweifel ist, daß der Einfluß der Seele in den Körper ohne einer Extension nicht zu begreifen sey; gleichwohl aber könnte man der Seele, als einem Geiste, keine Ausdehnung beylegen. Denn der Einfluß könnte ohne Berührung nicht geschehen, und wenn die Seele den Leib berühren sollte, so müßte sie Theile haben, und also etwas Ausgespanntes oder Ausgedehntes seyn. Und diese Schwierigkeit äußerte sich auch auf Seiten des Leibes, daß man sich nicht

einbil-

einbilden könnte, wie er, als ein ausgedehnter Körper, in die Seele wirken sollte? doch ist dieser Zweifel so erheblich nicht, daß man deswegen das System selbst sollte fahren lassen. Denn er betrift die Art und Weise, die man nicht wissen kann; daher aber läßt sich noch nicht schliessen, weil man nicht begreifen kann, wie es zugeht, daß ein Geist in einen Körper wirket, folglich wirke er auch nicht in einen Leib. Diejenigen, die solches leugnen wollten, müßten das Wesen eines Geistes vollkommen verstehen, und aus demselbigen einen Grund angeben, daß der Geist in den Körper nicht wirken könne, welches sich nicht thun läßt, weil man das Wesen eines Geistes zu ergründen nicht im Stande ist. Wenn ein Körper in den andern einen Einfluß hat, so geschieht dieses zwar durch eine Berührung, welche eine Extension mit sich bringt; von solchem Einfluße aber läßt sich nicht auf den Einfluß eines Geistes in einen Körper schließen, daß man denken wollte, wie jener geschiehet, müßte auch dieser geschehen. Diejenigen, welche gleichwohl solchen Einfluß der Seele behaupten, gründen sich auf die Proben, daß Geister in Körper gewirket, und wie sie daraus die Sache selbst erkennen, also benimmt es dieser Erkenntniß nichts wenn sie gleich nicht begreifen, auf was Art und Weise dieses geschehen möge. [Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen gezeigt, wie ein einfaches Ding in einen Körper, und umgekehrt ein Körper in ein einfaches Wesen wirken könne, auch dabey die Einwürfe widerlegt.] Besondere Einwürfe haben diejenigen gemacht, welche dieses System fahren lassen, und die Sache aus einem andern Grunde zu erklären gesuchet. Die Cartesianer setzen ihre Regel von der Bewegung entgegen, daß nämlich in der Welt einerley Quantität der Bewegung müsse erhalten werden, und schließen daraus, daß nach dem systemate influxus physici diese Quantität der Bewegung bald vermehret, bald verringert werde. Denn wenn die Seele nach ihrem Willen in den Körper eine Bewegung hervor bringe, die vorher in dem Körper keinen Grund oder keine Ursache gehabt, und keine Bewegung in demselbigen vorhergegangen, so entstünde dadurch in der Welt eine neue Bewegung, welches die Quantität der Bewegung vermehre; gleichwie sie hingegen verringert werde, wenn durch eine Bewegung des Körpers die Gedanken erreget würden. Man hat aber diese Cartesianische Regel von der Quantität der Bewegung nicht wollen gelten lassen, wie Leibnitz, Newton und andere, deren Schriften und Stellen Bülffinger in der commentatione de harmonia praestabilita p. 28. 29. angeführet, gewiesen. Indem der jetztgedachte Leibnitz das systema harmoniae praestabilitae angenommen, so hat er sich bey dem gemeinen Systeme, das auf einen influxum physicum ankommt, diese Schwierigkeit eingebildet, daß solches der Ordnung der Natur, und den darinnen festgestellten Gesetzen zuwider wäre. Denn nach den Gesetzen der Bewegung, worauf die Ordnung der Natur ankommen sollte, werde allezeit einerley Bewegungskraft in der Welt erhalten, wie aus der Theodicée §. 344. 345. zu ersehen. Dieses ist auch die Hauptursache, warum Wolff in der metaphysic das systema influxus physici nicht zugeben will, wiewohl er noch ein und andere Umstände dawider eingewendet. Denn 1) sagt er §. 761. daß die Seele in den Leib, und der Leib in die Seele einen Einfluß habe, ließ sich weder begreifen, noch auf eine verständliche Art erklären: 2) leugnet er in eben demselbigen Orte die Erfahrung, darauf man sich sonst beruft, und meynet, es sey wider die Erfahrung, daß nämlich der Leib in die Seele, und die Seele wiederum in den Leib wirke; daher man nichts anders sagen könnte, als daß der natürliche Einfluß der Seele in den Leib, und des Leibes in die Seele, ohne allen Grund nur vor die lange Weile angenommen werde. Dieses hat er schon vorher, ehe er solchen Ausspruch gethan, beweisen wollen, wenn er §. 529. sagt: man muß sich aber wohl in acht nehmen, daß man diese Erfahrung der Wahrheit zum Nachtheile nicht weiter deutet, als sichs gebühret. Wir nehmen weiter nichts wahr, als daß zwey Dinge zugleich sind, nämlich eine Veränderung, die in den Gliedmaßen der Sinnen vorgehet, und eine Gedanke, dadurch sich die Seele der äußerlichen Dinge bewußt ist, welche die Veränderung verursachen. Keineswegs aber erfahren wir eine Wirkung des Leibes in die Seele. Denn wenn dieses seyn sollte, müßten wir von ihr einen, ob zwar nicht deutlichen, doch wenigstens klaren Begriff haben. Wer aber auf sich selbst genau acht hat, der wird finden, daß er von einer dergleichen Wirkung nicht den allergeringsten Begriff hat. Und demnach können wir nicht sagen, es sey die Wirkung des Leibes in die Seele in der Erfahrung gegründet. Wer genau reden will, kann nicht mehr der Erfahrung zuschreiben, als daß zwey Dinge zugleich sind. Daraus aber läßt sich nicht einmal schließen, daß eins des andern Ursache sey, oder eins aus dem andern komme. Ja §. 778. will er gegenseitige Proben dieser Erfahrung entgegen setzen, indem wir öfters fänden, daß nicht allein ohne, sondern gar wider den Willen der Seelen hin und wieder Bewegungen in unserm

Leibe erfolgten, wenn wir etwas sähen, oder hörten, z. E. es ist einer gewohnt für dem Schießen zu erschrecken, er stehet weit hinter dem Stücke, und bedenket, daß die Kugel, die vornen heraus gehet, ihn nicht treffen kann. Er begreifet, daß, wenn auch gleich durch einen unvermutheten Unglücksfall das Stück zerspringen sollte, er doch so weit davon weg sey, daß es ihm keinen Schaden thun kann. Er lacht sich selber aus, daß er sich vor dem Schusse gefürchtet, und nimmt sich vor, jetzund dergleichen nicht zu thun. Allein kaum höret er den Schuß, so fährt er auf, hebet die Hände in die Höhe, und setzet die Füße zurücke. Hier ist klar, daß, ohne Zuthun der Seele (welches auch diejenigen erkennen müssen, die einen natürlichen Einfluß behaupten) die Bewegungen in dem Leibe erfolgen, und durch den Schuß erreget werden. Doch aus diesen beyden ersten Gründen will er selber nicht viel machen, indem er §. 762. schreibet: weil die Wirkung der Seele in den Leib, und des Leibes in die Seele sich weder verständlich erklären, noch durch die Erfahrung erweisen lässet, so hat man zwar Grund genug, sie nicht zuzugeben, maßen man so lange eine Sache ausgesetzt läßt, bis sie erwiesen worden; allein man hat nicht genugsamen Grund, sie zu verwerfen. Denn es kann deswegen doch wohl etwas seyn, ob wir gleich nicht begreifen, wie es seyn kann, noch durch die Erfahrung erlernen, daß es sey. Nun aber soll 3) das Hauptargument kommen, und zwar aus der leibnitzischen Philosophie. Die Regeln der Bewegung wollten haben, daß immer einerley bewegende Kraft in der Welt erhalten werde. Die Wirkung aber der Seele in den Leib, und des Leibes in die Seele erfordere, daß nicht immer einerley Kraft in der Natur erhalten, sondern sie vielmehr der Seele zu gefallen bald vermehrt, bald vermindert werde. Weil demnach die Wirkung des Leibes und der Seele in einander der Natur zuwider sey, so habe man genugsamen Grund, sie zu verwerfen. Seine eigene Worte lauten §. 762. also: ich habe oben erinnert, daß vermöge der Regeln der Bewegung, darinnen die Ordnung der Natur gegründet ist, immer eine bewegende Kraft in der Welt erhalten werde. Wenn der Leib in die Seele, und die Seele in den Leib wirket, so kann nicht einerley bewegende Kraft in der Welt erhalten werden. Denn wenn die Seele in den Leib wirket, so wird eine Bewegung hervor gebracht, ohne einer vorhergehenden Bewegung, maßen man setzet, daß die Seele die Bewegung

im Leibe bloß durch ihren Willen hervor bringt. Da nun diese Bewegung ihre abgemessene Kraft bey sich hat; so entstehet eine neue Kraft, die vorher nicht in der Welt war. Und also wird wider das Gesetz der Natur die Kraft in der Natur vermehret. Gleichergestalt, wenn der Leib in die Seele wirket, so bringt eine Bewegung einen Gedanken hervor. Da nun nach diesem die Bewegung aufhöret, ohne daß daraus eine neue Bewegung in einem andern Theile der Materie entstünde, so höret eine Kraft auf, die vorher in der Welt war. Und also wird wider das Gesetz der Natur die Kraft in der Welt vermindert. Hieraus ist klar, daß die Regeln der Bewegung, nach welcher die Veränderungen in der Natur geschehen, haben wollen, es solle immer einerley Kraft in der Natur erhalten werden: hingegen die Wirkung der Seele in den Leib, und des Leibes in die Seele erfordert, daß nicht immer einerley Kraft in der Natur erhalten, sondern sie vielmehr der Seele zu gefallen, bald vermehrt, bald vermindert wird. Weil demnach die Wirkung des Leibes und der Seele in einander der Natur zu wider ist, so hat man genugsamen Grund sie zu verwerfen. Bey den bisherigen Streitigkeiten hat man ihm auf solche Einwürfe geantwortet. Denn was den ersten anlangt, es ließe sich der Einfluß der Seele in den Leib, und des Leibes in die Seele weder begreifen, noch auf eine verständliche Art erklären, so hat dieses Bedenken gar nichts auf sich, wie er selber begreifen wird. Denn es ist wohl niemand unter denen, welche dieses System annehmen, der die Art und Weise solches Einflusses begreifen und verständlich erklären wollte. Es sagen ja alle, welche es damit halten, es ließe sich nicht begreifen noch erklären, wie es zugehe, wenn dieser Einfluß geschähe. Mit dem andern Einwurfe, da er die Erfahrung, welche das systema influxus physici befestigen soll, umstoßen will, hat es auch nichts zu bedeuten. Er bestehet aus zwey Stücken: das eine ist, es hätten die Vertheidiger dieses Systems keine Erfahrung vor sich, indem er §. 761. sagt: man kann durch die Erfahrung nicht erweisen, daß der Leib in die Seele, und die Seele wiederum in den Leib wirket; worauf in dem Beweise, daß das Buddeische Bedenken noch feste stehe, pag. 197. geantwortet worden, wenn man sich bey dem systemate influxus physici auf die Erfahrung berufe, so gehe solche nicht auf eine sinnliche Empfindung des Einflusses selber, als fühlten wir, wie derselbige geschehe, sondern man leitet aus der Erfahrung weiter nichts, als daß die

die Bewegungen des Leibes auf vorhergegangene Bewegungen in der Seele, und die Empfindungen der Seele auf vorhergegangene Bewegung der Gliedmaßen erfolgten, worauf man durch ein System die Ursach davon zu erklären suche. D. Lange behauptet billig auch diese Erfahrung in der Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfianischen systemate metaphysico, wenn er pag. 151. saget, es sey nichts gewissers, als daß wir erfahren, daß nicht allein gewisse Bewegungen im Leibe erfolgten, wenn die Seele solche verlanget, sondern auch, daß sie von dem Verlangen dependirten, und daß ihre Art und Weise und mancherley Veränderung bloß von dem regimine der Seele herrührten; erinnert auch dabey, wenn solches Wolff leugne, so könne man weiter mit ihm nicht disputiren, indem er so gar die Empfindung aufhebe. Er leugnet auch, daß die beyderseitigen Bewegungen auf einander folgten, und meynet, sie geschehen zugleich in einem Augenblicke, welches aber in der Erfahrung nicht gegründet ist. Daß er solches saget, geschieht aus der angenommenen Hypothese, daß der Leib sowohl, als die Seele ihr Geschäffte vor sich thue, und ein jedes von dem andern independent sey. Der andere Umstand bey diesem Einwurfe, der die Erfahrung betrift, ist, daß er Proben einer gegenseitigen Erfahrung anführen will, indem man wüßte, daß nicht allein ohne; sondern gar wider den Willen der Seele hin und wieder Bewegungen in unserm Leibe erfolgten. D. Lange erinnert in seiner Entdeckung p. 158. dawider, daß man hier ganz unrichtig schlösse, und zwar a particulari ad vniuersale, daß weil die Seele bey einem Schusse die Bewegung des Leibes nicht zuwege brächte, so brächte sie auch keine andere Bewegungen zuwege. In der Sache selbst vermische er die motus violentos, und also inuoluntarios mit den voluntariis. Denn es sey ja etwas anders, eine Bewegung, die man nicht verhindern kann, leiden; ein anders, eine Bewegung wollen und hervor bringen. Und ob er gleich das Hervorbringen wider alle Erfahrung leugne, so könne er doch das Wollen nicht leugnen, und also müßte er doch den Unterschied unter den motibus voluntariis und violentis zulassen. Wider den dritten Einwurf, daß das systema influxus physici der Ordnung der Natur zuwider sey, weil immer einerley bewegende Kraft erhalten werde, ist auch verschiedenes erinnert worden. In dem Beweise, daß das Buddeische Bedenken noch fest stehe pag. 199. wird gewiesen, daß dieser Einwurf so viel heißen soll: das systema influxus physici sey dem Mechanismo nicht gemäß; die Welt könne keine Maschine bleiben, und daher könne es keinen Platz finden, nämlich nach der mechanischen Philosophie. Denn eben, weil er die Welt zu einer Maschine gemacht, und nach deren Structur die Kräfte wolle abgemessen haben, so nähme er daher einen Beweis wider das systema influxus physici, und gründe ihn auf ein Suppositum, das noch auszumachen: ob die Welt, dazu auch die Seele gehöret, eine Maschine sey? Es heißt weiter: wenn auch in einer Maschine die Kraft zu einer Zeit vermehret, zur andern verringert wird; zu einer Zeit wirket, zur andern ruhet, so kann sie doch ihre gleiche Bewegung erhalten. Man lese auch, was D. Lange in seiner Entdeckung pag. 155. und Professor Wucherer allhier in der ersten Dissertation de harmonia praestabilita stabilimento orbata §. 9. sqq. erinnert. [Die Influxisten werden in grobe und subtile abgetheilt. Jene vertheidigen, die Seele wirke reel (effectiue, efficienter) in die Theile des Leibes, in die Nerven oder den Nervensaft, die Fibern u. s. w. so, wie der Leib gegenseitig reel in die Seele wirke. Diese aber lehren nur, daß die Seele auf reele Art in die um sie her liegenden Fibern des Gehirns wirke, und dadurch in allen Theilen des Leibes Bewegungen hervorbringe, der Leib hingegen gebe der Seele durch diese und jene Bewegung und Erschütterung der Fibern im Gehirne nur Gelegenheit zu den Gedanken, und sonach wirke er auf eine ideale Art in die Seele. Die grobe Art des Einflusses, welchen die Scholastici und Aristoteles vertheidigten, wird heut zu Tage nicht mehr angenommen. Man muß sich auch nicht vorstellen, als ob die Seele ihren Leib wie ein Schneckenhaus mit sich schleppe, oder daß ein Bild (imago, species sensibilis) von einem äußerlichen Objecte in ein äußerliches Werkzeug der Sinne, also eingedruckt werde, daß es sich alsdenn durch die Nerven der Gliedmaßen bis ins Gehirn fortpflanze, und alsdenn in die Seele übergehe, wo sich das sinnliche Bild, oder die körperliche Gestalt in eine vernünftige (speciem intelligibilem) verwandle, wie verschiedene geträumt haben. Wer die Meynungen der Alten weitläuftiger zu lesen wünschet, der kann Bülfinger de harmonia praestabilita §. 24. Aristoteles de anima L. 2. c. 12. Corsinus in Phys. partic. tract. 2. disp. 3. c. 10. §. 3. p. 179. sqq. Gassendus Phys. Sect. 3. Memb. post. lib. 6. c. 1. vergleichen. Ueberhaupt aber können von den verschiedenen Erklärungsarten der Vereinigung zwischen Seele und Leib folgende Schriften bemerkt werden. Knutz in commentatione philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando. Richter, Gottsched, Hollmann sind auch Vertheidiger

von dem Systeme des Einflusses. Noch füge ich folgende Schriftsteller hinzu. Bernh. Heinr. Rönnberg systema influxus physici. Wismar. 1750. Canz in seinem Beweise von der Unsterblichkeit der Seele. Tübingen, und in medit. philos. 1750. p. 802. sqq. G. F. Meier von der vorherbestimmten Uebereinstimmung, und Joh. Ernst Gunnerus Beurtheilung der vorherbestimmten Uebereinstimmung. J. Bernh. Bülfinger und Hollmann epistolae amoebeae de harmonia praestabilita Francof. 1723. Meine Geschichte von den Seelen §. 39 : §. 47. wo ich noch mehrere Schriftsteller angeführet habe. Eben daselbst behaupte ich, daß die Seele vermittelst eines electrischen Feuers, oder doch durch Hülfe einer ähnlichen Materie, etwan durch den Nervensaft die Bewegungen im Leibe hervorbringe, wie ich denn auch die Möglichkeit dargethan zu haben glaube, daß ein einfaches Wesen in einem Körper reel wirken könne. Die verschiedenen Einwürfe sind daselbst beleuchtet worden.]

Das andere ist das systema caussarum occasionalium. daß Gott die eigentliche und unmittelbare Ursache der Bewegungen sey, dem die Kräfte der Seele und des Körpers nur Gelegenheit dazu gäben. Man hält dafür, daß weder der Leib durch seine Bewegungen die Empfindungen in der Seele, noch die Seele durch ihren Willen Bewegungen in dem Leibe hervor bringen könnte, sondern es thäte dieses Gott, daß er auf Veranlassung der Bewegungen in dem Körper Gedanken in der Seele, und wiederum auf Veranlassung des Willens in der Seele Bewegungen in dem Leibe hervor bringe. Denn er habe einmal das Gesetz gemacht, daß wenn äußerliche Körper in die Sinne fielen, und die subtile Materie in den Nerven bewegt würde, so sollte in der Seele eine Empfindung entstehen. Würde aber die Seele verlangen, daß gewisse Gliedmaßen des Leibes sich bewegen sollten, so sollte auch diese Bewegung erfolgen. Wenn sich nun diese Fälle ereigneten, so sey solcher Wille Gottes so kräftig, daß in der Seele sowohl, als im Leibe, die Bewegungen erfolgen müßten. Auf solche Weise wirket Gott alles in der Seele und in dem Leibe, und sie geben nur Anlaß, oder Gelegenheit dazu, woraus zugleich zu verstehen, warum dieses System genennet worden systema caussarum occasionalium, welches man auch systema adsistentiae heißt. Vor den Urheber desselbigen wird insgemein Cartesius gehalten; welcher zwar das System selbst nicht in seiner Gestalt vorgetragen; so viel aber ist gewiß, daß er das System influxus physici verworfen, und zu diesem Anlaß gegeben. Denn er setzte das Wesen der Seele in dem Denken, und leugnete daher, daß sie in den Körper wirkte. Er nahm als eine Regel an, daß in der Welt einerley Quantität der Bewegung erhalten werde, und schloß daraus wider das systema influxus physici, daß dadurch eine Unordnung in der Natur entstünde, indem solche Quantität bald vermehrt, bald verringert werde. Weil nun keine Ursache der Bewegung vorhanden, so war nichts mehr übrig, als daß man Gott als die Ursache angeben müßte. Seine Anhänger haben die Sache weiter untersuchen, und in eine Ordnung bringen wollen; sind auch zum Theile in einigen Stücken weiter gegangen. Denn Cartesius überließ der Seele die Direction der Bewegung, und sprach ihr nur die bewegende Kraft ab; wiewohl Leibnitz in der Theodicée §. 60. angemerket, daß ihr solche Direction nicht zukommen könnte, wenn sie keine Bewegungskraft haben sollte. Er machte part. 2. princip. §. 36. Gott zur allgemeinen Ursache der Bewegung, welcher gleich im Anfange eine gewisse quantitatem motus zugleich mit der Materie erschaffen, die er beständig erhalte, daß wie er die caussa primaria sey, also wären die von ihm verordneten Gesetze der Bewegung die caussa secundaria. Hierinnen sind einige seiner Anhänger von ihm abgegangen, daß sie Gott zur einzigen Ursache aller Bewegung gemacht und behauptet, daß die Kräfte der Seele und des Körpers nur Gelegenheit zu den Bewegungen gäben, woraus das systema caussarum occasionalium entstanden. Doch sind einige, die ächte Schüler des Cartesii seyn wollen, damit nicht zufrieden, und geben vor, man thäte dem Cartesio unrecht, wenn man ihn als den Urheber davon angäbe; man wird aber der Sache nicht zu viel thun, wenn man sagt, daß er, wenn er gleich das System nicht selbst abgefasset, doch Anlaß dazu gegeben, wie wir schon vorher erinnert haben. Unter diejenigen, die solches angenommen und vertheidiget, gehören Ludovicus de la Forge, von welchem Jacobus Gussetius in caussarum primae et secundarum reali operatione pag. 6. sqq. weiset, daß er zuerst auf diese Gedanken gekommen sey, welcher auch der Seele das Vermögen, Gedanken hervorzubringen, abgesprochen hat. Ihm folgte Malebranche, so der vornehmste gewesen, der sich dieser Sache mit allem Eifer angenommen. Er behauptet ausdrücklich, es sey keine einzige Ursache, welche eine wahre Ursache sey, ausser einer einzigen, die Gott sey, welchen Satz er zum Grunde leget, und so weit gehet, daß er diejenigen, die anderer Gedanken sind, gewisser Irrthümer beschuldiget. Man lese seinen Tractat de inquirenda veritate tom. 2. pag. 336. nebst den eclaircissemens tom. 3. p. 178. dessen Meynung auch Gussetius in dem ange-

angeführten Orte pag. 45. berühret. Eben dieser Autor, welcher nicht zugeben will, daß Cartesius Urheber dieses Systems sey, setzet auch hinzu den Petrum Sylvanum Regis, der zwar in einigen Umständen von dem Malebranche abgehe; in der Hauptsache aber doch mit ihm einstimmig sey. Und ob er wohl die Benennung caussa occasionalis verwerfe, und davor caussa sine qua non brauche, so käme doch die Sache auf eins hinaus. Von den Cartesianischen Theologis hat Christoph Wittich in theol. pacific. cap. 16. §. 237. nicht undeutlich zu verstehen gegeben, daß ihm dieses System wohl anstehe. Ehe wir auf andere kommen, müssen wir des Ruardi Andala, eines berühmten Cartesianers, gedenken. Dieser gab zu Franecker 1724. eine Dissertation de vnione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica heraus, welche bald darauf in Halle nachgedruckt worden. Die Gelegenheit war diese. Es hatte Hr. Wolff, als seine Streitigkeiten angiengen, sich insbesondere auf den Andala berufen, daß er die vornehmste Hypothesen seines Systems vertheidige, welches er sehr übel aufnahm, und in gegenwärtiger Dissertation nicht nur bezeuget, wie er dem systemati influxus physici zugethan sey; sondern auch das Leibnitzische, als schädlich und gefährlich verworfen. Indem er nun ein Cartesianer, und jetzo das systema influxus physici vertheidigen will, so giebt er vor, daß Cartesius eben diese Meynung gehabt, aus dessen Schriften er verschiedene Stellen angeführet, und daraus beweisen wollen, daß er sowohl den Einfluß des Leibes in die Seele, als der Seele in den Leib geglaubt, welches er auch von seinen wahren Schülern und Anhängern, als von dem Clauberg, de la Forge, Wittichio, behauptet. Es wäre also das systema caussarum occasionalium keinesweges den wahren Cartesianern beyzulegen, sondern die es angenommen und vertheidiget hätten, wären keine rechten Schüler des Cartesii, wie Mal.branche, Geuling, Volder und andere, die in der That vielmehr dem Spinozä gefolget. So viel siehet man, daß Andala das systema influxus physici im Ernst mit großem Eifer vertheidiget, und sind auch andere Cartesianer mit dem systemate caussarum occasionalium, wie es zumal Malebranche erkläret, nicht zufrieden. Daß aber Cartesius diesem systemate zuwider gewesen, und das systema influxus physici gebilliget, kann mit Grunde der Wahrheit nicht erwiesen werden. Denn wie die Stellen, darauf sich Andala berufet, solches noch nicht sagen; also stehen vielmehr die Principia, die wir oben von ihm angeführet haben, demselbigen ganz entgegen.

Unter die übrigen Vertheidiger des systematis caussarum occasionalium gehören

noch Bayle und Sturm, welche zwar in einigen Umständen von dem Malebranche abgehen. Denn Bayle will einem Geist überhaupt die Ursach der Bewegung zuschreiben, und meynet, daß die mechanischen Gesetze nicht hinlänglich wären, die Phänomena in der Natur zu erklären, wenn nicht ein wirkendes Principium hinzu käme, welches eigentlich wider die Lehre des Cartesii von der Bewegung, darinnen man die Gesetze der Bewegung als die caussam secundariam ansiehet, wie man hin und wieder aus seinem dictionario sehen kann. Sonst gestehet er in der resp. ad quaestion. homin. ex prouinc. tom. 3. selbst, man sehe nicht, wie man dabey mit der Freyheit des menschlichen Willens auskommen wollte, und gleichwohl ist er so geneigt vor dasselbige; worüber sich aber niemand verwundern wird, wer da weiß, daß Bayle von dieser Freyheit nicht viel gehalten. Was den Sturm anlangt, so hat er behauptet, daß Gott nicht nur die allgemeine; sondern auch die einzige und völlige Ursach aller Bewegungen sey; darinnen aber war er mit Malebranche und andern seines gleichen nicht einstimmig, daß er der Seele eine wirkende Kraft beylegte, wodurch sie selbst die Gedanken und Begierden in sich erregen könnte. Die Streitigkeiten, die er deswegen gehabt, haben wir schon oben in dem Artikel von der Bewegung angeführet. Nach dieser historischen Nachricht müssen wir auch sehen, wie dieses System von den andern Gelehrten aufgenommen worden. Die meisten haben dasselbige als irrig und gefährlich verworfen, daß wir also nicht sehen, wie Herr Wolf in seiner metaphys. §. 764. hat sagen können, daß heut zu Tage die meisten der Meynung des Cartesii beypflichten: Denn man hat angemerket, wenn Gott die einzige Ursach aller Bewegungen der Seele und des Leibes seyn sollte, so würde man dem Menschen nichts zurechnen können, und Gott würde die Ursach aller Sünde, welches ganz natürlich daraus fließet. Der Mensch verlieret dabey alle Freyheit und muß geschehen lassen, was Gott in ihm vor Bewegungen herfür bringet, daß wenn welche darunter sündlich, so hat der Mensch deswegen keine Schuld auf sich, welche Folgerung schon hinlänglich, daß man Ursach hat, dieses Systema als was gottloses zu verwerfen. Der Herr Leibnitz hat andere Einwürfe dawider gemacht. Denn in der Theodicée §. 61. meynet er, es müßten immer Wunderwerke hervor kommen, wenn nach diesem Systeme Gott die Ursach der Bewegungen wäre, wofern der Leib mit der Seele eine Gemeinschaft haben sollte, wie denn auch die natürlichen Gesetze dabey verwirret würden. Dieses berühret auch der Herr

 Wolf

Wolf dawider, wenn er in der metaphys. §. 761. saget: ungeachtet heut zu Tage die meisten der Meynung des Cartesii beypflichten; so finden wir doch sehr viel dagegen zu erinnern. Wenn Gott durch seine unmittelbare Kraft die Bewegungen in den Körpern und die Gedanken in der Seele hervor bringet und man den Körpern und der Seele ihre Kraft benimmet; so bleiben die Wirkungen der Körper und der Seelen von der Wirkung Gottes, ja so wohl die Natur der Welt als der Seelen von Gott nicht genug unterschieden; und da dasjenige ein Wunderwerk ist, was nicht in dem Wesen und der Natur der Seele und der Körper gegründet; so würden immerwährende Wunderwerke dazu nöthig seyn, daß der Leib mit der Seele eine Gemeinschaft hätte. Ja wenn man die Sache genau untersuchet, so streitet Cartesii Meynung nicht weniger, als der natürliche Einfluß mit den Gesetzen der Bewegung. Es ist wohl wahr, daß Cartesius annimmet, die subtile flüßige Materie in dem Gehirne sey in steter Bewegung, und werde dannenhero nur von Gott ihre Richtung der Seele zu Liebe geändert. Auf solche Weise wird keine neue Kraft hervor gebracht, und bleibet dannenhero das Gesetz der Natur, welches allezeit einerley Kraft will erhalten haben, ohne allen Anstoß. Allein es hat mit der Richtung eben die Beschaffenheit, wie mit der Kraft. Wenn man die Regeln der Bewegung genau untersuchet, wird man finden, daß nicht weniger einerley Richtungen als einerley Kraft erhalten wird, obzwar nicht in einerley Materie, gleichwie auch die Kraft nicht beständig einerley in einerley Materie, sondern zusammen in der ganzen Natur erhalten wird; welches noch weiter Bülffinger in der commentatione de harmonia praestabilita pag. 78. ausgeführet hat; dawider aber Wucherer in der ersten Disputation de harmonia praestabilita stabilimento orbata §. 15. sqq. verschiedenes eingewendet hat. Man lese auch, was D. Buddeus in den institutionibus theologiae dogmaticae lib. 2. cap. 2. §. 48. pag. 566. von diesem Systemate der Occasionalisten angemerket hat. [Siehe meine Geschichte von den Seelen §. 46.]

Das dritte ist das systema harmoniae praestabilitae, von dem wir hier nicht handeln dürfen, weil oben in einem besondern Artikel von der Harmonie zwischen Leib und Seele geredet worden. Es können übrigens noch verschiedene Schriften von dieser Materie nachgelesen werden. Denn des Benjamini a Bockhuysens cogitationes succinctae de mente, corpore et vtriusque coniunctione sind 1672. und wieder vermehrter 1683. heraus kommen. Herr Sam. Chr. Hollmann hat in der Dissertation de stupendo naturae mysterio anima humana sibi ipsi ignota sect. 2. die zu Wittenberg 1723. herausgekommen, auch ein und das andere von dem systemate caussarum occasionalium erinnert. Von Herrn Klausing ist zu Wittenberg 1713. eine Dissertation de animae et corporis vinculo und von Christian Friedr. Lenz zu Leipzig 1717. de vinculo animam et corpus coniungente herausgekommen. Nicht weniger gehören hieher diejenigen, welche bisher von der harmonia praestabilita geschrieben, die zum Theil auch die andern beyden Systemata berühret, welches insonderheit Herr Bülffinger in der commentatione hypothetica de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita, die 1723. zum Vorschein kommen, gethan hat, der auch in der Vorrede einige andere erzählet, welche zu dieser Materie dienen. Der Herr Gottsched hat in einigen Disputationen vindicias systematis influxus physici herausgegeben: in deren ersten er die Historie dieser Sache vorträget; hierauf aber auch das systema caussarum occasionalium und harmoniae praestabilitae untersuchet. Des P. Tournemine conjectures sur l'union de l'ame & du corps sind in den memoires de Trevoux 1704. mart. p. 231. mai. p. 352. zu lesen, allwo auch die darüber gemachte Reflexionen, nebst der Antwort darauf zu finden, als 1704. sept. p. 205. und nouembr. p. 321. ingleichen 1708. mart. p. 488. da des Herrn Leibnitz Remarquen fürkommen. [In meiner Geschichte von den Seelen habe ich weitläuftig §. 45. das System der Harmonisten geprüfet.]

Die Untersuchung dieser Materie hat ihren Nutzen, daß wir wissen, was die Bewegungen der Seele und des Leibes vor einen Grund haben, und worauf ihre Uebereinstimmung beruhe. Denn sie ist genau mit der Lehre von der Freyheit des Menschen verknüpfet, und muß insonderheit den Grund von der Imputation der äußerlichen Handlungen zeigen. Dasjenige, was wir hiervon aus der Erfahrung wissen, ist deutlich und ausgemacht, daß nämlich auf gewisse Bewegungen des Leibes gewisse Bewegungen der Seele und auf gewisse Bewegungen der Seele gewisse Bewegungen des Leibes erfolgen. Wenn man aber mit der Vernunft den Grund davon untersuchen soll, so bleibts eine schwere Sache, die größtentheils unter die Geheimnisse der Natur zu rechnen. Man hat zweyerley dabey zu erwegen: den Grund so wohl der Bewegungen an sich selbst; als der Harmonie, die unter ihnen ist. Bey dem systemate influxus physici findet sich keine andere Schwierigkeit, als daß man nicht begrei-

begreifen könnte, wie die Seele in den Körper wirken und wiederum der Körper in die Seele einen Einfluß haben möge; welches aber noch nicht hinlänglich, die Sache selbst zu leugnen. Es ist genug, daß ein Geist in eine Materie wirken kann; wir mögen nun die Art und Weise davon begreifen, oder nicht. Denn was man wegen der Gesetze der Bewegung einwendet, daß allezeit einerley bewegende Kraft müsse erhalten werden, kann auf die Seele nicht gezogen werden. Es scheinet, daß man sich sonderlich an das Wort influxus physicus gestoßen, und gewisser maßen wäre es besser gewesen, wenn man sich dessen enthalten, und nur gesagt, daß die Seele die Bewegungen des Leibes hervorbringe, ohne zu determiniren, wie dieses geschehe, welches man gleichwohl zu thun scheint, wenn man von einem physischen Einfluß redet. [Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen, das System des physischen Einflusses, ein System der reellen Einwirkung genennet.] Auf Seiten des Leibes geschieht auch in der That kein solcher physischer Einfluß in die Seele, wie von der Seele in den Leib; sondern wenn in der Seele Empfindungen von äußerlichen Dingen entstehen, so giebt der Körper nur dazu Anlaß. Wollte man aber sagen, der Leib bewege sich selber, nicht aus einer eignen Bewegungskraft, die ihm wesentlich zukomme; sondern daß Gott solche Kraft, als was zufälliges, demselbigen mitgetheilet; und die Seele errege in sich durch ihre wesentliche Bewegungskraft freywillig die Bewegungen, und determinire durch ihren Willen, ob und wie die Bewegung des Leibes geschehen soll, daß sie daher die Direction darüber behalte, so geht dieses auch an. Auf beyde Arten hat die Sache nichts bedenkliches in sich; es läßt sich aber nichts gewisses davon sagen.

Seelen Unsterblichkeit,

Ist eine Art der Dauer, welche der Seele zukommt, daß sie zwar einen Anfang hat; aber beständig in ihrer Subsistenz [mit fortgesetztem Bewußtseyn] verharret, und zu existiren nicht aufhöret. Wir wollen von dieser wichtigen Materie eine dogmatische und historische Betrachtung anstellen.

Nach der dogmatischen Untersuchung haben wir uns um die Existenz ihrer Unsterblichkeit zu bekümmern: ob die menschliche Seele unsterblich sey? Nach der heiligen Schrift hat die Sache keinen Zweifel; sehen wir aber auf die Erkenntniß, die man aus der Natur durch die Vernunft hat, so ist dieses eben der Punkt, den die Philosophen untersuchen. Nimmt man die Unsterblichkeit in solchen Umfang, daß damit die Auferstehung der Todten und der Genuß eines andern Lebens verknüpft ist, so hat man diese Lehre allerdings als einen Glaubensartikel anzusehen; betrachtet man sie aber an sich selbst, ohne Absicht auf den Leib, so kann man sie allerdinds aus dem Licht der Natur erkennen. Indem aber die Erkenntniß entweder gewiß; oder wahrscheinlich, so halten viele dafür, daß man nur wahrscheinlich erkennen könne, die menschliche Seele sey unsterblich. Es sind auch die gemeine Argumenten zum theil so beschaffen, daß sie zusammen nur eine große Wahrscheinlichkeit machen, welche wir nach einander anführen wollen. Das erste nimmt man von der Natur und den Wirkungen der Seele her. Denn überhaupt schließet man von der Immaterialität der Seele auf ihre Unsterblichkeit, daß wenn sie aus keiner Materie bestehe, so folge, daß sie unsterblich sey. Den Grund dieses Schlusses setzet man darinnen, daß wenn in der Natur etwas sterbe, vergehe, verderbe, diese Veränderung allezeit in einer Trennung der Theilgen bestehe, daraus dasjenige zusammen gesetzet gewesen, was diese Veränderung leide. Sey dieses richtig, so könne dasjenige, was nicht zusammen gesetzet sey, nicht geschieden werden; was nicht geschieden werden könne, könne auch nicht vergehen, oder sterben; nun sey die Seele immateriell, und weil sie aus keinen Theilen bestehe, darein sie könne getheilet werden, so könne sie nicht vergehen, und müsse daher unsterblich seyn. Eben so hat Cicero in Catone maiore geschlossen, wenn er cap. 21. sagt: quum simplex animi natura esset, neque haberet in se quidquam admistum dispar sui atque dissimile, non posse eum diuidi: quod si non posset, non posse interire, das ist meine Meynung gewesen, wie er vorher gesagt, weil die Natur der Seele einfach sey, das ist, nichts was ihr ungleich und unähnlich ist, mit sich vermischet habe, so könne sie nicht zertheilt werden; kann sie nicht zertheilt werden, so könne sie auch nicht untergehen. Dieses Argument ist sehr kräftig, und wenn es recht gebraucht wird, macht solches eine Gewißheit, wie wir hernach mit mehrern weisen wollen. [Die Einfachheit der Seele beweiset nur die fortgesetzte Wirklichkeit oder Dauer der Seele, nicht aber das fortgesetzte Bewußtseyn, welches doch nothwendig zur Unsterblichkeit mit erfordert wird, wie ich in meiner Geschichte von den Seelen gezeigt habe.] Wenn aber Cicero in dem vorhergehenden und nachfolgenden der angeführten Stelle noch andere Gründe anführet, so machen sie nur zusammen eine Wahrscheinlichkeit aus, die wir der Deutlichkeit wegen aus einander setzen wollen. Er spricht: quid

multa;

multa? sic mihi persuasi, sic sentio, quum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tot inuenta, non posse eam naturam, quae res eas contineat, esse mortalem, was soll ich viel sagen? so habe ich allezeit geglaubet, das ist allezeit meine Meynung gewesen, da die Gemüther so geschwind gedenken können, da das Gedächtniß alle vergangene Dinge wieder zurück ruffen, die Seele so klüglich künftige Dinge vorher sehen kann, da so viele Künste, Erfindungen und Wissenschaften sind, es könne dieselbe Natur, welche alles dieses in sich fasse, nicht sterblich seyn. Diese Schlußrede, wie sie seinen Worten nach vor Augen lieget, ist so wichtig nicht. Denn er will von dem vortrefflichen Wesen der Seele auf ihre Unsterblichkeit schliessen, welches nicht angeht, weil die Vortrefflichkeit an sich in der Dauer keinen Vorzug giebet, wie man denn weiß, daß das vortrefflichere oft weniger dauret, als das geringere. Ist aber seine Absicht dabey diese gewesen, daß er die Seele bey den angeführten Wirkungen als einen Geist vorstellet, und von ihrem geistlichen und immateriellen Wesen auf ihre Unsterblichkeit schließet: so wäre der Schluß zwar besser; er käme aber auf eins mit dem, den wir vorher von ihm angeführet, hinaus. Er führet fort und führet aus dem **Xenophon** folgenden Beweis des Cyri an: tam vero videtis, nihil esse morti tam simile, quam somnum. Atqui dormientium animi maxime declarant diuinitatem suam. multa enim, quum remissi et liberi sunt, futura prospiciunt. ex quo intelligitur, quales futuri sint, quum se plane corporis vinculis relaxauerint: jetzt aber sehet ihr, wie dem Tod nichts so ähnlich sey, als der Schlaf: nun weisen aber die Seelen der Schlafenden vortrefflich ihre Göttlichkeit. Denn wenn sie ruhig und frey sind, so sehen sie das Künftige vorher; daher kann man leicht denken, wie vortrefflich sie seyn würden, wenn sie ganz von den Banden des Leibes befreyet wären. In diesen Worten soll ein gedoppelter Beweis liegen. Der eine ist, daß wenn der Leib schlaffe, und sich in einem dem Tod ähnlichen Stand befände, die Seele gleichsam wache und wirke; der andere aber, daß die Seele im Schlafe eine Kraft, künftige Dinge vorher zu empfinden, habe, davon keiner einen sonderlichen Nachdruck giebet. Denn jener gründet sich auf ein Gleichniß, daß der Schlaf dem Tod ähnlich sey; dieser aber auf eine dunkle Idee der Weissagungskraft der Seelen. Es heißt weiter: quum semper agitetur animus, nec principium motus habeat, quia se ipse moueat, ne finem quidem habiturum esse motus, quia nunquam se ipse sit relicturus, weil die Seele allezeit in völliger Bewegung, auch keinen auswärtigen Grund ihrer Bewegung hat, indem sie sich selber beweget, so wird sie auch niemals ein Ende ihrer Bewegung haben, indem sie sich selbst niemals im Stiche lassen wird. Dieser Beweis wäre gut und vortrefflich, wenn sich nur die Seele in ihrer Bewegungskraft vor sich selber erhalte; da sie aber von Gott darinnen erhalten wird, so kömmt die Sache auf den göttlichen Willen an, wie lang ihr Gott diese Kraft verleihen wolle. Fast auf gleichen Schlag hat Alemäon geschlossen, dessen Meynung Aristoteles im ersten Buch de anima erzählet: Alemäon sagt, daß die Seele unsterblich sey deswegen, weil sie den unsterblichen Dingen gleich ist: es sey aber diese Gleichheit in ihr, weil sie immer bewegt wird; denn also würden auch alle göttliche Dinge unaufhörlich bewegt, Mond, Sonne, Sterne, und der ganze Himmel, nur daß die Meynung vieler Alten voraus gesetzt wird, als wenn der Himmel und himmlische Körper unvergänglich wären, welches doch nicht zu erweisen ist. Ja wenn auch dieses wäre, so würde doch nicht zu schließen seyn, wenn die Seele in der Bewegungskraft den himmlischen Körpern gleich ist, also muß sie auch die Unvergänglichkeit mit ihnen gemein haben. Denn man müßte darthun, daß die Bewegung der Grund der Unvergänglichkeit sey. Dieses ist der erste Hauptbeweis, den man von der Natur der Seele hernimmt. Es folget der andere, welcher auf das innerliche Zeugniß des Gewissens beruhet, da sich der Mensch seiner unvernünftigen Thaten und seines bösen Lebens erinnerte; durch solche Erinnerung aber in eine innerliche Gemüthsunruhe aus Furcht vor der Strafe nach diesem Leben gesetzet werde; woraus also zu schließen, daß die Seele nach dem Tode des Menschen noch übrig bleiben müsse. Die Stärke dieses Beweises setzet man darinnen, daß dieses Zeugniß und die daher entstehende Gemüthsunruhe was allgemeines. Sie befände sich bey allen Menschen, wenn gleich nicht in einerley Beschaffenheit, welche an so unterschiedenen Orten und zu allen Zeiten dergleichen an sich wahrgenommen. Nun könnte man hiervon keine andere Ursach angeben, als daß etwas in der Natur liegen müßte, welches sie in einen solchen Stand setzte. Denn wollte man etwa einer Tradition; oder einer leeren Einbildung und Vorurtheil die Schuld beylegen, so wären dieses particulaire Ursachen, daraus keine allgemeine Wirkung kommen konnte. Bey diesem Argument fin-

finden wir zweyerley anzumerken. Einmal kann man selbiges wider diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele boshaft leugnen, nicht brauchen. Denn sie können kühnlich sagen, sie hätten dergleichen Regungen in ihrem Gemüth nicht; und wenn sie dieses thun, so ist kein Weg mehr übrig, sie zu überzeugen. Denn der Beweis ist schon von der unmittelbaren Empfindung hergenommen; etwas aber über die Empfindung hinaus zu beweisen, geht nicht an. Doch wenn dies Argument recht eingerichtet wird, dazu wir hernach Anleitung geben wollen, so kann es trefflich zur Ueberzeugung sein selbst, auch anderer, welche die Wahrheit nicht halsstarrig aufhalten, dienen. Drittens nimmt man einen Beweis von der göttlichen Gerechtigkeit, kraft deren ein ander Leben seyn müßte, welches andere Leben die genaueste Verknüpfung mit der Unsterblichkeit der Seele habe. Denn man schließet so: ist ein ander Leben, so muß die Seele unsterblich seyn. Den Grund dieses Schlusses setzet man darinnen, weil der menschliche Leib zergehe und aufgelöset werde, so müsse dieses andere Leben vor die Seele gehören, die deswegen unsterblich seyn müßte. Nun ist zu beweisen, daß ein ander Leben sey; welchen Beweis man von der göttlichen Gerechtigkeit hernimmt, und ihn also einrichtet: muß Gott kraft seiner Gerechtigkeit das Gute belohnen und das Böse strafen; solches geschieht aber nicht in dieser Welt, indem es den Gottlosen wohl; den Frommen aber übel gehet, so muß noch ein ander Leben seyn, in welchem er sich die Ausübung seiner Gerechtigkeit vorbehalten hat. Dieser Beweis ist einer der vornehmsten, indem er dahin gehet, daß Gott wolle, die Seele soll unsterblich seyn, welches der wichtigste Punct in dieser Sache ist. Er beweiset auch sehr kräftig, wenn er recht und ordentlich eingerichtet wird, wie wir hernach weisen wollen. Viertens führt man als einen Beweis an die allen Menschen angeborne Neigung zur Unsterblichkeit, da diejenigen insonderheit, welche tugendhaft und vernünftig lebten, nichts mehr, als die Unsterblichkeit ihrer Seelen wünschten. Dieses Argument braucht auch Cicero im Catone maior. cap. 23. sed nescio, quomodo animus erigens se posteritatem semper ita prospiciebat, quasi cum excessisset e vita, tum denique victurus esset, quod quidem ni ita se haberet, vt animi immortales essent, haud optimi cuiusque animus maxime ad immortalitatis gloriam niteretur; aber ich weiß nicht, wie zu aller Zeit meine Seele sich so hoch erhöhet, und ihr die Nachwelt so vorgestellet, als ob sie alsdenn erst, wenn sie aus diesem Leben würde entwichen seyn, recht leben sollte: und wenn die Seelen nicht unsterblich wären, so würden nicht aller wackern Leute Seelen sich so um die Ehre der Unsterblichkeit bemühen. Wenn bey diesem Beweis zwey Umstände vorher ausgemacht wären, so hätte er eine große Stärke bey sich. Der eine ist, daß dieses Verlangen nach der Unsterblichkeit was allgemeines, und daher bey allen Menschen anzutreffen sey. Denn ist es nur ein gemachter, und durch die Gedanken erregter, folglich kein natürlicher Trieb, so kann man daraus nichts beweisen; wenn er sich aber nur bey einigen findet, so ist er nicht natürlich. Der andere Umstand ist, daß wenn auch dieser Trieb natürlich, so müßte er natürlich von Gott und nicht von dem Fall und von der Verderbniß, indem er im letztern Fall eine Frucht oder Wirkung des Ehrgeizes wäre. Dieses sind die gewöhnlichen Argumente, die man braucht, wenn man durch die Vernunft die Unsterblichkeit der Seele erweisen will.

Wir halten dafür, daß in dieser wichtigen Materie nicht genug sey, eine Wahrscheinlichkeit zu zeigen, daß die menschliche Seele unsterblich sey. Denn ob man wohl in vielen Dingen mit wahrscheinlichen Gründen zufrieden seyn muß; so sucht man doch eine Gewißheit, wo man dieselbe haben kann. Es kommen aber dabey zwey Stücke zu erweisen vor. Das eine ist, das die Seele ihrer Natur nach nicht könne untergehen; das andere aber, das Gott die Seele beständig wolle erhalten haben. Es ist gar viel daran gelegen, daß man diese beyde Wahrheiten wohl von einander unterscheide. Denn bleibt man nur bey der ersten, und beweiset, die Seele habe ein solches Wesen, daß sie vor sich nicht könne untergehen, so giebt man dem Menschen keine völlige Versicherung, daß seine Seele unsterblich sey, und man erhält den Nutzen nicht, denn die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele eigentlich geben soll. Zeigt man einem gleich auf das gründlichste, wie was einfaches nicht könne zertheilet und zerrüttet werden; so wird er dennoch einwenden, es folge weiter nichts daraus, als daß die Seele vor sich, wenn sonst kein ander Wesen sie zerrüttet, nicht könne untergehen; da aber Gott auch ein geistliches Wesen zernichten könne, so sey man ja nicht versichert, ob er dieses nicht thun wolle, und damit muß man auf die andere Wahrheit kommen, daß Gott die menschliche Seele wolle erhalten haben. Will er dieses, so liegt auch nichts dran, ob die Seele ihrer Natur nach sterblich, oder unsterblich sey, daß also in dieser Sache das meiste darauf ankommt, ob die

Seele nach dem Willen Gottes unsterblich seyn soll. Jenes, daß sie ihrer Natur nach an sich selbst nicht vergehen könne, ist aus dem oben angeführten Argument klärlich zu ersehen. Denn ist dieses richtig, daß die Seele eine Substanz ist, die aus keiner Materie bestehet, so folgt unwidersprechlich, daß sie nicht kann zertrennet und getheilet werden. So lang dieses nicht geschieht, kann auch kein Sterben, oder Tod erfolgen; sondern die Seele bleibt beständig in ihrer Subsistenz beharren, und wirket als ein Geist ohne Aufhören, so lang, bis sie Gott zerrüttet. [Aus der Einfachheit der Seele folgt nur eine Dauer der Wirklichkeit, diese ist aber nicht gleich mit einen Leben verbunden. Das Leben der Seele erfordert eine durch Bewustseyn sich äussernde Kraft, welche aus der bloßen Dauer nicht gefolgert werden kann. Denn so können die einfachen Theilchen eines Körpers auch immer fortdauern, deswegen aber kann man ihnen nicht eine Unsterblichkeit, ein ewiges Leben und Bewustseyn beylegen. Es hat dieses unser Hr. Verf. selbst eingesehen, und in den folgenden berühret, wenn er des Spinoza Meynung prüfet.] Doch dieses will Gott nicht thun, welches nun insonderheit zu erweisen, daß die Seele dem Willen Gottes nach unsterblich sey. Diesen Punkt hat Rüdiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele cap. 3. gründlich ausgeführet. Er setzt den Beweis darinnen: es sey eine Seligkeit vor die Menschen vorhanden, und weil selbige in diesem Leben gar nicht zu finden, so müsse selbige erst nach dem Tode von dem Menschen empfunden werden. Indem aber die Asche des Menschen, so nach dem Tode übrig bleibe, nichts empfinden könne, und gleichwohl der ganze Leib zu Asche werde, so sey es nicht der Leib, der solche Seligkeit empfinde, sondern vielmehr die Seele, außer der sonst der Mensch nichts habe, weswegen sie nicht mit dem Leibe sterben, sondern unsterblich seyn müßte. Dieser Schluß von der Unsterblichkeit der Seele setzet drey Sätze voraus, welche bewiesen werden müssen: 1) **daß eine Seligkeit vor die Menschen vorhanden.** Dieses wird daher bewiesen, weil Gott allen Menschen einen Trieb zur höchsten Glückseligkeit eingepflanzet. Denn hat er dieses gethan, so muß auch die höchste Glückseligkeit, als das Objectum solchen Triebs vorhanden seyn, weil Gott nichts vergeblich thut; gleichwohl aber würde ein solcher Trieb vergeblich seyn, wenn er kein wirkliches Objectum hätte. Nun kommts darauf an, ob Gott allen Menschen einen Trieb zur höchsten Glückseligkeit eingepflanzet? Um solches darzuthun, so hat Rüdiger an dem angezogenen Ort §. 23. sqq. die Sache in fünf Sätze gebracht, und einen jeden bewiesen. Der eine ist, daß die Seele einen wirklichen Trieb zur höchsten Glückseligkeit habe, welches zwar ein jeder durch eigne Empfindung fühlen könnte; man sähe aber dieses auch daraus, daß die Menschen mit dem, was sie in dieser Welt hätten, nicht zufrieden wären. Unvernünftige wolten entweder immer was anders haben, wie Wollüstige; oder etwas mehrers, als sie gegenwärtig hätten, wie Ehr- und Geldgeizige. So blieben auch vernünftige und christliche Menschen bey dem, was sie in der Tugend und in Gott in dieser Welt finden, nicht stehen; sondern trachteten immer nach größerer Vollkommenheit. Und weil solche Bestrebung sich bey allen Menschen finde, so müßte der Trieb auch allgemein seyn. Der andere Satz ist, daß die Begierde zur höchsten Glückseligkeit ursprünglich ein Trieb, und nicht durch eine Gedanke erreget sey. Denn käme sie von einer Gedanke, so müste eine Empfindung der höchsten Glückseligkeit geschehen seyn, welche allezeit vor den Gedanken hergehe; solte man sie aber empfinden, so müßte sie wirklich vorhanden seyn; weil nun aber das nicht wäre, so könnte man sie nicht empfinden, folglich auch keine Gedanken davon haben. Man sähe dieses noch aus andern Umständen. Denn diese Begierde befände sich bey allen Menschen in gleichem Grad der Hefftigkeit; da hingegen diejenigen Begierden, welche aus den Vorstellungen, oder Gedanken entstünden, die Gemüther ungleich bewegten, daß sie bald scharf, bald schwach wären. Ja diejenigen, welche wenig dächten, als dumme Leute und Kinder, empfänden eben einen so starken Trieb zu dieser Glückseligkeit, als kluge und erwachsene. Der dritte Satz ist, daß dieser Trieb natürlich sey, und mit allen Menschen gebohren werde. Dieses beweiset er aus dem Weinen eines Kindes über einen vergangenen Schmerz, wenn es etwa böse Worte, oder Gebärde, oder einen Schlag bekommen, und jämmerlich zu weinen fortfahre. Dieses zeige einen Schmerz in der Seele an; da nun ein Kind sehr viele Annehmlichkeit geniesse und vielmehr, als wenn es erwachsen sey, und dennoch wegen einer einzigen Verdrießlichkeit so lange nachweine, so könne dieses Nachweinen nichts anders bedeuten, als eine Betrübniß darüber, daß wir nicht lauter Annehmlichkeit genossen. Auf solche Weise wolten auch die neugebohrnen Kinder lauter Annehmlichkeit geniessen, das ist, eine vollkommene Glückseligkeit haben, folglich werde der Trieb dazu uns angeboren. Der vierte Satz ist, daß solcher Trieb von Gott eingepflanzt sey. Denn es sey gewiß, daß alle natürliche allgemeine Triebe, wenn sie weder der göttlichen Liebe, noch der vernünftigen Liebe

Liebe anderer Menschen und seiner selbst zuwider, von Gott herkommen; da nun dieser Trieb einer von diesen, so müßte man ja sagen, daß er von Gott gegeben. Der letzte und fünfte Satz heißet, daß solcher Trieb dem Menschen allein zukomme, welches daher erwiesen wird, weil man bey den Thieren weder Freudigkeit, noch Betrübniß, als Wirkungen dieses Triebs anträfe. Nachdem er dieses vorausgesezet, so schließet er, weil Gott diese Bedierde nicht vergeblich eingepflanzet, so müsse ihr Objectum das ist die höchste Glückseligkeit vorhanden seyn, welches der erste Hauptsatz in dieser Demonstration ist. Der zweyte ist, daß in dieser Welt solche höchste Glückseligkeit nicht anzutreffen, welches er vorher in einem besondern Kapitel erwiesen und gezeiget, wie das gute und böse allezeit mit einander vermischet, woraus denn folget, daß nach diesem Leben noch ein ander Leben, in welchem die vollkommenste Glückseligkeit statt finde: drittens, zum Genuß dieser Glückseligkeit kann nicht der Leib; sondern die Seele gehören. Denn wir wissen aus der Erfahrung, daß der Leib verweset und die Seele hat auch solche Begierde bey sich. Dieses ist der nächste Satz, der den Schluß von der Unsterblichkeit der Seele an die Hand giebt. Denn soll sie zu der höchsten Glückseliggelangen, so muß sie unsterblich seyn. [Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen verschiedenes wider des Rüdigers Beweis angeführt, welchen auch Crusius in Leipz. und andere gebrauchen. Man sehe §. 63. Hollmanns, G. F. Meiers, Pontoppidans Kästners, Moses Mendelssohns, D. Schuberts, Böhmens, Langens, Joh. Dan. Müllers, Carl Gotth. Müllers, Beweise von der Unsterblichkeit werden §. 64. f. f. geprüfet. Sonst habe ich mich §. 56-62. bemühet, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit philosophischer Ueberzeugung darzuthun, ob ich gleich nicht aus der Natur der Seele, sondern aus der letzten Absicht der Schöpfung geschlossen habe.]

Bey der historischen Abhandlung wollen wir kürzlich zeigen, was vor Meynungen wegen der Unsterblichkeit der Seele entstanden, und wie diese Lehre in den alten, mittlern und neuern Zeiten ausgesehen. In den alten Zeiten kommen die Hebräer für, welche von ihren Vorfahren die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele empfangen hatten. Dieses hat auch Eusebius lib. 2. cap. 27. praeparat. euangel. wohl angemerket und behauptet, Moses sey der erste gewesen, welcher die Seele der Menschen vor unsterblich gehalten, indem er gelehret, der Mensch sey nach dem Ebenbild Gottes erschaffen worden, nemlich nach der Lehre der Patriachen. Es haben zwar einige gemeynet, man könnte aus dem alten Testament die Unsterblichkeit der Seele nicht erweisen; sie haben aber keinen Grund. Denn was Eusebius aus dem Mose Genes. cap. 1. v. 26. angemerket, wie wir jetzo erinnert, giebt einen wichtigen Beweis ab. Von dem Abraham wird gesaget Genes. cap. 15. v. 15. daß er zu seinen Vätern gehen werde, welches von dem Begräbniß des Leibes nicht kann verstanden werden, so nicht in Chaldäa, sondern in dem Lande Canaan geschehen, daher wir dieses von der Seele annehmen und daraus schliessen müssen, sie sey keinem Untergang unterworfen. Und wie daßelbige ebenfalls aus Exod. cap. 3. v. 6. zu erweisen stehet, zeiget der Heiland Matth. cap. 22. v. 31. 32. Es steht nicht im Wege, was wir im Pred. Salom. cap. 3. v. 19. sqq. lesen: es geht dem Menschen wie dem Vieh, wie diß stirbt, so stirbt der auch und haben alle einerley Odem, und der Mensch hat nichts mehr denn das Vieh. Denn es ist alles eitel. Es fährt alles an einen Ort, es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem der Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehs unterwärts unter der Erden fahre. Diese Worte scheinen dem äusserlichen Ansehen nach etwas hart und dahin zu gehen, daß der Mensch mit Leib und Seele sterbe und wie das Vieh zu Grunde gehe, folglich die Seele nicht unsterblich sey. Allein wie man von dem Salomon nicht sagen kann, daß er der Seele Unsterblichkeit geleugnet; also hat er sie vielmehr, mit den ausdrücklichen Worten behauptet, wenn es in eben diesem Buch c. 12. v. 7. heißet: der Staub muß wieder zur Erden kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat. Um deswegen sind die Ausleger nicht einig, wie obige Worte anzunehmen sind; weil wir uns aber dabey nicht aufzuhalten, als einer Sache, welche die Offenbarung heiliger Schrift angehet, so merken wir nur dieses an, daß Salomon zwar in eigner Person rede; er betrachte aber nur den Zustand des Menschen nach dem Tod, nach dem äußerlichen, und hat so viel sagen wollen, wenn wir den Tod eines Viehs und eines Menschen gegen einander halten, und sehen die Sache bloß mit den Sinnen an, so scheint kein Unterschied zwischen beyden zu seyn, wenn sie sterben. Denn wir sehen nicht, wenn der Mensch stirbt, wohin der Odem, der Geist komme, oder fahre; womit aber die natürliche Erkenntniß von der Seelen Unsterblichkeit nicht geleugnet wird. Denn ein anders ist eine sinnliche; ein anders eine judicieuse Erkenntniß. Nach jener will Salomon

lomon sagen, weiß man nicht, wie es mit dem Geist bey dem Tod eines Menschen zugehe; diese aber hat allerdings statt, wie aus dem zu ersehen, was wir vorhin angeführet haben. Dem **Cartesio** ist in den objectionibus sextis p. 131. diese Stelle zu erklären vorgelegt worden, welcher auch in der responsione pag. 158. solches gethan. Die heydnischen Scribenten selbst bezeugen, daß die Hebräer die Seele vor unsterblich gehalten, wie denn **Tacitus** histor. lib. 5. cap. 5. n. 6. von den Juden schreibet: animas proelio, aut suppliciis peremtorum aeternas putant. Unter diesem Volk ist diese Lehre nachgehends verfälschet worden. Die Sadducäer hielten die Seele vor sterblich, sie glaubten keine Auferstehung der Todten, keine Engel und keine Geister, **Matth.** 22. v. 23. **Marc.** cap. 12. v. 18. **Luc.** cap. 20. v. 27. **Apostelg.** cap. 23. v. 8. wovon man **Basnage** in histoire des juifs tom. 1. lib. 2. cap. 6. §. 9. lesen kann. Die Pharisäer haben die Meynung von der Metempsychosi, oder Wanderung der Seele angenommen, wie man aus dem **Josepho** de bello iudaico lib. 2. cap. 7. siehet, und obwohl die Essäer wider die Sadducäer die Unsterblichkeit der Seelen vertheidigten, so hatten sie doch wunderliche Einfälle von der Seele selbst, daraus sich urtheilen lässet, in was vor Verstand sie die Unsterblichkeit genommen. Denn sie bildeten sich ein, daß die Seele durch eine natürliche magnetische Kraft aus der subtilsten Luft in die Körper gezogen worden, wo sie sich, als in einem Gefängniß so lange aufhalten müßten, bis die Banden des Körpers zerrissen, da sie sich denn voller Freuden wieder fort machten und zu ihrer subtilsten Luft eilten. Bey solcher Zurückreise müßten sie über ein Meer, worauf sie denn an einen warmen Ort, da keine Kälte, noch sonst einiges Ungewitter anzutreffen, kämen und daselbst beharrten; wie aber die Seelen der Frommen sich an einem solchen angenehmen Ort aufhielten; also gelangten hingegen die Seelen der Gottlosen an wilde, rauhe und unangenehme Plätze, wovon **Basnage** in der angeführten histoire des juifs tom. 1. l. 2. cap. 12. §. 19. handelt. Man lese hier nach **Langium** in caussa dei et religionis judaeis reuelatae aduersus naturalismum p. 282. Wenden wir uns zu den **Heyden**, so haben wir zuerst zu sehen, was die so genannten Barbarischen Philosophen davon gelehret. Von den **Egyptiern** berichtet **Herodotus** lib. 2. cap. 123. daß sie zuerst die Unsterblichkeit der Seele gelehret hätten, wie denn auch **Lactantius** institut. diuinar. lib. 7. cap. 13. ein Zeugniß aus dem **Hermete**, oder Mercurio Trismegisto davon angeführet, welches aber deswegen nichts auf sich hat, weil die Gelehrten gewiesen, daß die Schriften, die ihm beygeleget werden, meistens untergeschoben sind. Die Sache selbst hat ihre Richtigkeit, daß die Egyptier die Seele der Menschen vor unsterblich gehalten, welches auch **Diogenes Laertius** in prooem. vitar. philos. bezeuget; nur sind dabey zwey Umstände zu untersuchen. Der eine ist, ob sie die ersten gewesen, welche diese Unsterblichkeit gelehret, wie **Herodotus** vorgiebt, welches nicht kann behauptet werden. Denn wie aus dem obigen zu ersehen, so kommt diese Ehre billig den Hebräern zu. Es sind ohne diß die alten Scribenten nicht einig, wen sie angeben sollen, der zuerst von der Seelen Unsterblichkeit gelehret. Denn **Pausanias** in Messeniac. pag. 277. schreibt diese Ehre den Weisen der Chaldäer und Indianer zu. **Diogenes Laertius** lib. 1. segm. 24. führt an, daß einige sagten, Thales habe zuerst die menschliche Seele vor unsterblich gehalten, und beruft sich deswegen auf den Choerilum, einen Poeten. **Cicero** hingegen quaestion. Tusculanar. lib. 1. n. 22. will dieses von dem Pherecyde, dem Syrer, behaupten. Der andere Umstand ist, in was vor einem Sinn die Egyptier die Unsterblichkeit der Seele angenommen haben. **Herodotus** meldet in dem angezogenen Ort, daß sie die metempsychosin geglaubet, und dafür gehalten, wenn der Leib stürbe, so wandere die Seele alsofort in ein anderes Thier, welches gebohren würde; wenn sie nun alle Thiere der Erden, des Wassers, und der Luft durchwandert hätte, so kehre sie wieder in einen menschlichen Körper, welcher gebohren würde, zurück; dieser Umlauf aber und Wanderschaft werde innerhalb 3000 Jahren zu Stande gebracht. Andere hingegen sagen, ihre Meynung wäre gewesen, daß die Seele endlich in Gott; oder in die Seele der Welt, daraus sie entsprungen, zurückkehre, welches mit verschiedenen Umständen überein kommt. Denn **Jamblichus** de myster. Aegyptior. sect. 8. cap. 8. sagt nach dem Sinn der Egyptier: Gott hat deswegen bey der ersten Herabsteigung der Seele dieselbe herunter gelassen, damit sie in ihm wieder zurück kehren möchten. Dieses kommt auch mit der Meynung überein, welche sonst den Egyptiern zugeschrieben wird, es könne in der Welt nichts umkommen, sondern es werde nur alles verändert, und Gott sey das πᾶν, wie **Fabricius** in bibliothec. graeca lib. 1. c. 7. §. 5. p. 49. angemerket. Auf solche Weise käm ihre Lehre dem Spinozismo sehr nahe. Inzwischen hat **Toland** auch fürgegeben, die Lehre von der Seelen Unsterblichkeit käme von den Egyptiern her, von denen solche die Griechen bekommen, worauf sie denn weiter fortgepflanzet worden, wo-

von

von **Mosheims** vindiciae antiquae christianorum disciplinae pag. 143. zu lesen. Von den übrigen Völkern können wir nichts besonders anmerken. Denn man findet wohl von den Chaldäern, Persern und andern, daß sie die Seele vor unsterblich gehalten; wenn wir aber untersuchen, worinnen sie das Wesen der Seele gesetzet, so finden wir, daß sie in der That die Unsterblichkeit der Seele nicht behauptet haben. Sie meynten, die Seelen wären aus Gott, oder aus dem Weltgeist gekommen und als Theile des göttlichen Wesens anzusehen; indem sie nun wieder dahin kehrten, so wären sie unsterblich. Aber eben dieses heisset keine Unsterblichkeit. Denn dazu wird erfordert, daß die Seele in ihrer Subsistenz beharret; welches aber hier nicht geschiehet, wenn sie mit dem göttlichen Wesen wieder vereiniget werden soll, wodurch sie ihre eigne Subsistenz verlieret und daher keine Seele mehr bleibet, welches auch von derjenigen Unsterblichkeit zu sagen, so die griechischen Philosophen gelehret, wie aus den folgenden wird zu ersehen seyn. Insonderheit werden unsere alten Deutschen gerühmet, daß sie diese Wahrheit erkannt hätten, aber auch mit dem Anhang, daß die Seele von einem Körper in den andern, und zwar nicht viehischen, wie die Pythagoräer statuirten, sondern nur menschlichen wanderte, wie unter andern **Schurzfleisch** in der Dissertation de veterum institutis Druidum §. 4. sqq. gewiesen; wovon auch in den actis Francon. 7te Samml. pag. 501. sqq. gehandelt wird. Wir kommen auf die Griechen, bey denen **Thales Melesius** die Unsterblichkeit der Seele nach einiger Meynung zuerst soll gelehret haben, wie wir vorhin angeführet haben. Weil er aber das Wasser zum Ursprung aller Dinge machte, folglich auch der Seele eine wässerichte Natur beylegte, so läßt sich nicht wohl zusammen reimen, wie er solche vor unsterblich ausgeben können. Von dem **Pythagora** schreibt man auch, daß er die Wahrheit von der Seelen Unsterblichkeit gelehrt und erkannt habe. In den philosophumenis, die unter **Origenis** Namen vorhanden, c. 2. p. 36. wird von ihm gesagt: οὗτος καὶ ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι, er hat auch gesagt, die Seele sey unsterblich. Nun kommts darauf an, wie er solche Unsterblichkeit genommen, welches aus dem, was wir in dem Artikel gesagt, da wir der Seelenbeschaffenheit vorgestellet, auch dieses Weltweisen Meynung erzählet, zu schliessen. Denn daselbst haben wir gezeiget, wie er die Seele vor ein Stück des göttlichen Wesens angesehen und durch Gott den Weltgeist verstanden, daß also die Seele dadurch unsterblich wird, wenn sie in diesen Weltgeist zurück kehret; indem sie aber dadurch ihre Subsistenz verlieret, so kann sie nicht unsterblich genennet werden, wie wir schon vorher angemerket haben. Wir wenden uns zu den vier Hauptsecten der Philosophen in Griechenland. Was den **Platonem** betrift, so hat er der Seele Unsterblichkeit den Worten nach behauptet und mit Gründen zu erweisen gesuchet, wie aus dessen Phaedone zu ersehen. [Man vergleiche **Moses Mendelsohn Phädon.**] Eben dieser Weltweise hat auch hierinnen vor andern einen besondern Ruhm erlanget, daß er als ein Heyde diese Wahrheit so vortreflich erkannt und ausgeführet, dergleichen Lobsprüche man bey dem **Clemente Alexandrino**, **Eusebio** und andern antrift. Nun wollen wir hier nicht erinnern, wie er die Präexistenz und die Wanderung der Seele behauptet; sondern nur diesen Umstand anführen, daß er die Seelen vor Stücke des göttlichen Wesens angesehen, welche aus der Seele der Welt kommen. Weil er aber drey Hypostases statuirte, den höchsten Gott, den Verstand und die Seele der Welt, so hatte er vor denen, welche die Seele der Welt selbst zu Gott machten, was voraus, die er aber von dem grossen Gott unterschied und sie vor die Quelle der Seelen ausgab. Nach diesen Grundsätzen kam die Platonische Unsterblichkeit der Seele darauf an, daß sie in die Seele der Welt wieder zurück kehrte, welches zwar so viel hieß, daß die menschliche Seele nicht konnte zernichtet werden; die Unsterblichkeit aber, da sie ihre Subsistenz behalten muß, folget daraus nicht; ja sie verlieret durch solche Vereinigung selbige vielmehr. Von seinen Anhängern ist einer der vornehmsten **Plotinus**, welcher ein besonderes Buch περὶ ψυχῆς ἀθανασίας geschrieben; wie er aber in allen Stücken seinen Lehrmeister dem **Platoni** folget, ausser daß er sich in manchen etwas deutlicher erkläret: also hat er sich vom Wesen und von der Unsterblichkeit der Seele keinen bessern Begriff gemacht. Eben dieses müssen wir von den übrigen Platonicis, als von dem **Porphyrio**, **Jamblicho**, **Proclo** und andern sagen, daß sie sich weder das Wesen, noch die Unsterblichkeit der Seele anders eingebildet, ob sie sich schon von der Wanderung von einem Korper in den andern besser erkläret haben. Es folgt vielmehr der **Aristoteles**, von welchem unter den ältern und neuern gestritten worden, ob er die Seele des Menschen vor unsterblich gehalten? Einige haben gemeynet, er habe ihr die Unsterblichkeit abgesprochen, als von den ältern **Atticus**, **Platonicus**, **Porphyrius**, **Plotinus**. Bey dem **Eusebio** praeparat. euangelic. lib. 15. cap. 9. und 10. **Theodoretus** de cur. graecor. affect. lib. 5. p. 527. nebst andern

Kirchenlehrern, dem Justino Martyre, Origene, beyden Gregoriis. Von den Neuern führen wir an den Petrum Pomponatium, welcher in seinem Buch de animae immortalitate geläugnet, daß man nach den Aristotelischen Grundsätzen die Seele vor unsterblich ausgeben könnte; ingleichen den Antonium Roccum, der exercitationes de immortalitate animae rationales geschrieben, und indem er sie vor sterblich ausgiebt, so beruft er sich auf das Zeugniß des Aristotelis, welches auch die Meynung des Francisci de la Motte le Vayer in dem discours chrétien de l'immortalité de l'ame; des Petri Bälii in seinen dictionar. histor. critic. da er von dem Pomponatio handelt; des Auctoris der obseruationum Halens. tom. 8. obseru. 10. §. 16. Buddei in thesibus de atheismo et superstitione cap. 3. §. 2. und anderer ist. Doch sind auch andere gewesen, die hierinnen dem Aristoteli das Wort geredet. Wie dieses überhaupt seine Anhänger gethan haben; also haben auch einige insbesondere wider den Pomponatium geschrieben und erweisen wollen, daß er ihm unrecht gethan und er selbst ohne Grund sich die Seele als sterblich eingebildet habe, als Baptista Fiera de animae immortalitate; Caspar Contarenus in zwey Büchern de animae immortalitate, die sich unter seinen Werken befinden; Crysostomus Javellus in den commentariis et quaestionibus in libros tres de anima: Antonius Sirmondus in demonstratione physica et Aristotelica de immortalitate animae, denen man noch beyfügen kann Joh. Nicol. Hardtschmid de immortalitate animae humanae ex philosophorum veterum et recentium argumentis examinata et demonstrata; Huetium in quaestionibus Alnetanis lib. 2. cap. 8. und Joh. Petr. Ludovici disp. de omnium fere gentium de vita aeterna concent. pag. 31. Von diesem Streit selbst kann man lesen Bälium in diction. tom. 1. p. 351. Voetium in disput. select. Tom. 1. pag. 198. und Wolff in den notis ad philosophumena Origenis pag. 138. An die Auctorität haben wir uns hier nicht zu kehren; sondern wir müssen die Sache selbst ansehen und untersuchen: ob Aristoteles die Seele des Menschen vor sterblich, oder unsterblich gehalten? Und gewiß, wenn man alles genau überleget und von keinem Affect eingenommen ist, so kann man nicht anders urtheilen, als daß man sagen muß, es habe Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele geleugnet. Man kann sonst, wie aus dem obigen zu ersehen, die Unsterblichkeit der Seele aus einem zweyfachen Grund herleiten: entweder aus dem Willen Gottes, daß Gott wolle, daß die Seelen der Menschen unsterblich sind; oder aus ihrer Natur, davon keiner nach der Aristotelischen Philosophie angehet. Denn da Aristoteles die göttliche Providenz leugnete, so hob er den Grund auf, daraus man ein anderes Leben erkennen und aus diesem die Unsterblichkeit der Seelen schließen können. Von dem Wesen der Seele hat er eine solche Vorstellung gemacht, daß nicht einmal daraus ihre Unzertrennlichkeit, geschweige ihre Unsterblichkeit, folgen kann. Denn einmal ists ausgemacht, daß er einen Unterschied gesetzt inter νῦν und ψυχὴν, hernach ist auch klar, daß er durch mentem nichts anders, als den einzigen allgemeinen intellectum agentem verstanden, welcher außer den Menschen sey, und ihnen die vernünftige Gedanken mittheile, weil die Worte klärlich da stehen, daß er von auswärts hinzu komme und sey allein göttlich, welche so beschaffen, daß sich seine Anhänger, sie mögen sich drehen, wie sie wollen, nicht heraus wickeln können. Die anima, welche er von dem mente so deutlich unterschieden, ist ja nach seiner eignen Beschreibung nichts anders, als ein principium, von welchem die Bewegungen des Körpers herkommen. Ja er sagt noch weiter de anima lib. 3. cap. 5. von dem mente, daß es allein unsterblich; Τῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, lauten seine eigne Worte; die Seele hingegen giebt er vor sterblich aus. Und was könnte hierinnen deutlicher seyn, als wenn er lib. 3. cap. 6. ad Nicomach. saget: der Tod ist unter allen Dingen das erschrecklichste. Denn er ist das Ende des Lebens, und wenn der Mensch todt ist, so scheint weder was gutes; noch was böses übrig zu seyn. Dieses können wir auch aus den Lehrsätzen seiner Anhänger erläutern. Denn Alexander Aphrodisiensis hat ganz offenbar die Unsterblichkeit der Seele geläugnet, und diejenigen vor verwägen gehalten, welche solche behaupten wollen, davon Fabricius in der bibliotheca graeca lib. 4. cap. 25. §. 1. die Zeugnisse angeführet; nun aber gesteht er selbst, daß er sich bloß an des Aristotelis Lehrsätze hielte. Dicäarchus, der auch ein Schüler und Nachfolger des Aristotelis war, hat nicht nur der Seelen Unsterblichkeit geläugnet; sondern so gar behauptet, sie wäre ein leeres Wort, wie wir in dem Artikel von der Seele überhaupt bewiesen. Der Sachen wegen müssen wir ein wenig aus der Ordnung der Zeit kommen, und etwas aus der mittleren herholen. In dem zwölften Seculo kam aus der Schule des Aristotelis der Averroes herfür, von welchem einige die Einbildung gehabt, daß er des Aristotelis Lehre so tief und so wahrhaftig eingesehen, daß man seine Seele des Aristotelis Seele genennet hat. Aber eben dieser hat dafür gehalten, daß nur eine einzige Seele, oder ein einziger Verstand wäre, welchen alle und jede Men-

schem unter sich gemein hätten. Dieser sey unsterblich; die Seele aber, die ein jeder Mensch vor sich allein und besonders hätte, sey sterblich, und der Vergänglichkeit unterworfen. Weil nun das Ansehen dieses Mannes sehr groß war, so ist es geschehen, daß viele sonderlich in Italien dieser Meynung beygefallen, so daß auch Pabst Leo der Zehnde in einer Bulle, den 19. December 1573. datiret, sie zu verdammen vor rathsam befunden. Von diesem Punkt haben wir ausführlich gehandelt in der exercitatione de atheismo Aristotelis cap. 3. sect. 4. pag. 314. parergor. academicorum. Was die Stoicker betrift, so sind verschiedene, welche sagen, sie hätten die Unsterblichkeit der Seele geglaubet. Denn in den philosophumenis, welche dem Origine zugeschrieben werden, wird cap. 25. von den Stoickern gesagt: τὴν ψυχὴν λέγουσι μὲν ἀθάνατον, εἶναι δὲ σῶμα, d. i. sie hätten die Seele vor unsterblich gehalten, die sie aber vor einen Leib angesehen, bey welcher Stelle Wolff in den notis pag. 145. anmerket, daß der Autor vielleicht dem Epiphanio gefolget, welcher lib. 1. haer. 5. auch von den Stoicis gesagt: ὅτι ψυχὴν μέρος θεοῦ καὶ ἀθάνατον ἡγοῦνται, und zugleich gar wohl erinnert, daß diese alte Weltweisen keinesweges die Seele vor unsterblich gehalten hätten. Diogenes Laertius lib. 7. segm. 156. berichtet in dem Leben des Zenonis, daß die Stoicker gemeynet, τὴν ψυχὴν μετὰ θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δὲ εἶναι, aus welcher Rede wir erkennen, daß sie geglaubet, es hätte die Seele zwar eine lange Dauer; sie wären aber nicht ewig, welches auch andere bezeugen. Nur kamen sie darinnen nicht überein, ob aller Menschen Seelen eine gleiche Dauer hätten. Denn Cleanthes meynte, es würden alle Seelen bis auf die Verbrennung der Welt dauren, welches hingegen Chrysippus nur von den Seelen der weisen Männer behaupten wolte, ja einige sagten gar, daß die Seelen gleich bey dem Tode dem Untergang unterworfen wären, wie Panätius, nach dem Zeugniß des Ciceronis lib. 1. quaest. Tusculanar. und wenn man etwa diesen vor keinen ächten Stoicker ansehen solte, so hat doch dieses auch Epictetus dafür gehalten, wie dieses weitläuftiger Menage in den notis ad Diogenem Laertium lib. 7. segm. 157. pag. 325. ausgeführet hat, dabey man auch Jac. Thomasium de Stoica mundi exustione dissert. 15. lesen kann. Nach dem Begriff, den die Stoicker vom Wesen der Seele hatten, konnten sie derselbigen keine Unsterblichkeit beylegen. Denn ihre Seele war ein Stück des göttlichen Wesens, oder der Seele der Welt, dadurch sie den höchsten Gott verstunden, und ihn durch ein nothwendiges Band mit der Materie verknüpften. Ihr Gott war die Natur selber, denn sie als eine formam informantem von der Welt vorstellten, und eben daher kamen sie darinnen mit einander überein, es sey die Seele eine Substanz, die aus subtiler Luft und Feuer zusammen gesetzet, und also materiell wäre. Wenn aber unsere Seele ein Theil der Seele der Welt ist, so hat sie nur so lang ihre eigne Subsistenz, bis sie wieder in die Seele der Welt verwandelt wird; oder zurück fliesset, da sie ja ihre Subsistenz verlieret, welches keine Unsterblichkeit heisset. In der Schule des Epicuri konnte man aus zweyen Ursachen die Unsterblichkeit der Seele nicht zulassen. Denn einmal machte man alles zur Materie, und die Seele selbst solte materiell seyn; hernach setzte man das höchste Gut in einer solchen Vergnügung des Gemüths, daß dasselbige von der Sorge müßte befreyet seyn, woraus sie denn schlossen, daß nach diesem Leben kein ander Leben zu hoffen, indem wenn dieses wäre, so gäbe es den Menschen Anlaß zu allerhand Sorgen, wie es mit ihnen nach dem Tod aussehen werde, wodurch denn zugleich die Unsterblichkeit der Seele wegfiel. Auf solche Art hoben die Epicurder beyde Grundsätze auf, daraus man sonst diese Unsterblichkeit beweiset, wenn man sie aus der Natur der Seele und aus dem Willen Gottes herleitet. Dieses finden wir ausdrücklich bey dem Lucretio, welcher de rerum nat. lib. 3. pag. 86. sqq. die Sterblichkeit der Seele mit unterschiedenen Gründen darthun will. Die vornehmsten Argumente, die er vorbringt, sind folgende: 1) die Seele bestünde in kleinen Körperchen, die viel subtiler, als die Feuchtigkeit des Wassers oder der Nebel und der Rauch wären: 2) geben die Epicurder vor, daß die Seele und das Gemüth gezeuget werde, wachse, stark, alt werde und wieder abnehme, wie der Leib abnimmt. Lucretius saget: sie spüren, daß die Seele mit dem Leib gezeuget werde, mit ihm wachse und wieder alt werde. Denn gleichwie bey Kindern der Leib so schwach ist, daß sie in ihren Tritten wanken und nicht auf festem Fuß stehen können, so gehts eben der Seele in einem solchen jungen Leibe; nimmt der Mensch mit den Jahren an Kräften zu und erreichet das männliche Alter, so ist die Seele auch mächtig an ihren Kräften und Rathschlägen: nehmen aber die Kräfte des Leibes wieder ab, verlieret sich das Mark aus den Beinen, und alle Gliedmassen werden wieder schwach, so empfindet solches die Seele auch, sie wird kraftlos verlieret ihre Lebhaftigkeit, und kann ihr Amt nicht

mehr verrichten. In Summa alles beydes nimmt zu gleicher Zeit ab, und spüret zu gleicher Zeit seine Mängel. 3) Nimmt man einen Beweis daher, daß das Gemüth nicht nur seine eigene Gebrechen und Krankheiten habe; sondern auch noch dazu von den Krankheiten des Leibes angegriffen und berühret werde. Man siehet auch, sagt **Lucretius** weiter, daß wie der Leib von schweren Krankheiten und harten Schmerzen angegriffen wird, also auch die Seele von schweren Sorgen, Betrübniß und Furcht gekränket und geplaget werde; daher sie auch selbst dem Tode, wie jener, muß unterworfen seyn; ja auch bey den Krankheiten des Leibes gerathe die Seele manchmal gar sehr auf Irrwege; denn da fällt sie in Aberwitz und Raserey; geräth auch bisweilen durch eine schwere Schlafsucht in einen tiefen Schlaf, daraus sie nimmer wieder aufwachet. Man lese hier nach **Gassendi** syntagma philosoph. Epicuri pag. 29. sqq. und **Buddeum** in compendio historiae philosophicae pag. 324. Wenden wir uns von den Griechen zu den **Römern**, so sind die vornehmsten, die wir anzuführen haben, **Cicero** und **Seneca**. Jener hat sich in verschiedenen Büchern, als in den quaestionibus Tusculanis, de natura deorum, Catone maiore bey dieser Materie aufgehalten, die Meynungen der Philosophen angeführet, auch oft solche Umstände der Seele vor sich gesehen, daraus er schließen müssen, sie wäre unsterblich: nur war er bey dieser Meynung sehr zweifelhaftig. Von dem Seneca lesen wir unter andern epist. 102. diese merkwürdige Stelle: gleichwie einem, der einen angenehmen Traum hat, derjenige verdrießlich ist, der ihn aufwecket; denn er beraubet ihn einer Lust, die, ob sie gleich falsch ist, dennoch eben das Vergnügen verursachet, als wenn sie in der That und wahrhaftig wäre; also hat auch dein Brief mir Mißvergnügen erwecket. Denn er rief mich von gewissen Gedanken zurücke, die mich ergötzten, denen ich freyen Lauf gegeben ja wenn es mir vergönnet gewesen, noch weiter den Zügel hätte schießen lassen. Ich fand eine große Belustigung die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele zu untersuchen, ja in der That zu glauben. Denn ich gab schon willig derer größten Leute Meynungen Beyfall, welche von dieser wichtigen Sache mehr versprechen und größere Hoffnung machen, als daß selbige beweisen. Ich überließ mich schon dieser so großen Hoffnung, es eckelte mir das übrige, so ich noch in meinem vigoreusen Alter vor Gutes zu gewarten habe; ich verachte diß alles, weil ich Hoffnung hatte in jene unermeßliche Ewigkeit und Besitzung aller Zeiten durch zu dringen; da ich nach Empfang deines Briefes plötzlich aufgewachet bin ꝛc. Nun konnte Seneca, als ein Stoischer Philosophus die Unsterblichkeit der Seele im wahren und eigentlichen Verstand nicht zugeben; welche er vor ein Stück des göttlichen Wesens hielte; man siehet aber gleichwohl aus dieser und andern Stellen der Heyden, daß sie in ihrem eignen Gemüth etwas von dieser Wahrheit, welches die Natur darein geleget, empfunden haben; ihre irrige Principia aber standen nur im Wege, daß sie solcher Wahrheit nicht völligen Raum geben konnten. So viel haben wir von den heydnischen Philosophis anzuführen. Wer mehrere Zeugnisse von denselbigen verlanget, der findet sie bey dem **Voßio** de origine et progressu idololatriae lib. I. c. 10. **Pfannero** in systemate theolog. gentilis purioris cap. 17. **Huetio** in quaestionib. Alnetanis lib. 2. cap. 8. **Buddeo** in thesibus de atheismo et superstitione cap. 3. §. 2. **Salig** in disputat. de philosophumenis veterum ac recentiorum de anima et eius immortalitate Halle 1714. welcher mit grossem Fleiß die Meynungen der alten Philosophen angeführet und beurtheilet hat, denen man auch beyfügen kann den **Augustinum Stechum** de perenni philosoph. libr. 9. und **Livium Galantem** in comparatione theolog. christianae cum Platonica lib. II. sqq. Doch ist bey dem Gebrauch solcher Bücher die Vorsichtigkeit nöthig, daß man alles wohl prüfet. Denn manche haben sich durch die Worte einnehmen lassen und den Heyden größere Erkenntniß beygeleget, als sie in der That gehabt, weswegen die Prüfung nach ihren Principiis geschehen muß. Es ist nicht genug, daß manche gesagt, die Seele ist unsterblich; sondern es kommt darauf an, was er durch die Unsterblichkeit verstanden. Es fehlte den Heyden nicht nur an der wahren Erkenntniß vom Wesen der Seele; sondern auch an der Erkenntniß des andern und künftigen Lebens, welches der wichtigste Grund, daraus die Unsterblichkeit der Seele muß erkannt werden.

In der christlichen Kirche waren im dritten Seculo gewisse Ketzer, die Arabici, welche vorgaben, daß die Seelen der Menschen sterblich wären, jedoch so, daß sie dereinst mit den Leibern wieder solten auferwecket werden, von denen des **D. Buddei** programm. de Arabicorum haeresi, so in dem syntagm. dissert. academic. pag. 738. zu finden, kann gelesen werden. Solchen Irrthum haben zu den neuern Zeiten wieder aufgewärmet **Coward** und der Autor des **Briefwechsels vom Wesen der Seele**, von denen wir jetzo deswegen nichts gedenken, weil wir von ihnen und andern Scribenten schon oben in dem Artikel

Artikel von der Seele überhaupt gehandelt haben. Diejenigen, welche läugnen, daß die Seele ihre eigne Subsistenz habe und eine vom Körper wesentlich unterschiedene Substanz sey; und sagen, sie sey nur als eine Eigenschaft und gewisses Vermögen des Körpers anzusehen, können ohne dieß nicht sagen, daß sie unsterblich wäre. Wenn sie auch dieses thun, so spielen sie nur mit Worten. Denn was ist das für eine Unsterblichkeit, wenn die Seele nur eine Eigenschaft seyn soll, welche durch den Tod des Menschen aufhöret? Warum will man nicht sagen, daß der Körper unsterblich? und wenn dieses paradox zu seyn scheinet, so glaube man, daß es noch weit ungereimter ist, wofern man die Seele vor ein Accidens des Körpers hält und ihr gleichwohl eine Unsterblichkeit beyleget. Gehen wir in den neuern Zeiten weiter fort und kommen auf den Benedictum Spinozam; so will er zwar das Ansehen haben, als glaube er die Unsterblichkeit der Seele, ja in dem appendice ad principia Cartesii geometrico more demonstrata part. 2. cap. 12. beweiset er sie seinem Dünken nach aus den allerdeutlichsten Principiis. Allein es läuft alles dahin aus, daß die Seele nicht kann zernichtet werden; sondern weil sie nach seinem Hauptsatz nur ein Theil der Natur, die er Gott nennte, sey und nicht ihre eigne Subsistenz habe, so müsse sie wieder in die Natur zurück gehen, von welcher nichts könnte zernichtet, oder in ein nichts verwandelt werden. Dieses heißt keine Unsterblichkeit, welche man wohl von der Zernichtung unterscheiden muß. Denn ob wohl die Seele, wenn sie unsterblich seyn soll, nicht darf zernichtet werden, so gehört doch noch was mehrers dazu. Es reimt sich die Unsterblichkeit der Seele keinesweges zu den Lehrsätzen des Spinozä. Denn da er nur eine Substanz behauptete, und alles zu Materie machen wolte, folglich auch die Seele materiell seyn solte, so war in der Natur selbst seiner Seele kein Grund einer Unsterblichkeit. Ja es solte die Seele seiner Meynung nach nicht einmal ihre eigene Subsistenz haben, weswegen, wie wir schon vorhin erinnert, schlechterdings die Unsterblichkeit wegfällt. Diesem fügen wir den Thomam Hobbesium bey, welcher nicht nur überhaupt alle Substanzen, die keine Körper sind, geläugnet, wie schon oben, da wir von der Seele überhaupt gehandelt, angemerket worden, und daraus man leicht schließen kann, was er vor Gedanken von der Unsterblichkeit gehabt; sondern auch noch Einwürfe dawider macht, oder vielmehr seine Meynung von der Sterblichkeit der Seele in dem Leviathan cap. 44. aus der heiligen Schrift beweisen will. Denn er meynet, die Unsterblichkeit des ersten Menschen wäre auf dem Baum des Lebens im Paradies ankommen; weil er nun durch den Fall aus demselbigen gestoßen worden, damit er seine Hand nicht mehr ausstrecke, und von dem Baum des Lebens esse, Genes. cap. 3. v. 22. so sey hiedurch seine Seele sterblich worden. Es sage auch Hiob cap. 14. v. 10. Wo ist aber ein Mensch, wenn er todt und umkommen, und dahin ist? und Salomon im Pred. bezeuge cap. 3. v. 19. es gehe dem Menschen wie dem Vieh und cap. 9. v. 5. es wüsten die Todten nichts, wie denn auch in heiliger Schrift die Seele oftmals so viel, als das Leben bedeute. Zu den neuern Zeiten hat der berühmte Dodwell mit einer besondern Meynung von der Unsterblichkeit der Seele viel Aufsehens gemacht. Denn er hielte dafür, daß die Seelen aller Menschen sterblich wären, und daß nur denjenigen, welche das Evangelium hätten und getauft würden, die Unsterblichkeit, als ein besonderes Geschenk mitgetheilet würde. Diese Meynung trug er in folgendem Buch vor: discursus epistolaris, probans ex scripturis et patribus primitiuae ecclesiae, quod anima sit principium naturaliter mortale; sed immortale reddendum vel per rerum dei arbitrium, vt puniatur; vel per illius cum diuino spiritu baptismali vnionem, vt praemium accipiat: vbi simul ostenditur, neminem post apostolos habere potestatem dandi spiritum diuinum immortalizantem nisi episcopos, welches er 1706. zu London in englischer Sprache heraus gegeben hat. Aus dem angeführten Titel des Werks läßt sich schon schließen, wohin seine Meynung gerichtet, die er zwar bereits in seinem Buch de coniugio p. 17. entdecket hatte. Er meynt, die Seele des Menschen sey ihrer Natur nach sterblich, ob sie wohl von der Materie gänzlich entfernet sey: der Geist aber der Unsterblichkeit werde denen, welche dem Evangelio Christi gehorchten, als ein Gnadengeschenk mitgetheilet. Solche Unsterblichkeit werde in der Schrift Geist genennet, und von der Seele, als ein absonderlicher Theil des Menschen unterschieden. Die Seelen derer hingegen, welche dem Evangelio nicht gehorsam wären, machte Gott nach seinem Willen unsterblich. Seine vornehmsten Gründe sind diese. Erstlich wäre Gott seiner Natur nach allein unsterblich, und daher könnte man dieses von der Seele nicht sagen. Vors andere sey diese seine Lehre in der ersten christlichen Kirche gebilliget worden, wie denn Justinus Martyr, Athenagoras und andere gelehret hätten, daß die Unsterblichkeit der Seele nicht von Natur zukomme; sondern ein bloßes Geschenk Gottes sey. Drittens hätte man die Meynung vom Ursprung der Seelen, daß sie per traducem von unsern Eltern gezeu-

get würden, auch in der ersten Kirche am meisten gebilliget, welches Anlaß gäbe, die Sterblichkeit der Seelen zu glauben. Viertens hätten weder die Juden im alten Testament, noch Christus in dem neuen die Lehre von der Seele Unsterblichkeit vor einen Glaubensartikel gehalten, indem sonst jene die Sadducäer nicht würden unter sich geduldet; dieser aber ihren Irrthum widerleget haben, welches er nicht gethan und vielmehr wider die Pharisäer disputiret. Fünftens sey der Tod der Sünden Sold, und demnach müsse er nicht nur über den Leib; sondern auch über die Seele kommen, welche vornemlich gesündiget hätte, wie man denn auch noch auf diese Weise die Zweifel am besten heben konnte, welche wegen der Verstoßung so vieler Menschen und der ewigen Höllenstrafen entstünden. Einen Auszug von diesem Buch findet man in den actis eruditorum 1707. pag. 207. in den unschuldigen Nachrichten 1706. pag. 447. und 1707. pag. 642. und in des Grapii theologia recens controversa part. 2. pag. 105. Eine so irrige, gefährliche und dabey seltsame Meynung fand in England vielen Widerspruch. Wir wollen nur einige anführen, die wider ihn geschrieben. Clarck war der erste, der sich ihm öffentlich entgegen setzte, und einen Brief an ihn in englischer Sprache drucken ließ, darinnen er ihn widerlegte, welcher in den actis eruditorum 1707. pag. 212. in einen Auszug gebracht worden. Ein gleiches that auch Turner; der heftigste aber war Chishull, der eine Beschuldigung einer Ketzerey wider ihn heraus gab, und ihn darinnen hart behandelte, welches auch Milles, Whitby, Norris und andere gethan haben. Es suchte sich nicht nur Dodwell selbst wider diese Gegner zu vertheidigen; sondern es nahm auch Johann Pitt seine Parthey. Ein Verzeichniß der von beyden Theilen heraus gegebenen Schriften findet man in Grapii theologia recens controuersa part. 2. p. 106. sqq. Pfaffens introduction. in historiam theologiae litterariam part. 2. p. 270. sqq. Fabricii delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt pag. 439. sqq. denen man noch beyfügen kann Clercs biblioth. choisie tom. 26. pag. 364. sqq. den Büchersaal tom. 2. p. 851. und das Leben des Dodwells, welches in englischer Sprache heraus gekommen ist, worinnen pag. 556. seine Meynung von der Unsterblichkeit der Seele vorgetragen wird.

Nehmen wir alle die bisher erzählten Meynungen von der Unsterblichkeit der Seele zusammen, so können wir sie in fünf Klassen bringen. Die erste begreift diejenige, daß die Seele wieder in das Wesen Gottes, oder in die Seele der Welt zurückgehe, welches die Meynung der Egyptier, der orientalischen Philosophen, und der meisten Griechischen, der Pythagoräer, der Platonicorum und Stoicorum gewesen ist. Doch befand sich der Unterschied dabey, daß die Stoici die Seele der Welt vor Gott hielten, welche hingegen die Platonici von einander unterschieden haben. Bey dieser Meynung finden wir zweyerley zu erinnern. Das eine ist, daß die Weltweisen scheinen als hätten sie die menschliche Seele vor unsterblich gehalten, welches in der That nicht ist. Denn da sie sagen, sie müsse nach dem Tod in das göttliche Wesen, oder in den Weltgeist zurückkehren, so geben sie damit zu verstehen, wie die Seele durch solche Vereinigung ihre eigne Subsistenz verlieret; fällt aber diese weg, so kann sie nicht unsterblich seyn. So viel folgt wohl daraus, daß sie nicht könne zernichtet werden, welches aber ganz was anders, als ihre Unsterblichkeit, wie wir schon etliche mal angemerkt haben. Die Meynung selbst ist höchst irrig, und ungereimt. Denn sie gründet sich darauf, daß die Seele ein Stück des göttlichen Wesens sey, welches ganz abgeschmackt, man mag die Sache auf seiten Gottes, oder der Seele selbst erwägen. Soll sie ein Stück des göttlichen Wesens seyn, so folgt, daß das Wesen Gottes in sehr viele Theile könne getheilet werden; läßt sich aber das Wesen Gottes in viele Stücke theilen, so muß es etwas materielles seyn, weil man nicht begreifen kann, wie sich ein geistliches Wesen solte in Stücke theilen lassen. Soll Gott ein Geist seyn, so besteht er aus keinen Theilen und läßt sich daher sein Wesen nicht theilen: wollte man aber sagen, er sey ein materielles und körperliches Wesen, so wäre ja dieses so thörigt, daß man nichts thörigter könne ausdenken. Solche Schwierigkeiten finden sich auch auf Seiten der Seele selbst. Denn wäre sie aus dem göttlichen Wesen entsprungen, so müßte sie göttliche Eigenschaften an sich haben, welches ja wider alle Vernunft, und die tägliche Empfindung an uns und Erfahrung an anderen lehret uns, wie die menschliche Seelen mit so vielen Schwachheiten umgeben sind, wie das Verderben so tief in denselbigen stecke, welches man nimmermehr zusammen reimen kann, wenn sie Theile des göttlichen Wesens seyn sollen. Was insonderheit den Plato betrifft, daß er die Seele der Welt von dem höchsten Gott unterscheidet, und aus jener die menschlichen Seelen herleiten will, so scheint diese Meynung etwas leidlicher. Allein wenn man dabey erweget, wie er die Seele der Welt unter die göttliche Hypostases rechnet, so wird man eben diese Schwierigkeit dabey finden. Denn ist die Seele der Welt immaterialisch, so hat

hat man ebenfalls keinen Grund der Theilung; bestehet sie aber aus einer Materie, so müssen auch die menschlichen Seelen, die von ihr abgerissen worden, materiell seyn. In die andere Klasse setzen wir die Meynung des Aristotelis von dem intellectu agente, es sey nur der Zahl nach eine einzige Seele, oder ein einziger allgemeiner Verstand der Menschen, und zwar außer ihnen, der sie vernünftig mache. Diese Meynung ist so absurd, daß derselbigen niemand beypflichten kann, wenn er seine Vernunft brauchen und sich durch die Autorität des Aristotelis nicht will einnehmen lassen. Wir wollen darauf nicht dringen, daß man uns weisen möge, wie es zugehe, daß ein allgemeiner Verstand sich ausbreiten und in alle Menschen wirke möge, noch die Folgerung anmerken, daß auf diese Weise der Mensch keine vernünftige Seele habe; sondern nur dieses angeben, daß man bey dem Menschen nicht nur so vielerley; sondern auch ganz widerwärtige Gedanken antrifft; daß wenn der eine etwas bejahet, so wird solches von dem andern verneinet. Sollte nun dieser allgemeine Verstand die Gedanken bey allen Menschen wirken, so müßte er wider sich selbst wirken, bald wahre; bald falsche; bald gute, bald böse Gedanken erwecken, welches was ungereimtes wäre. Sagt man, dieser allgemeine Verstand richte sich nach der Beschaffenheit und nach dem Unterschied der organorum, die er bey den Menschen antreffe; so ist es gewiß damit nicht ausgemacht. Denn es lassen sich vier Umstände dawider einwenden. Die Gedanken der Menschen verändern sich gar zu oft in so kurzer Zeit, wer wollte aber sagen, daß auch die Organa sich so oft und bald veränderten? hält man entweder seine eigne; oder auch anderer Menschen Gedanken gegen einander, so befindet man, daß sie nicht nur in gewissen Eigenschaften unterschieden; sondern auch oft einander entgegen stehen, welches ohnmöglich von dem Unterschied der Organorum kann hergeleitet werden. Wir haben Gedanken, die gar nicht von der Beschaffenheit der Werkzeuge abhängen, und da ein groses dabey mit auf unsern Willen ankommt, daß wir bald an dieses, bald an jenes gedenken können, so müßte auch dieser allgemeine Verstand unserm Willen unterworfen seyn. In der dritten Klasse können diejenige stehen, welche sagen, die Seele sey ein subtiler Körper, welcher nach dem Tod vergehe, wie die Epicuräer und alle, die es mit ihnen halten, statuiren. Solche Meynung ist eben so leicht, als wie die vorigen, zu widerlegen. Denn es kommt alles darauf an, ob man die Wirkungen, welche die Seele hervorbringt, aus der Materie herführen kann. Wir haben schon oben gewiesen, als wir von der Seele überhaupt gehandelt, daß dieses nach den Eigenschaften, die uns von der Materie bekannt wären, keinesweges angienge. Wollte man aber mit der Sache auf die Allmacht Gottes kommen und fragen: ob Gott nicht eine Materie, die gedenken könne, hervorzubringen vermögend sey? so haben zwar einige, als Richard Bentley, Jacob Bernard, Humfredus Ditton dafür gehalten, Gott könne keine denkenden Körper, oder eine mit Verstand und Willen begabte Materie hervorbringen; es antwortet aber der Herr Fabricius in dem delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt, nachdem er dieses angeführet, p. 423. sehr bedächtig darauf: hoc vt affirmem, non possum a me impetrare. nam quid deus possit vel non possit, non sum tam insolens, vt determinare me posse praesumam. Wenn D. Buddeus in den elementis philosophiae theoret. part. 6. cap. 1. §. 8. gesagt: es sey was verwegenes, wenn jemand vorgeben wollte, es stritte mit der Natur der Materie, daß sie gedenke, so hat er sich darüber in thesibus de atheismo et superstitione cap. 6. §. 6. not. erkläret, wie er von dem Wesen der Materie rede, welches uns nicht genug bekannt sey; von den Eigenschaften aber derselbigen sey die Rede gar nicht, welches auch in dem bescheidenen Beweis, daß das Buddeische Bedenken noch fest stehe pag. 25. wider Herrn Wolfen, der hier einen Einwurf machen wollen, erinnert worden. [Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen gezeigt, daß Gott selbst einer Materie nicht die Kraft zu denken geben könne; siehe §. 13. S. 142. Newton, Locke behaupten mit Buddeo das Gegentheil.] Die Gründe, welche Lucretius wider die Unsterblichkeit der Seele anbringt, und die wir oben berühret, haben Gassendus in der philosophia Epicuri tom. 1. pag. 286. und in syntagmate philosophiae Epicuri p. 29. sqq. auch Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 7. §. 2. widerleget. Was aber den Hobbesium nebst seinen Argumenten, die er aus der Schrift nimmt, um seine Meynung von der Sterblichkeit der Seele zu bestärken, betrifft, so sind selbige gewiß so schwach, daß sie mit leichter Mühe können beantwortet werden. Denn was er von der Unsterblichkeit der ersten Menschen im Paradies und von dem Baum des Lebens vorbringt, schickt sich hieher gar nicht. Hobbesius vermischet die Unsterblichkeit in Ansehung des natürlichen Lebens mit der Unsterblichkeit der Seele. Der erste Mensch war in dem Paradies unsterblich, das ist, er wäre nicht gestorben; wel-

 che

che Unsterblichkeit er durch den Sündenfall verloren, daß er sterben mußte und dergleichen allen seinen Nachkommen widerfährt; so aber die Unsterblichkeit der Seele nicht aufhebet. [Ich muß hierbey bemerken, daß die Neuern mit J. P. Reusch behaupten, die Menschen würden auch im Stande der Unschuld endlich einmal eine Verwandlung (transformation) erduldet haben, man mag es nun Tod oder anders nennen. Denn ewig hätten doch die Menschen nicht mit einem solchen Leibe, der Obst aß, vereinigt bleiben können, indem sie zum Anschauen Gottes gelangen müssen, wobey ein flüchtiger Leib erforderlich gewesen wäre.] Meinet er, der Baum des Lebens habe insonderheit der Seelen Unsterblichkeit zuwege gebracht, so muß er dieses beweisen. Sagt **Hiob** cap. 14. v. 10. **wo ist aber ein Mensch, wenn er todt und umkommen und dahin ist?** so redet er nicht von dem Zustand der Seele; sondern des Körpers nach dem Tod, wie wir denn auch schon oben die Worte **Salomonis**, darauf er sich auch beruffet, gerettet haben, und einen füglichen Verstand derselbigen angezeiget. Nichts thut zur Sache, daß in der heiligen Schrift das Wort **Seele** so viel sey, als das **Leben**. Denn das ist ja nicht die einzige Bedeutung dieses Worts; ja zuweilen wird **Leben** und **Seele** einander entgegen gesetzet. Zu der **vierten** Klasse verweisen wir diejenigen, welche **die Seele vor ein Accidens, oder gewisse Eigenschaft des Körpers, so aus einer mechanischen Einrichtung der Materie entstünde,** ansehen. Weil aber diese die Subsistenz der Seele, die sie vor sich hat, gar leugnen, und also die ganze Seele aufheben, so kann man sie eigentlich zu reden, nicht unter diejenigen zählen, welche die Unsterblichkeit derselbigen aufgehoben. Zu der **fünften** und letzten Klasse könnte man die Meynung des **Dodwells** rechnen, die gewisser maßen von den andern, die wir erzählet haben, unterschieden ist. Wie sie in der That gottlos und nichts anders in sich hält, als daß sie die Unsterblichkeit der Seelen umwirft; also ist sie auch unbegreiflich, wenn man erweget, wie er vorgiebt, daß die Seele sterblich sey; und gleichwohl nicht zugeben will, daß sie materiell sey, ingleichen wenn er hinzu setzet, daß sie nach Auflösung des Leibes wieder in die Luft zurück gehe, und dennoch mit dem Leibe nicht vergehe. Seine Gründe, wie wir sie schon oben angeführet haben, sind von sehr leichtem Gewicht. Denn wenn er die Unsterblichkeit, die Gott allein zukäme, vorschützet, so hebt solche die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht auf, und bleibt dennoch zwischen beyden ein grosser Unterschied, maßen die Unsterblichkeit Gottes absolute und independenter zu betrachten; gleich wie man auch sagen muß, Gott allein ist gut, und dennoch sprach er bey der Schöpfung, **und siehe, es war sehr gut.** Giebt er vor, daß seine Lehre von der ersten christlichen Kirche gebilliget worden, so versieht er es darinnen, wenn er von der Autorität der Kirchenlehrer ein Argument hernehmen will, deren Ausspruch keine Regel der Wahrheit und des Glaubens abgeben kann, besonders da sie zum theil selbst übel von dem Wesen der Seele unterrichtet gewesen. Ja was er hier von ihnen anführet, verhält sich nicht einmal so, als er vorgiebt. Denn was **Justinus** sagt, geht nur dahin, daß man sich die Unsterblichkeit der Seele ohne eine Dependenz von Gott nicht einzubilden habe; sondern daß ihre beständige Existenz von Gott dependire, welcher wenn er wollte, sie wieder in ein nichts verwandeln könnte. Nicht weniger fällt gar leicht weg, was er von den Juden in dem alten und von Christo in dem neuen Testament vorgiebt, als hätte man die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vor keinen Glaubensartikel gehalten, indem man die Sadducäer geduldet und sie nicht verdammet hätte. Denn was die Juden dabey versehen, ist ihrem verderbten Zustand zuzuschreiben; Christus aber hat die Sadducäer bey dem **Matth.** cap. 22. nachdrücklich widerleget, ob schon nicht so oft, als die Pharisäer, weil dieser mehr waren, und sie also grössern Schaden thun konnten. Die Worte **Röm.** cap. 6. v. 23. **der Tod ist der Sünden Sold,** daraus **Dodwell** folgern will, die Seele müsse sterblich seyn, weil sie vornehmlich gesündiget, beweisen nichts. Denn versteht er hier den leiblichen Tod und will ihn auf die Seele ziehen, so widerspricht er sich selber, indem auch die Getauften und die dem Evangelio gehorchen, leiblicher Weise sterben müssen, denen er aber gleichwohl die Unsterblichkeit zueignet. Es versteht aber **Paulus** nicht bloß den natürlichen; sondern auch den ewigen Tod, welchen eine immaterielle Substanz gar wohl über sich nehmen kann. Das übrige lassen wir vorbey, zumal da dieser Irrthum von andern zur Gnüge untersuchet worden. Doch ehe wir diesen Artikel schliessen, müssen wir noch des **Petri Pomponatii** gedenken, den wir bis zuletzt verspahret, weil man nicht einig, ob er die Unsterblichkeit der Seele geglaubet, oder geleugnet. Er hat einen Tractat de immortalitate animae geschrieben, dessen wir schon oben gedacht haben, darüber der Gelehrten Gedanken sehr ungleich sind, was nämlich seine Meynung von der Unsterblichkeit der Seele sey. Viele haben wider ihn geschrieben, wie wir ebenfalls angezeiget, und ihn nicht

nur

nur beschuldiget, daß er der Seelen Unsterblichkeit geleugnet; sondern auch daher Anlaß genommen, ihn in die Klasse der Atheisten zu setzen; wie unter andern Buddeus in den thesibus de atheismo et superstitione cap. 1. §. 24. gewiesen. Andere entschuldigen ihn, daß er nicht so wohl die Unsterblichkeit geleugnet, als vielmehr behauptet, sie könne aus der Vernunft, sonderlich nach den Principiis der Aristotelischen Philosophie nicht bewiesen werden; er glaube aber solche fest und gewiß, weil sie die Schrift lehre. Dieses Urtheil fällt Raynaudus in erotematibus de bonis et malis libris n. 42. pag. 95. es scheint nicht, daß Pomponatius so ohne Bedingung und schlecht weg die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geleugnet habe; sondern wenn man nur bloß die Vernunft zu Rathe zöge, wie aus des Contareni eines Cardinals Werk, so er von der Unsterblichkeit der Seelen wider Pomponatium geschrieben, der vorher in der Philosophie sein Lehrmeister gewesen war, zu sehen ist. Eben dieses behauptet Bälius in seinem dictionar. unter dem Worte Pomponatius, welcher sich bey dieser Materie weitläuftig aufgehalten. D. Buddeus sagt in dem angeführten Ort, man sähe nicht, mit welchem Recht man ihn aus seinem Buch de immortalitate animae der Atheisterey beschuldigen könne, da er nicht ein, sondern vielmal bekennet, er glaube die Unsterblichkeit der Seele fest und gewiß, weil sie die heilige Schrift lehre; er behaupte nur dieses, daß nach den Grundsätzen der Aristotelischen Philosophie sie nimmermehr könne bewiesen werden. Es könnte seyn, daß er, um seinen Gegnern einen blauen Dunst vor die Augen zu machen, nur dieses so vorgegeben; weil man aber niemand in das Herz sehen könnte, so ließ sich auch davon nichts urtheilen. Anders urtheilet man in den unschuldigen Nachrichten 1701. pag. 51. da man dieses Buch recensiret und solches ein Teufelsbuch nennet, worinnen er die Unsterblichkeit der Seelen geleugnet und nur zum Schein vorgegeben, daß er solche nach der Schrift glaube. [Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen S. 336. gezeigt, daß Pomponatius die Unsterblichkeit der Seele nicht geleugnet habe. Es verdient auch hierbey Jo. Gottl. Olearius diss. de Pomponatio Ien. 1709. gelesen zu werden.]

Von den Scribenten, welche von der Unsterblichkeit der Seelen gehandelt, hat der Herr Fabricius in delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt, cap. 18. p. 425. sqq. ein weitläuftiges Verzeichniß gemacht, indem dergleichen Bücher in sehr großer Menge vorhanden. Wir wollen nur einige der vornehmsten und bekanntesten anführen, dergleichen sind von den neuern Kenelmus Digbäus in demonstratione immortalitatis animae rationalis, Joachimus Hildebrandt in immortalitate animae rationalis ex solo naturae lumine apodicticis et topicis rationibus ex eodem rationis lumine vindicata; Hector Gottfried Masius de immortalitate animae; Joh. Eberhard Schweling in mente immortali contra atheos et scepticos demonstrata; Vincentius Placcius in dem gründlichen Beweis von der Seelen Unsterblichkeit aus dem bloßen Licht der Natur; Joh. Nicol. Hardschmidt in immortalitate animae humanae ex philosophorum veterum et recentium argumentis examinata et demonstrata. Es hat auch der Herr D. Löscher in den praenotionibus theologicis pag. 103. sqq. verschiedene historische Umstände von dieser Materie, die sonderlich die Aristotelischen Philosophen betreffen, angeführet, gleichwie auch zu dem, was wir von den alten Römern angeführet, noch gehöret Cornelii Dieterici Kochs confutatio Plinii argumentorum contra immortalitatem et resurrectionem, welche Beweisgründe des Plinii lib. 7. cap. 57. histor. natur. zu finden. Nach den Principiis des Leibnitz hat Thümming in meletematibus varii et rarioris argumenti pag. 150. einen Beweis von der Seelenunsterblichkeit angestellet. [Es können noch von der Unsterblichkeit und von dem Zustande der Seele nach dem Tode folgende Schriftsteller bemerkt werden. Scherlock; G. F. Meier; Basedow; Bürnet; Hartley Betrachtung über den Menschen; Lavater in seinen Aussichten in die Ewigkeit; Reid Inquiry into the human mind, on the principles of common sense. Edinburgh. 1765. welches Buch anjetzo auch in das Deutsche übersetzt wird. Joh. Ernst Schubert Gedanken von dem ewigen Leben, Jena. Joh. Dietrich Winkler schriftmäßiger Unterricht von der Unsterblichkeit der Seele, Wittenberg. Jo. Bodo Ulrici und Christ. Ernst Simonetti; Reinbeck; Canz von der Unsterblichkeit der Seele. Mehrere siehe in meiner Geschichte von den Seelen S. 336. ff. Sonst sind auch die Schriftsteller hieher zu rechnen, welche von der Immaterialität der Seele geschrieben haben. Da man auch diese Lehre in der Psychologie und Metaphysic mit abhandelt, so verdienen auch diese Schriften verglichen zu werden. Verschiedene Verfasser welche von der Wahrheit der christlichen Religion geschrieben haben, tragen ebenfalls die Lehre von der Unsterblichkeit mit vor. J. E. Nösselt, Jerusalem und andere. Joach. Oporini hist. crit. doctrinae

doctrinae de immortalitate mortalium Hamb. 1735. und A. W. Franz Geschichte von der Lehre der Unsterblichkeit der Seele. Lüb. 1747. kann ich auch nicht mit Stillschweigen übergehen. Vergleiche den Artikel Materialismus.]

Seelenursprung,

Wenn wir bey dieser Materie die heilige Schrift zu Hülfe nehmen, so müssen wir zwey Fragen aus einander setzen, davon die eine den Ursprung der Seele bey dem ersten Menschen betrifft, den uns Moses Genes. cap. 2. v. 7. deutlich beschreibet; die andere aber gehet auf den Ursprung der Seelen bey seinen Nachkommen, davon wir jetzo handeln wollen. Die Meynungen, welche hiervon entstanden, sind unterschiedlich, deren Fortunius Licetus de ortu animae humanae lib. 1. zehn; Jacob Thomasius in der Disputat. de origine animae humanae eilf erzählet, die sich aber füglich in drey Klassen bringen lassen. Denn einige haben die Präexistenz der Seele statuiret, daß alle und jede Seelen von Anfang der Welt vor ihren Leibern wären erschaffen worden; die nachgehends mit denselbigen vereiniget würden. Andere haben es mit der Schöpfung der Seelen gehalten, daß Gott allezeit eine Seele von neuen erschaffe, wenn ein Mensch sollte geboren werden. So sind auch welche, so die Fortsetzung der Seelen behaupten, daß eine Seele von der andern gezeuget und fortgepflanzet würde. Einige bringen die verschiedene Meynungen davon in folgende Ordnung, daß die Seelen entweder von Gott; oder von den Aeltern herkämen, und die ihren Ursprung von Gott leiteten, meynten, daß sie entweder durch eine Ausfließung aus seinem Wesen, oder durch die Schöpfung entstünden, s. Elswichs recentiores de anima controuersias §. 29. p. 46. seqq. Wir wollen bey der ersten Abtheilung bleiben, und eine jede Meynung aus der Historie erläutern und beurtheilen.

Die erste Meynung geht auf die Präexistenz der Seelen, daß, wie schon gedacht, Gott vor der Welt alle und jede Seelen zugleich erschaffen, welche, wenn die Menschen sollten gezeuget und geboren werden, mit den Leibern vereiniget würden. Solche Meynung haben viele gehabt, sonderlich zu den ältern Zeiten, und ob sie wohl in der Hauptsache übereinkommen, so sind sie doch in den Nebenumständen von einander abgegangen. Von den ältesten Zeiten kommen erstlich vor die Jüden und Cabbalisten, von denen es eine ausgemachte Sache ist, daß sie die Präexistenz der Seelen geglaubet haben, wie Paullus Slevogt in disputat. academicis p. 500. sqq. und Buddeus in introductione ad historiam philosophiae ebraeorum §. 45. p. 431. gewiesen, ja Manasse Ben Jsrael lib. 1. de creat. problemat. 15. p. 61. saget, es sey dieses die gemeine Meynung aller Hebräer, von denen solche die Heyden bekommen hätten; wobey aber andere noch verschiedenes zu erinnern haben. Man könne nicht sagen, daß alle Ebräer dieser Meynung beypflichten, obschon die meisten derselbigen zugethan gewesen, wie denn auch nicht glaublich, daß die Heiden solche von ihnen bekommen und man die Sache vielmehr umkehren und sagen müßte, daß die Hebräer durch die Heiden dazu verführet worden. Man bemerkt auch einigen Unterschied unter der Präexistenz der Hebräer und der Heiden. Denn die Heiden hätten dafür gehalten, daß die Seelen, ehe sie in den Leib kämen, gesündiget hätten, welches die Juden nicht geglaubet. Von jenen haben sich unter andern die Platonici eingebildet, daß die Seelen aus dem göttlichen Wesen geflossen; da hingegen die Juden eine Schöpfung zugelassen, wiewohl gewiß ist, daß auch einige Cabbalisten einen Ausfluß aller Dinge, aus dem Wesen Gottes statuiret, und was andere Umstände mehr sind, die man berühret. Von den heydnischen Philosophis haben die Aegyptier nach dem Zeugniß des Jamblichi de myster. Aegypt. sect. 4. cap. 5. und die Chaldäer, wie Stanley in hist. philos. oriental. lib. 1. cap. 10. zeiget, dergleichen gelehret; und wenn wir von diesen auf die Griechen kommen, so sind Pythagoras und Plato als zwey Hauptpersonen hierinnen anzusehen, da denn der letzte meynte, es wären die menschlichen Seelen rein und ohne Sünde aus der Seele der Welt, die er aber auch vor eine göttliche Hypostasin hielte, geflossen; wie sie sich aber versündiget, so wären sie nieder auf Erden kommen und zur Strafe in den Leib gestecket worden, auf welche Meynung ein großer Theil seiner Philosophie beruhete. Dieses war die Ursache, warum er den Leib ein Gefängniß, ein Grab, darinnen die Seele gleichsam begraben wäre, genennet, und den philosophischen Tod recommandiret, welcher darinnen bestehen sollte, wenn das Gemüth sich je mehr und mehr von dem Leibe und allen körperlichen Dingen losreisset und ganz außer sich gesetzt, Gott betrachtet. In der christlichen Kirche hat diese Meynung auch ihre Vertheidiger gefunden, wiewohl man nicht in allen Umständen mit einander übereinstimmte. Denn Priscillianus mit seinen Anhängern behauptete nicht nur die Präexistenz der Seele; sondern meynte auch, daß sie aus dem göttlichen Wesen geflossen wäre, wie Augustinus de haeresibus

resibus cap. 70. bezeuget. Es gehört auch dahin Origines, ob man wohl nicht einig, wie weit sich seine Meynung erstrecket habe. So viel ist gewiß, daß er der Meynung von der Präexistenz der Seelen beygepflichtet, wie nicht nur aus dem Hieronymo, Augustino, Epiphanio; sondern auch aus seinen Stellen, die Huetius in den Origenian. lib. 2. cap. 2. quaest. 6. §. 4. p. 92. 93. angeführet, zu ersehen ist. So kam er auch darinnen mit den Platonicis überein, daß die Seelen vorher gesündiget hätten, ehe sie in die Leiber kommen, mit welchen sie eben deswegen wären vereiniget worden, daß sie dadurch ihre Strafen ausstünden. Ob er aber mit den Platonicis geglaubet, daß die Seelen Theile des göttlichen Wesens wären? solches halten zwar einige davor, denen hingegen andere widersprechen, wie aus dem Huetio in dem angeführten Ort §. 3. p. 91. 92. erhellet. Zu den neuern Zeiten hat sich durch die Cabbalistische und Platonische Philosophie Henricus Morus bewegen lassen, die Präexistenz der Seelen in den operibus philosophicis tom. 2. pag. 365. zu vertheidigen, welchem Christoph Sandius so wohl in seiner Dissertation de λόγῳ. die seinen interpretationibus paradoxis euangeliorum beygefüget, als auch in einem besondern Werk de origine animae, so zu Cosmopel, oder vielmehr zu Amsterdam 1671. herausgekommen, gefolget; wie denn auch ein ungenannter Autor 1672. eine Schrift unter dem Titel: dissertatio singularis de existentia animarum antequam in adspectabili huius vitae theatro compareant, iam pridem e tenebris eruta et doctorum virorum iudicio exposita, edirte, welche beyde letztern widerleget worden von dem Jacobo Thomasio in der oration. aduersus adserentes praeexsistentiam animarum, die sich unter seinen heraus gegebenen oration. n. 26. p. 484. befindet, und von Balthasar Bebelio in exercit. theolog. aduersus praeexsistentiam animarum, errorem Christophori Sandii et anonymi cuiusdam novorum Origenistarum, Strasburg 1675. Es scheinet auch Edmundus Dickinson in seiner physica veteri et vera cap. 11. §. 17. von dieser Meynung nicht abgeneigt zu seyn. Mehrere Scribenten, welche zu dieser Materie von der Präexistenz der Seelen gehören, führet der Herr Fabricius in dem delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt, cap. 18. p. 445. an. [Es verdienet gelesen zu werden Haller Physiol. T. VIII. Eben derselbe in den Anmerk. zu den Vorles. des Boerhavs T. V. P. I. p. 362 ff. P. II. p. 485 ff. Lieberkühn in seinem Brief an Hamberger, welcher in des letztern Physiologie §. 1414. zu finden ist. Auch ist der §. 1458 = 1475. ebendas. lesenswürdig. Vorzüglich sind eines Anonymi Holmiensis dilucidationes de origine animae et peccato hereditario 1738. anmerkungswerth. Vergleiche auch den Artikel: Saamen und Saamenthiergen. Mehrere findet man in meiner Geschichte von den Seelen §. 74.] Die Meynung selbst kann nicht wohl aus der Vernunft widerleget werden; man wollte denn den Umstand dawider anführen, daß wenn die Seelen alle schon in der Welt gewesen, so würde doch zuweilen, nachdem sie mit den Leibern vereiniget worden, eine Erinnerung ihres vorigen Zustandes, darinnen sie vor der Vereinigung mit den Körpern gewesen, entstehen, zumal wir wissen, daß die von den Leibern abgesonderten Seelen sich dessen erinnern, was in dem Leben vorgegangen ist, welches aber nicht geschiehet. Aus der Schrift kann man mehr Umstände entgegen setzen. Denn der Ursprung der Seele bey dem ersten Menschen, wie ihn Moses Genes. cap. 2. v. 7. beschreibet, stimmt mit dieser Meynung gar nicht zusammen, indem wir daraus sehen, daß Gott erst, nachdem er den Leib Adams aus einem Erdenkloß gebildet, ihm den lebendigen Odem eingeblasen, folglich kann die Seele nicht vorher schon seyn erschaffen gewesen. Man lieset auch von dem Esau und Jacob, daß sie vor ihrer Geburt weder Gutes noch Böses gethan hätten, und daher müßten ihre Seelen nicht vor der Geburt ihre Existenz gehabt haben; und in der Lehre von der Erbsünde kann man damit nicht auskommen. Denn es sagt ja die Schrift, daß selbige von den Aeltern auf die Kinder fortgepflanzet werde, Psalm 51. v. 7. Joh. 3. v. 6. welches nicht wäre, wenn die Seelen zusammen geschaffen worden und vor der Vereinigung mit den Körpern gesündiget hätten, wohin auch gehöret, wenn Paulus Röm. 5. v. 12. saget, wie durch einen Menschen die Sünde kommen sey in die Welt, welches mit der Präexistenz der Seelen nicht zusammen zu reimen, wenn selbige vorher, ehe sie in die Leiber kommen, gesündiget hätten. Dergleichen theologische Argumenta werden noch mehr von denen angeführet, welche diese Lehren in ihren Schriften widerleget haben, als Schomerus in collegio controuers. nouissimar. cap. 5. §. 7. Grapius in theolog. recens controuers. part. 2. cap. 4. quaest. 3. p. 122. sqq. Daß die Heiden auf solche Gedanken verfallen, darüber hat man sich nicht so sehr zu verwundern; als daß Christen, welche die heilige Schrift vor sich haben, wo sie mit der Vernunft nicht können zu recht kommen, sich dergleichen Dinge können belieben lassen. [Die mehresten Philosophen nehmen neuerer Zeit die Präexistenz der menschlichen Seelen an, und behaupten

pten der Einwürfe des Herrn Verf. ohngeachtet, daß alle Seelen der Menschen von Gott zur Zeit der Schöpfung geschaffen worden. Doch theilen sie sich in zwey Klassen; einige sagen, die Seelen haben alle ihren Sitz in der Eva und ihren Eyern gehabt, andere aber glauben die Wohnung der Seelen sey in Adam und in den Saamenthiergen zu suchen. Nach der erstern Meynung hat die Eva die in den Eyern befindlichen Seelen der Nachkommen, auf ihre Töchter gebracht. Nach der letztern Behauptung aber, hat Adam auf seine Söhne in den Saamenthiergen alle Seelen der Nachkommen fortgepflanzt. Hierbey nimmt man an, daß das Eygen, woraus die Tochter gezeugt wird, alle diejenigen Eyergen mit sammt den Seelen in sich schließe und einwickele, welche dermaleinst Kinder, Enkel u. s. w. darreichen sollen. Oder wenn man den Seelen in Saamenthiergen ihre Wohnung anweiset, so müsse dasjenige Saamenthiergen, aus welchem ein Sohn gezeuget wird, auch alle Saamenthiergen im Kleinen in sich schließen, welche die Enkel, Uhrenkel u. s. w. geben sollen. Alles, was hierbey erinnert werden kann, muß unter den Rubriken: **Saamen; Saamenthiergen; Präformation; Erzeugung**; gelesen werden, an welchen Orten, ich meine Meynung weitläuftiger entwickelt habe. In meiner Geschichte von den Seelen habe ich gezeigt, daß die Lehre von der Erbsünde gar wohl mit dem System der Präexistenzianer bestehen könne.]

Die andere Meynung vertheidiget die **Schöpfung der Seelen**, so daß Gott allezeit eine Seele von neuen schaffe, wenn ein Mensch sollte geboren werden. Sie ist zu allen Zeiten von vielen vertheidiget worden. **Bellarminus** de amiss. grat. lib. 4. p. 389. führet einen großen Catalogum von den Kirchenlehrern an, welche dafür gehalten, daß die Seelen von Gott erschaffen, oder aus nichts herfür gebracht; aber nicht von den Seelen der Aeltern fortgepflanzet würden. **Jacob Thomasius** in der Disputat. de origine animae sect. 3. §. 25. erinnert, daß wenn man die Stellen deret, darauf er sich berufte, genau ansähe und die wichtigen Scribenten von den geringern unterschiede, die grose Anzahl davon wegfallen und von den lateinischen nur **Hilarius** und **Hieronymus**; und von den griechischen **Cyrillus Alexandrinus** und **Theodoretus** übrig bleiben würden. Die Pelagianer haben sie sehr heftig vertheidiget, und wie dieses **Augustinus** sahe, ließ er davon ab, ob er sie gleich sonst vor wahrscheinlich gehalten, daher er einstens an den Hieronymum schrieb: vnde de animarum nouarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam, (womit er auf die Lehre von der Erbsünde zielet,) non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua, epist. 28. In den mittlern Zeiten ist fast der ganze Hause der Scholasticorum dabey geblieben, welches seine verschiedene Ursachen hatte. Denn man vermeynte dabey ein gutes Mittel zu finden, wie man den **Aristotelem** erklären könnte, wenn er von dem Gemüth, oder von dem intellectu agente sage, daß derselbige von außen in den Menschen käme, welches ihrer Meynung nach gar wohl auf die Schöpfung könnte applicirer werden. Es waren auch die Scholastici Pelagianisch gesinnet und weil sie sahen, daß die Lehre von der Schöpfung der Seelen dem Pelagianismo wohl zu statten kam, indem man dabey Gelegenheit hat, die Erbsünde zu schwächen und gering zu machen, so trugen sie desto weniger Bedenken, derselben beyzupflichten. Um deswegen ist es kein Wunder, wenn noch heut zu Tage die Papisten so eifrig darauf bestehen, indem sie ebenfalls ihrem Pelagianismo vortheilhaftig scheinet. Zu den Zeiten **Lutheri** hielten viele vor rathsam, in der Sache nichts zu entscheiden, wie es **Lutherus** selbst that, dem andere folgten. Nach der Zeit ließen sich zwar viele die Meynung von der Fortpflanzung der Seelen gefallen; nichts desto weniger kam auch die andere von der Schöpfung wieder herfür und fand bey verschiedenen Beyfall. Denn auf hiesiger Universität haben vor dieselbige gestritten **Daniel Stahl** in orat. de ortu mentis humanae in naturali hominis generatione, so part. 2. disput. publicarum de regulis philosoph. zu finden; absonderlich **Joh Zeisold**, welcher deswegen mit dem **Sperlingio** einen weitläuftigen Streit gehabt, und viele Schriften gewechselt, in denen er seine Meynung von der Schöpfung der Seelen mit aller Gewalt zu vertheidigen, und die andere von der Fortpflanzung per traducem umzustoßen gesucht, davon wir nur einige anführen wollen, als die Dissertation de animae rationalis propagatione et productione; eine Schrift unter dem Titel: tradux non tradux, ingleichen diatrib. historico-elenctic. de sententiae creationem animae rationalis statuentis antiquitate et veritate, nec non de sententiae propagationem animae rationalis per traducem statuentis nouitate et absurditate, Jen. 1662. diatrib. bipartit. in qua ostenditur, sententiam de creatione animae rationalis neque cum sacris scripturis, neque cum libris symbolicis pugnare, Jen. 1662. in welchem Jahr er auch herausgegeben: processum disputandi Sperlingianum, und noch viel andere dahin gehörige Schriften verfertiget, welche **Zeumer** in vitis Profess. Jenensium class. 4. p. 92.

4. p. 92. angeführet hat. Zu Helmstädt erklärten sich vor diese Meynung **Georg Calixtus** in einer besondern oration de animae creatione, und **Conrad Hornejus** disput. 5. sect. 2. thes. 58. zu Wittenberg **Philippus Melanchthon**, wiewohl er hierinnen wankte; zu Königsberg **Christian Dreier** und **Zeidler** nebst mehrern, welche die Aristotelische Philosophie wieder hervor suchten. Denn diesen gefiel diese Hypothesis deswegen, weil sie meynten, wie wir schon gedacht, dadurch die Lehre des Aristotelis von dem intellectu agente, daß er von außen komme, vernünftig zu machen, und sie auf die Schöpfung zu deuten. Was den gedachten **Zeidler** anlangt, so hat er 1671. zu Königsberg eine differtation. de origine animae rationalis in generatione hominis gehalten, dawider zu Wittenberg 1676. eine andere von **Frenzelio** herausgekommen. Die Reformirten halten es auch noch sehr mit dieser Meynung. Doch ist hierinnen zwischen den alten und neuen ein Unterschied zu machen. Jene sagen, daß Gott die Seelen außer dem Körper erschaffe, welche er nachgehends in den Leib einschließen ließe; diese aber meynen, daß sie Gott unmittelbar in dem Leib wirke, indem man keine Ursach sähe, warum die Seelen, da sie doch an einem Ort müßten erschaffen werden, nicht an demjenigen Ort, da sie sich nachgehends aufhalten sollten, ihr Wesen bekommen möchten. Diese Meynung ist in der That sehr gefährlich, woraus insonderheit die bedenklichsten Folgerungen fließen, die man nicht wohl ablehnen kann. Denn erstlich lesen wir **Genes. cap. 2. v. 2.** Gott habe am siebenden Tag von allen seinen Werken, die er gemacht, geruhet, daß also nach Verfließung der sechs Tage das Werk der Schöpfung vollendet war, und alle Kreaturen, unter denen auch der Mensch, so fern er aus Leib und Seele bestehet, sich befand, ihr Wesen bekommen und ihre Wirklichkeit erlanget hatten. Hierauf gieng die Fortpflanzung der natürlichen Dinge nach ihren Arten an, mit der sich die göttliche Erhaltung verknüpfte, daß auf solche Weise nunmehro Gott nichts mehr ohne die Natur, es sey denn ein Wunderwerk, noch die Natur ohne Gott wirket. Dieses ist der Hypothese von der Schöpfung der Seelen ganz zuwider. Denn nach derselbigen muß Gott täglich, ja stündlich noch etwas neues schaffen. Doch die größte Schwierigkeit bestehet darinnen, daß man dabey mit der Erbsünde nicht auskommen kann, indem entweder keine Erbsünde; oder Gott Urheber der Sünde seyn muß. Denn er muß sie entweder rein; oder unrein erschaffen. Rein muß er sie erschaffen vermöge seiner Heiligkeit, und also ist keine Erbsünde, welches wider die Schrift, tägliche Erfahrung und eigene Empfindung ist. Wollte man sagen, sie würden wohl von Gott rein erschaffen; aber sie verlören durch die Vereinigung mit dem Körper ihre Reinigkeit, so würde man nur Anlaß zu zwey neuen Schwierigkeiten geben. Denn da würde man behaupten, daß das Böse von dem Körper herkomme, welches nicht zu erweisen; und wenn man auch darauf nicht sehen wollte, so müßte dennoch daher fließen, daß Gott ungerecht, weil er die Seele, die doch nichts verschuldet habe, in den Körper, als ein unreines Behältniß und Gefängniß stecke. Sollte er sie unrein erschaffen, so wäre er Urheber der Sünde, welches ohne Gotteslästerung nicht kann gedacht, geschweige gesagt werden. Aus diesem kann man die Ursach sehen, warum die **Pelagianer**, die Scholastici und Papisten vor diese Hypothese so sehr eingenommen. Denn wie wir angemerket, so kann man dabey die Erbsünde gering machen, und die Freyheit eines natürlichen Menschen in Geistlichen erheben, daß also darunter ein Interesse der Irrthümer stecket. Es hat zwar **Sturm** gemeynet, es könne die Meynung von der Schöpfung der Seelen doch wohl statt finden, ohne daß die Lehre von der Erbsünde dabey Schaden leide. Denn die Erbsünde bestünde in einem Mangel der übernatürlichen Gaben, welche Gott den ersten Menschen über ihr natürliches Wesen verliehen, und die auch ihre Nachkommen haben sollten. Nun sey genug, wenn Gott die Seelen solcher Nachkommen erschaffe, daß er ihnen nur ihr natürliches Wesen mittheile; er sey aber nicht verbunden, ihnen auch die übernatürlichen Gnadengaben anzuerschaffen, und da er ihnen solches versage, so habe er keine Schuld. Allein das ist nicht hinlänglich, den Stein des Anstoßes zu heben. Man setzt ohne Ursach zum Grund, das die Erbsünde bloß in einem Mangel der übernatürlichen Gaben bestehen soll, indem sie auch ein wirkliches Uebel unter sich begreift. Es fehlt einem natürlichen Menschen wegen der Erbsünde nicht nur das Licht und die Weisheit; sondern es ist auch eine wirkliche Finsterniß und geistliche Narrheit da; es fehlt nicht nur die Heiligkeit und Gerechtigkeit; sondern er hat auch eine wirkliche und habituelle Neigung zum Bösen. Sollte Gott keinen Antheil an den Bösen nehmen, so hätte **Sturm** vielmehr sagen müssen, Gott theile der Seele von Natur Kräfte mit, welche sich gegen das Gute und Böse indifferent verhielten, und daher zum Guten, oder Bösen könnten angewöhnet werden. Wenn aber dieses wäre, wo bliebe die Erbsünde? man

könnt

könne nicht sagen, daß der Mensch in Sünden empfangen und gebohren werde, daß ihm mit Recht die Sünde Adams zugerechnet worden; daß er von Natur ein Kind des Zorns und der ewigen Verdammniß sey. In Wahrheit, wenn man behauptet, daß Gott aller Menschen Seelen, die gebohren werden, erschaffe, so hat man immer unaufhörliche Einwürfe vor sich. Einige erinnern noch dieses dawider, es werde aus dieser Hypothese folgen, daß man sich von der menschlichen Zeugung einen ganz andern Concept machen müßte, als ihre eigentliche Beschaffenheit erfordere, nach welcher sie eine Mittheilung des Wesens in sich begreife. Denn auf solche Weise zeuge ein Mensch nicht den andern Menschen; sondern nur einen Theil, und zwar den Leib; zum völligen Wesen eines Menschen aber werde Leib und Seele erfordert, und hätten also die unvernünftigen Thiere vor den Menschen hierinnen etwas zum voraus. Es scheint uns aber dieser Einwurf so wichtig nicht. Denn nach demselbigen müßte die andere Meynung von der Fortpflanzung der Seelen ihre völlige Richtigkeit haben. Man hat auch nicht nöthig, in Widerlegung einer Hypothese so viele Gründe zusammen zu lesen, womit man zuweilen den Streit weitläuftig machet, und gar leicht auf Abwege darüber geräth. Es ist hier genug, daß dasjenige, was wegen der Erbsünde entgegen gesetzt wird, unbeantwortlich ist. [Das Wort Creatianer, oder Schöpfungsvertheidiger, wird bey der Lehre vom Ursprunge der Seelen theils in einer weitern, theils in einer engern Bedeutung gebraucht. In jener zeigt es diejenigen an, welche den letzten Ursprung der Seele Gott als der Urquelle aller Dinge zuschrieben. In dieser, oder in der engern Bedeutung zeigt man durch das Wort sowohl diejenigen an, welche behaupten, daß Gott die Seele des Kindes zur Zeit der Empfängniß schaffe, und solche werden die eigentlichen Creatianer, auch die Inducianer genennt, von welchen der Hr. Verfasser eigentlich redet; als auch diejenigen, welche eine Schöpfung der Seelen zur Zeit der allgemeinen Schöpfung der Welt vertheidigen, welche die Präexistenzianer genennt werden.]

Die dritte Meynung geht auf die Fortpflanzung, daß die Seelen der Kinder von den Eltern fortgepflanzt würden, welche sich wieder in zwey Classen eintheilen. Denn einige sagen, daß die Seelen der Kinder der Kraft nach in den Eltern lägen, und kämen von ihnen per traducem, oder durch eine Ueberführung her, daher man diejenigen, die solches behaupten, traducianos zu nennen pfleget. Jacobus Thomasius in disp. de origine animae sect. 3. §. 36. sqq. führt viele Kirchenlehrer an, welche dieser Meynung zugethan gewesen, und Hieronymus in epistola ad Marcellin. et Anapsychiam oper. tom. 4. part. 2. p. 642. rechnet dahin den Tertullianum, Apollinarem, und wie er sagt, maximam partem occidentalium. Was den Tertullianum betrift, so bezeuget dieses auch Augustinus epist. 190. tom. 2. oper. er selbst aber sagt in seinem Buche de anima cap. 36. wenn er von der Eva redet: ceterum et ipsam dei adflatus animasset, si non vt carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina, und meynet also, die Seele des ersten Weibes sey nicht von Gott erschaffen worden, weil sie aus der Seele Adams durch eine Ueberführung fortgesetzt sey, woraus zu schließen, daß er dergleichen auch von dem Ursprunge der Seele bey den Nachkommen Adams dafür gehalten. Doch hilft denen, die es auch mit dieser Meynung halten, solches Zeugniß nicht viel. Denn Tertullianus legte der Seele sowohl, als Gott selbst, einen Körper bey, welches aber die andern nicht sagen werden. Uebrigens konnte er auf solche Weise leicht behaupten, daß die Seelen der Kinder von den Seelen der Eltern durch eine Ueberführung herkämen. Apollinaris hat zwar gemeynet, daß die Seele ihren Ursprung von einer Ueberführung nähme; wie er aber auf Aristotelische Art einen Unterschied gemacht unter dem Gemüthe und der Seele, also hielt er dafür, daß nur die leztere von den Eltern herkäme. Zu den neuern Zeiten, sonderlich nach der Reformation, hat diese Hypothese nicht nur bey den Philosophen und Medicinern, sondern auch bey den Theologen unserer Kirche, mehr Beyfall gefunden. Denn ob sich wohl Lutherus niemals deutlich heraus lassen wollen, wohin eigentlich seine Meynung gienge, so hat er doch zu verstehen gegeben, daß er von dieser Hypothese nicht abgeneigt sey, indem er sie vor wahrscheinlicher, und nicht vor so anstößig, als die mit der Schöpfung gehalten, wie man aus einer Disputation de distinctione personarum in diuinitate tom. 1. oper. Ienens. pag. 471. siehet. Nach seinem Tode erklärten sich andere dafür öffentlich, so gar, daß man in der formula concordiae und deren solida de laratione art. 1. ausdrücklich bekennet, es werde die ganze menschliche Natur dem Leibe und der Seele nach auf eine natürliche Art von den Eltern fort gepflanzet; es scheint aber, daß man sich mit Fleiß des Worts traducis enthalten. Von den Theologen haben sie auch gebilliget Theodorus Thummius in einer besondern Schrift de traduce, Joh. Tarnovius in exercitationibus isagog. disp. 22. cap. 9. thes. 13. Dorscheus in pentecad. auctar. diss. 4. Calov in harmon. Calixt. pag. 461. Hildebrand instit. sacr. disp.

disp. 8. §. 26. 27. Meisner in philosophia sobria part. 1. sect. 3. cap. 6. quaest. 1. nebst vielen andern. Von den Medicis führen wir an den Daniel Sennertum in epitome scient. natural. lib. 1. cap. 3. und in hypomnematib. physic. n. 5. von den Philosophen aber sonderlich Johann Sperling in synopsi physica part. general. cap. 3. quaest. 1. in defensione synopseos physicae lib. 1. cap. 3. quaest. 1. in institut. physic. lib. 1. c. 3. quaest. 1. in exercitationib. physic. lib. 1. exerc. 3. propos. 4. und in andern Schriften, die er mit Zeisoldo über diese Materie gewechselt; ingleichen den Jacobum Thomasium in der schon angezogenen Disputation de origine animae sect. 4. vieler andern nicht zu gedenken. Denn unter allen Meynungen hält man diese noch vor die beste. Andere haben gemeynet, daß die Seelen der Kinder nicht bloß der Kraft nach, sondern wirklich als wahrhaftige Entia in den Eltern wären, und wenn die Zeugung geschähe, von denselbigen fortgepflanzet würden. Sandius in seinem Tractate de origine animae gedenket eines, der mit ihm hierüber disputirt, und solche Meynung gehabt hätte, indem er pag. 167. schreibet: si ex me quaesiuerint aduersarii, annon ego quoque praeexistentiam aliquam animarum nostrarum statuam? resp. me omnino cum scriptura statuere dicereque animas nostras in parentibus nostris iam praeextitisse. Man rechnet dahin auch den Hrn. von Leibnitz, welcher in essais de Theodicée part. 1. § 91. schreibet: also wollte ich fast glauben, daß die Seelen, die einst menschliche Seelen seyn werden, wie die Seelen anderer Arten, in den Saamen und in den Voreltern bis auf Adam gewesen, und folglich vom Anfange der Dinge in einer Art eines organischen Körpers beständig existiret haben, worinnen Swammerdamm, Malebranche, Bayle, Pitcarne, Hartsoecker und viele andere sehr geschickte Männer scheinen meiner Meynung zu seyn. Und diese Lehre wird durch die obseruationes microscopicas des Herrn Leewenhoeck und anderer guten obseruatorum zur Gnüge bestätiget. Er setzet aber hinzu: allein es scheinet mir noch aus vielen Gründen zu erfordern, daß sie alsdenn nur als animae sensitiuae oder animales zwar mit Perceptionen und Empfindungen, aber ohne Vernunft, existiret, und in diesem Stande bis auf die Zeit der Geburt derjenigen Menschen geblieben sind, denen sie zugehören sollten, aber damals die Vernunft empfangen; es mag nun entweder ein natürliches Mittel vorhanden seyn, eine animam sensitiuam in den Grad einer vernünftigen Seele zu setzen, welches ich doch schwer begreifen kann; oder es mag Gott dieser Seele durch eine besondere Wirkung, oder durch eine Art einer transcreation die Vernunft gegeben haben; welches um so viel desto leichter zu admittiren, weil die Offenbarung noch viel andere mittelbare Wirkungen Gottes in unsere Seele lehret, wovon man Canzens Tr. de vsu philosophiae Leibnitzianae et Wolfianae in theologia p. 287. lesen kann. In den unschuldigen Nachrichten 1714. p. 673. stehen anonymi cogitata de media sententia circa animae ortum, darinnen die Fortpflanzung der menschlichen Seele fast auf eben die Art, wie Leibnitz gethan, ausgeführet wird. Im Jahre 1712. kam zu Wittenberg von Joh. Andr. Planero eine Dissertation heraus, welche den Titel hat: noua de animae humanae propagatione sententia, welche neue Meynung darinnen bestehet, daß nämlich die Seelen durch eine Vereinigung fortgepflanzt würden, indem Gott in unsern ersten Eltern nicht nur den Saamen der Körper, sondern auch die Seelen aller Menschen erschaffen, welche denn mit dem Saamen fortgepflanzet würden, daß wenn sich der männliche und weibliche Saamen vermischten, so folgte darauf die Bildung des Leibes, mit welcher Materie sich nachgehends die Seele vereiniae, daß ein Mensch daraus würde. Er führet an, daß zwar schon vor ihm einige fast auf gleiche Gedanken gekommen wären; sie hätten sich aber niemals deutlich darüber erkläret. Wider diese Meynung erinnert Georgius Detharding in scrutinio physico-medico intellectus animae insiti pag. 147. verschiedenes. Wir setzen noch hinzu, daß einige die Fortpflanzung der Seelen aus einem körperlichen Wesen herleiten wollen, wie Fernelius in der Schrift de abditis rerum caussis, und Rattray in adit. et sympath. et antipath. selbige von einer himmlischen Substanz herführen; die aber in zween Umständen von einander unterschieden sind. Denn Rattray will dieses allein von der Seele verstanden haben; Fernelius aber legt solchen Ursprung allen Formen der Körper auf Erden bey; und da Fernelius meynt, daß dieses durch eine natürliche Ausfließung oder Emanation geschehe, ohne daß Gott etwas dabey thäte, so statuiret hingegen Rattray eine dazu kommende göttliche Wirkung. Zu dieser bisher ausgeführten Historie dienen des Jacobi Thomasii dissertatio de origine animae humanae, Leipzig 1669. und Gotthard Günthers schediasma, historico-dogmaticum de anima, qua ortum concernit, agens, vbi aliorum sententiis historice recensitis, noua, quae media dicitur, exhibetur, Leipzig 1720. worinnen der Autor in der ersten Section die Meynungen der Kirchenlehrer, in der andern

andern der Scholasticorum, und in der dritten seine eigene vorträgt. Er will den Ursprung der Seele weder bloß vom traduce; noch von einer unmittelbaren Schöpfung herleiten; sondern meynet, der ganze Mensch werde aus dem Saamen erzeuget; aber die Seele nicht gleich mit dem Leibe, sondern zu ihrer Zeit erst durch Hülfe des göttlichen Segens, welcher den edelsten Saamen erhöhe, hervorgebracht. Es haben vieles von dieser Materie aus der Historie angemerket **Caspar Posner** in disputatione physica de animae in generatione hominis origine, Jena 1694. **Buddeus** in institutionibus theologiae dogmaticae p. 490. sqq. **Syrbius** in philosophia prima p. 421. sqq. **Elswich** in den controverfiis recentioribus de anima pag. 46. sqq. Verschiedene Schriften aber, die noch hieher gehören, erzehlen **Fabricius** in delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt, cap. 18. p. 443. und **Pfaff** in introductione in historiam theologiae litterariam part. 1. p. 32. sqq. [Ich will aus meiner Geschichte von den Seelen dasjenige auszugsweise beybringen, was hieher gehöret. Diejenigen, welche die Fortpflanzung der menschlichen Seelen von Eltern herleiten, können sich auf zweyfache Art erklären. 1) Daß die Eltern die Substanz der Seele ihrer Kinder aus nichts, durch eine wahre Schöpfung hervorbrächten, welches aber die endlichen Kräfte der Menschen übersteigt. Worzu kommt, daß eine endliche Substanz wegen ihrer Undurchdringlichkeit nicht in dem Wo einer andern seyn, und sich thätig beweisen kann, welches doch geschehen müßte, wofern die eine Substanz eine andere, außer ihr, oder in einem andern Orte vorhandene Substanz wirklich machen sollte. Anderer Gründe nicht zu gedenken, die man am angeführten Orte lesen kann. 2) Daß die Seele des Kindes aus einem Theile der Eltern entstehe, und vermittelst der Zeugung nur mehr bestimmt werde. Man hat hierbey folgende Fragen zu untersuchen: a) **Kann vielleicht die Seele des Kindes aus einem körperlichen Theile der Mutter oder der Eltern überhaupt entstehen?** Wollten wir diese Frage bejahen, so würde die Kindesseele entweder der körperliche Theil in den Eltern selbst seyn, oder durch eine vorgenommene Veränderung dieses körperlichen Theils entstehen. Jenes ist der Einfachheit der Seele entgegen. Bey diesem Falle aber frage ich: was soll es für eine Veränderung seyn? eine Trennung? eine Versetzung? eine Vermehrung? eine andere Bildung dieses körperlichen Theils? eine Bewegung nach dieser oder jener Direction? mit dieser oder jener Geschwindigkeit? Wir können nur das erstere, oder die Trennung der Theile als einen möglichen Fall, eine einfache Substanz zu erhalten, wählen. Denn eine Auflösung und Trennung bis in die ersten Theile, kann uns das Daseyn einer einfachen Sache gewähren. (Siehe Theilbarkeit, unendliche) Allein auf die Art entstehet die Seele nicht von den Eltern, sondern ist vorher schon in den Eltern gewesen. Zudem würde auf solche Art die Seele des Kindes nicht aus einem körperlichen Theile, sondern aus einem einfachen entstehen, und dieses ist unserer aufgeworfenen Frage zuwider. b) **Kann die Seele des Kindes aus einem einfachen Theile der Eltern entstehen?** Diese Frage muß in zwey andere zerlegt werden. α) **Entstehet die Seele des Kindes aus der Seele der Eltern?** Dieses bejahen verschiedene Gottesgelehrten von großem Ansehen, und glauben, eine Seele könne aus der andern entstehen, wie ein Flämmchen aus dem andern. Ich kann aber dieser Meynung deswegen nicht beyfallen, weil die eine Seele entweder aus dem Substanziellen der andern Seele, oder aus den Bestimmungen, Prädicaten der andern Seele entstehen müßte. Das erstere ist deswegen zu verwerfen, weil eine einfache Substanz sich nicht in mehrere verbreiten und trennen läßt. Das letztere verdient eben so wenig Beyfall, weil durch eine bloße Bestimmung und Handlung einer endlichen Substanz keine Seele geschaffen werden kann. β) **Entstehet die Seele des Kindes aus einem einfachen Theile in dem Leibe der Eltern durch Hülfe der Zeugung?** — Aus einem unwirksamen irdischen? dies doch wohl nicht, da die Seele ein actives und wirksames Wesen ist. — Aus einem wirksamen? so muß dieser wirksame Theil entweder mit Willkühr begabt seyn, oder nicht. Das erstere fällt deswegen weg, weil Dinge die an einander feste sitzen oder cohäriren, keiner Willkühr fähig sind. (Siehe meine Geschichte von den Seelen §. 5.) Das letztere ist ebenfalls unschicklich, weil auf solche Art eine unwillkührliche Substanz in eine willkührliche verwandelt werden müßte, da doch diese Dinge von ganz verschiedener Natur und Wesen sind. Doch diesem ohnerachtet ließe sich folgende Erklärungsart gar wohl denken: Die Seele des Kindes hat vor der Zeugung und Empfängniß zwar als ein Theil des mütterlichen oder väterlichen Leibes seine Wirklichkeit gehabt, jedoch hat dieses active Theilchen des Leibes (es mag mit andern feste oder nicht feste gesessen haben) sich nicht mit Willkühr äußern und thätig beweisen können, wegen dieser oder jener Hindernisse. Es war vor der Empfängniß nur fähig, als ein actives Wesen überhaupt betrachtet (cum conceptu generico) zu wirken, konnte sich aber mit seiner

seiner Unterscheidungsbestimmung (cum conceptu specifico) oder als ein willkühr-liches Wesen nicht wirksam beweisen. Durch die Handlung des Beyschlafs und der Empfängniß aber wurde dieses substanzielle Theilchen, welches vorher in Ansehung der sich äußernden Willkühr ohnmächtig lag, entwickelt, und fieng an, Gelegenheit durch ein Schema zu Vorstellungen zu erhalten u. s. w. Oder kurz, es fieng an eine Seele zu werden. Eine solche Erklärung der Fortpflanzung ist nicht widersprechend. Es fasset aber auch dieselbe wirklich das System von der Präexistenz der Seele in sich, und bleibt kein Lehrgebäude der Traducianer. Bertram in der Prüfung von der Präexistenz der Seelen 1741. glaubt, eine Seele könne gar wohl die andere zeugen, weil Gott der Vater seinen Sohn gezeugt habe. Hierwider ist aber zu erinnern, daß man schwere Lehren nicht durch noch schwerere oder durch Geheimnisse erklären müsse. Zudem ist die Frage, ob eine Creatur aus sich selbst eine andere wirklich machen könne, so, daß die andere von der erstern abgesondert exsistiret, nicht aber wird gefragt, ob aus einer Persönlichkeit eine andere Persönlichkeit in einer und derselben Substanz die Wirklichkeit bekommen könne. Uebrigens mag man auch Reimarus in den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion §. 5. Seite 100. lesen.]

Es wäre besser gewesen, wenn man die Frage vom Ursprunge der Seele ganz bey Seite gesetzt hätte. Denn die Erkenntniß derselbigen hat eben keine Verwandschaft mit vielen andern Wahrheiten, um derentwegen man sie etwa wissen müßte. Sie hat zwar einen Einfluß in die Lehre von der Erbsünde; wie aber ein natürlicher Mensch nach der Vernunft ohne dem nichts davon weiß, also hat man aus der Schrift so viel gewisse Nachricht davon, als einem zu wissen nöthig ist. Doch wenn man ja eine von den unterschiedenen Meynungen erwählen soll, so halten wir dafür, daß diejenige, welche auf die Fortpflanzung der Seele gehet, noch die beste sey. Ehe wir die Ursachen davon anführen, wollen wir nur zwey Umstände berühren. Einmal haben wir bey der ganzen Sache auf die Lehre von der Erbsünde zu sehen, daß wir eine solche Hypothese annehmen, aus welcher am besten und leichtesten kann erklärt werden, wie die Erbsünde fortgepflanzt werde, und wir von Natur Kinder des Zorns und der ewigen Verdammniß sind. Denn zu andern Wahrheiten brauchten wir diesen Punkt gar nicht, indem wir die Beschaffenheit, die Unsterblichkeit und andere Umstände der Seele erklären können, wenn wir gleich nicht wissen, wie sie entstehe und entspringe. Fürs andere muß man auch die Grenze der Erkenntniß, wie weit sie sich hierinnen erstrecke, wohl bemerken. Denn wir können hier keine Gewißheit erlangen, sondern müssen es bey einer Wahrscheinlichkeit bewenden lassen. Dasjenige, was hier zu untersuchen und zu erkennen, ist die Sache selbst, ob die Seele wahrscheinlich fortgepflanzt werde? Die Art und Weise aber, wie die Fortpflanzung geschehe, bleibt etwas unbekanntes. Um deswegen hat man diesen Punct unter die philosophischen Geheimnisse zu rechnen, da man zwar die Existenz, aber nicht die Beschaffenheit der Sache weiß, und wenn man daher von der Fortpflanzung der Seele redet, ist es am rathsamsten, daß man von der Art und Weise, wie solche geschehe, gänzlich abstrahire; sich auch des Worts traducis, wenn es annöthig seyn sollte, enthalte. Dieses voraus gesetzt, so halten wir vor wahrscheinlich, daß die Seelen der Kinder von den Seelen der Eltern herkommen, und zwar wegen dreyer Umstände. Der eine ist, daß man bey dieser Hypothese die Lehre von der Erbsünde am besten erklären kann. Denn da kann man sagen, daß in der Seele der ersten Eltern aller Nachkommen Seelen der Kraft nach gelegen, und indem jene verderbt, unrein und sündlich worden, so müssen diese nothwendig solches Verderben auch an sich haben, woraus zu verstehen, wenn die Schrift saget: wir würden in Sünden empfangen und gebohren; wir wären von Natur Kinder des Zorns und der Verdammniß; durch einen Menschen wäre die Sünde kommen in die Welt, und was andere Redensarten mehr sind. Fürs andere ist auch diese Hypothese, wenn man sie gegen die beyden andern hält, den wenigsten Einwürfen unterworfen. Es hat zwar an solchen nicht gefehlet, die sich derselbigen heftig widersetzet, wie unter andern aus dem Streite zwischen Zeisoldo und Sperlingio zu ersehen; und als sie sonderlich von dem Sennerto und gedachtem Sperlingio aufs Tapet gebracht wurde, so gab Joh. Freitag ein Buch unter dem Titel: nouae sectae Sennerto-Paracelsicae detectio et solida refutatio Amsterdam 1637. heraus. Das vornehmste, was man einwendet, ist, daß man nicht begreifen könne, wie eine Zeugung oder Fortpflanzung ohne eine Extension geschehen könne; aus dieser aber fließe die Materialität der Seele. Nun können wir mit dem Hrn. Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 2. sect. 5. §. 45. dem Geiste keine Extension beylegen, womit, wenn sonst kein Bedenken dabey wäre, die Schwierigkeit zwar am leichtesten zu heben; erinnern aber nur so viel, daß dieser Zweifel da hinaus laufe: man könne sich nicht ein-

einbilden, wie ein Geist den andern ohne Extension und Materialität zeugen und fortpflanzen könne? Wir antworten: man soll sichs auch nicht einbilden. Eben deswegen geben wir die Sache für ein Geheimniß der Natur aus, da man die Art und Weise, wie sie zugehet, nicht begreifen kann. Aus solcher Unwissenheit aber läßt sich die Sache selbst nicht leugnen, indem man sonst alle Geheimnisse im Reiche der Gnaden sowohl, als der Natur aufheben müßte; ja wenn man vorgeben wollte, es gienge diese Zeugung nicht an, weil sie mit dem Wesen eines Geistes stritte, so müßte man solches Wesen genau kennen, daß man sagen könnte, was demselbigen gemäß und zuwider sey, welches sich niemand rühmen wird. Es wäre weiter zu erweisen, daß man keine andere, als eine körperliche Zeugung und Fortpflanzung habe. Ist es in Ansehung der Art und Weise ein Geheimniß, so hat man sich auch wegen der besondern Umstände, z. E. ob die Seele des Kindes von der Seele des Vaters, oder der Mutter komme? zu welcher Zeit diese Fortpflanzung geschehe? nicht einzulassen. Drittens wird diese Hypothese dadurch erläutert, daß die Kinder in ihrem Naturell mehrentheils nach den Eltern gerathen, wie man aus der Erfahrung weiß, daß unter andern hochmüthige und vernünftige Eltern wieder hochmüthige und vernünftige Kinder haben, oder wenn die Eltern dumm sind, so sind auch die Kinder dumm. Dem Einwurfe, daß man auch das Gegentheil sähe, wie z. E. verständige Eltern dumme und einfältige Kinder hätten, haben wir in den Gedanken von dem philosophischen Naturelle cap. 1. §. 9. pag. 20. also beantwortet: einmal muß man die gegenseitigen Exempel derjenigen Kinder, die nicht nach Eltern Art gerathen seyn sollen, genauer betrachten, da man finden wird, wie vielmal die angewöhnte Liederlichkeit solcher Kinder die vernünftige und kluge Eltern haben, mit einem schlechten Naturelle, sonderlich in Ansehung des Verstandes vermischet wird. Mancher vornehmer und berühmter Mann hat einen liederlichen Sohn, der nichts studiret, deswegen fehlt es ihm an einem herrlichen Ingenio nicht. Es ist auch die Beschaffenheit der Zeit, da der Beyschlaf geschiehet, und ob die Eltern nüchtern oder trunken gewesen, diesen oder jenen Affect eben gehabt, ingleichen der Zustand der Mutter während der Schwangerschaft nicht aus der Acht zu lassen, daß wenn sich hierbey außerordentliche Ursachen finden, auch außerordentliche Wirkungen erfolgen. Und bald darauf: gesetzt, welches wir nicht in Abrede sind, man finde dumme und einfältige Kinder geschickter und kluger Eltern, da sich zur Zeit der Conception und der Schwangerschaft alles in einem ordentlichen Zustand befunden habe; so wird doch die andere Erfahrung, darauf wir uns berufen, vor der gegenseitigen einen Vorzug haben, und also bey der Wahrscheinlichkeit ihre Kraft behalten, weil auf ihrer Seiten noch mehr Phänomena und Proben der Natur vorhanden. Doch gestehen wir §. 11. pag. 24. daß noch einige Zweifel übrig bleiben, als wenn Zwillinge gebohren würden, welche ganz unterschiedene Naturelle hätten. Goclenius hat einen besondern Tractat de ortu animae herausgegeben, darinnen er verschiedene Dissertationen von dieser Materie zusammen gelesen hat. [Aus dem, was ich bereits oben und in den Artikeln Präformation, Saamenthierchen, Erzeugung, bemerkt habe, wird man die Gründe des Herrn Verfassers beurtheilen können. Ich kann in dieser Sache nicht seiner Meynung seyn.]

Seelenwanderung,

Diese Materie gehörte zwar eigentlich in die philosophische Historie, weil sie keine philosophische Wahrheit; sondern nur ein Gedicht, oder irrigen Wahn der heydnischen Philosophen betrifft. Nachdem wir aber in den Artikeln von der Seelenbeschaffenheit und Unsterblichkeit verschiedene Meynungen angeführet, welche daher müssen erkläret und verstanden werden, so wollen wir davon eine kurze Nachricht geben. Denn μετεμψύχωσις, die Wanderung der Seele von einem Körper in den andern, ist von den Heyden erdacht, und nachgehends zu den Juden, Christen und Türken fortgepflanzet worden.

Unter den Heyden werden die Egyptier für die Erfinder dieser Meynung gehalten. Denn sie lehrten, daß wenn der Leib stürbe, so wanderte die Seele sofort in ein anderes Thier, welches gebohren würde; wenn sie nun alle Thiere der Erden, des Wassers und der Luft durchwandert hätten, so kehrten sie wieder in einen menschlichen Körper, welcher gebohren würde, zurück. Dieser Umlauf aber und Wanderschaft werde von der Seele innerhalb dreytausend Jahren absolviret; wie Herodotus lib. 2. cap. 23. meldet. Von den Egyptiern hat sich diese Erdichtung weit ausgebreitet, und ist insonderheit von dem Pythagora angenommen und fortgepflanzet worden, welches von ihm eine bekannte Sache ist. davon man insonderheit den Jamblichum in vita Pythag. und den Schefferum de

natura

natura et constitutione philosophiae italicae lesen kann. Nur ist man nicht einig, wie solche Wanderung der Seelen zu verstehen. Denn einige legen dieser Lehre einen verblümten Verstand bey, als hätte Pythagoras nur seinen Schülern ein Bild vorstellen wollen, und damit gesucht, selbige von den Lastern, und insonderheit von den Wollüsten abzuhalten, dergleichen allegorischen Sinn unter andern dieser Meynung beygeleget haben Ambrosius Rhodius de transmigratione animarum Pythagorica, und der Autor des tentaminis defendendi Pythagoram, quoad doctrinam de metempsychosi, welche in englischer Sprache zu London 1692. herausgekommen, und davon sich der Verfasser zu Ende der Zuschrift genennet hat Whitelocke Bulstrode, nebst mehrern, die Olearius in dissertatione de philosophis exoticis §. 32. angeführet hat. Solchen allegorischen Verstand wissen sie sehr scheinbar zu machen, als hätte Pythagoras, wenn er einen unflätigen Menschen gesehen, gesagt, er sey aus einem Menschen ein Schwein geworden, und schiene, daß seine Seele in ein Schwein gefahren wäre; oder wenn jemand neidisch gewesen, habe er ihn mit einem Hunde verglichen und gemeynet, es wäre gleichsam, als wenn die Seele in einen Hund gewandert. Sie führen auch verschiedene Ursachen an, warum man dieser Lehre einen verblümten Sinn beyzulegen. Denn da er ein so großer Philosoph gewesen, so sey nicht glaublich, daß er sich eine so ungereimte Sache, als wenn die Seelen der Menschen wirklich herum wanderten, und in die Körper der Thiere führen, hätte einbilden können; und weil er sich sonst der symbolischen Lehrart bedienet, so sey gar sehr zu vermuthen, er habe die Wanderung der Seelen als ein Bild vorstellen, und damit gewisse moralische Wahrheiten anzeigen wollen. Allein die meisten halten dafür, man müsse diese Lehre nach dem buchstäblichen Verstande annehmen. Denn einmal sey es eine ausgemachte Sache, daß Pythagoras diese Meynung von den Egyptiern bekommen, weil die deutlichen Zeugnisse des Herodoti, Diodori Siculi, Porphyrii und anderer vorhanden. Nun aber sey außer Streit, daß die Egyptier keine verblümte; sondern eine natürliche und wahre Wanderung der Seele verstanden. Als sich diese Lehre sonderlich durch den Orient ausgebreitet, entweder durch den Pythagoras; oder durch die Egyptier, so hätten die andern Völker sie auch nicht anders verstanden, als daß die Seelen wirklich von einem Körper in den andern herum wanderten, zu geschweigen, wie man bey den Scribenten, welche von der Lehre des Pythagorä etwas aufgezeichnet, nicht das geringste wahrnehme, daraus man schließen könnte, daß darunter, als einem Bilde, was anders versteckt gewesen. Wie nun solche Gründe richtig wären; also hätten die gegenseitigen nichts zu sagen. Denn daß man sich die Wanderung der Seelen so ungereimt vorstelle und daraus schließen wollte, Pythagoras, als ein Philosoph, hätte sich solche nicht einbilden können, gienge wohl an, nachdem man eine bessere Erkenntniß von der Seele habe, als die Heiden gehabt, denen man es nicht so sehr verargen könnte, wenn sie das Herumwandern der Seele geglaubet. So folge auch nicht, wenn Pythagoras die Gewohnheit gehabt, durch Bilder und Gleichnisse zu lehren, daß auch hier diese symbolische Lehrart gebraucht worden. Die Egyptier hielten dafür, daß die Seelen der Menschen wirklich in den Körpern der unvernünftigen Thiere herum wanderten, jedoch mit dem Unterschiede, daß der Frommen ihre Seelen in heilige; der Gottlosen aber in unreine Thiere führen; wovon Witsius in Aegyptiacis lib. 1. cap. 4. zu lesen ist. Auch dieses glaubte Pythagoras, daß die Seelen der Menschen ihren Aufenthalt in den thierischen Körpern nähmen; nur scheint dieser Unterschied zwischen ihnen gewesen zu seyn, daß die Egyptier sagten, es müßte eine jede Seele erst in den Körpern der Thiere herum wandern, und wenn sie ihren Lauf vollendet, so käme sie wieder in einen menschlichen Körper; dahingegen Pythagoras meynte, daß die Seelen mancher Menschen unmittelbar in andere menschliche Körper; einiger aber auch in viehische Körper führen, davon man die obseruationes Halenses tom. 2. obseruat. 10. p. 205. sqq. und Buddeum in compendio historiae philosophicae p. 103. sq. lesen kann. Unter den griechischen Philosophen hat die Metempsychosin auch Plato geglaubet, und diese Lehre lib. 10. de republic. p. 620. vorgetragen und behauptet, daß die Seelen durch diese Wanderung eine neue Gestalt annähmen, welches noch viele andere Philosophen, ja ganze Völker gethan, daß sie dieser Meynung Beyfall gegeben haben, von denen man Joh. Schmidii exercit. theol. de multiplici animarum reditu in corpora nachlesen kann; was aber insonderheit Platonem betrifft, sehe man, was Buddeus in compendio historiae philosophicae p. 177. angemerket.

Von den Juden sind die Gelehrten nicht einig, ob sie eine solche Wanderung der Seelen geglaubet. Viele halten dafür, daß die Cabbalisten und Pharisäer in dieser Meynung gestanden; die aber darinnen von einander abgegangen, wie einige erinnern, daß diese nur den Seelen der Frommen; jene aber auch der Gottlosen eine solche Wanderung beygeleget.

leget. Was die Pharisäer betrifft, so beruft man sich auf den Josephum antiquitat. lib. 18. cap. 2. und de bello iudaico lib. 2. cap. 12. Man will auch daraus erläutern die Worte bey dem Matthäo cap. 14. v. 2. da Herodes von Christo gesaget: dieser ist Johannes der Täufer, er ist von den Todten auferstanden, darum thut er solche Wunder; ingleichen wenn es heißt cap. 16. v. 14. etliche sagen, du seyst Johannes der Täufer; die andern, du seyst Elias; etliche, du seyst Jeremias oder der Propheten einer; und beym Joh. cap. 9. v. 2. Meister, wer hat gesündiget? Dieser oder seine Eltern? daß er blind worden. Unter andern halten dieses dafür Voßius de origine et progressu idololatriae lib. 1. part. 1. cap. 10. p. 71. Slevogt in disp. de metempsychosi iudaeorum p. 829. disp. academ. Pfeiffer in dubiis vexatis pag. 858. nebst andern, die Wolf in bibliothec. hebr. tom. 1. pag. 389. angeführet, der auch in den notis ad philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur p. 36. viele Autores berühret, welche überhaupt diese Materie erläutert haben, wovon wir auch in obseruationibus in noui foederis libros p. 25. gehandelt haben. Von den neuern Juden handelt Eisenmenger in dem entdeckten Judenthume part. 2. cap. 1. p. 61. unter denen Menasse Ben Israel de immortalitate animae lib. 2. cap. 18. sqq. diese Meynung mit verschiedenen Gründen beweisen und behaupten will. Andere erinnern, die Sache sey so ausgemacht nicht, als man vielleicht dächte. Denn das meiste käme zwar auf das Zeugniß Josephi an; welches aber nicht so deutlich, daß es hierinnen den Ausschlag geben könnte. D. Buddeus hat zwar auch in der introductione ad historiam philosophiae ebraeorum §. 19. dafür gehalten, daß die Pharisäer mit den Egyptiern und Pythagoräern einstimmig gewesen, als wanderten die Seelen herum. In den Anmerkungen aber der andern Edition p. 85. und p. 440. hat er erinnert, es sey dieses noch nicht ausgemacht, wie er denn solches auch schon in der historia ecclesiastica veteris testamenti tom. 2. p. 1203. bemerket und gewiesen hatte, wie man in dieser Sache nichts gewisses sagen könnte. Denn Josephus sagt de bello iudaico lib. 2. cap. 12. weiter nichts, als daß die Pharisäer dafür hielten, es wären zwar aller Menschen Seelen unverweslich und unsterblich; nur kämen die Seelen der Frommen allein in einen andern Körper; der Gottlosen Seelen aber müßten ewige Strafe ausstehen. Woraus man also siehet, daß hier die Rede sey von dem Zustande der Seelen, und weil gesagt wird, daß die Seelen der Gottlosen ewig würden gestraft werden; so kann man die Redensart von der Frommen Seelen μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα, transire in aliud corpus in Ansehung des Gegensatzes nicht anders annehmen, als von dem Stande der Seligkeit, darein die Frommen nach dem Tode ihrer Seele nach versetzet würden, da sie, nachdem sie den irdischen Leib verlassen, einen andern und zwar einen verklärten Leib zu erwarten hätten. Auf solche Weise gehen diese Worte auch auf die Auferstehung der Todten, welche die Pharisäer geglaubet, wie man aus verschiedenen Stellen neuen Testaments siehet. Gesetzt, man wollte diese Erklärung der Worte Josephi nicht gelten lassen, so wird doch so viel daraus zu ersehen seyn, daß man aus diesem Zeugnisse mit keiner Gewißheit die Metempsychosin der Pharisäer erweisen kann. Die oben angeführten Stellen dienen weder zu einem Beweise, noch zu einer Erläuterung. Es haben auch einige angemerkt, daß die Worte im Buche der Weisheit cap. 8. v. 20. da ich wohl erzogen war, wuchs ich zu einem unbefleckten Leibe, entweder auf die Wanderung; oder wenigstens auf die Präexistenz der Seelen giengen.

Unter den Christen wird diese Meynung verschiedenen Ketzern, als den Gnosticis, Manichäern, auch dem Origeni, wiewohl wie die Gelehrten zum Theil angemerket, ohne Grund beygeleget, davon die dahin gehörigen Scribenten Fabricius in delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt cap. 18. p. 448. angeführet, auch noch andere Bücher berühret, welche diese Materie überhaupt erläutern, und insonderheit der Türken ihre Meynung davon vortragen. Zu den neuern Zeiten sind die quaestiones 200 de renouatione animarum zu London in englischer Sprache 1684. heraus gekommen, welche in verschiedenen Sprachen übersetzt, und wie man sagt, von dem Francisco Mercurio von Helmont verfertiget worden. Diesem ist die oben angeführte Disputation des Joh. Schmidii entgegen gesetzet. In den obseruationibus Halens. tom. 5. obs. 13. §. 39. p. 423. meynet man, es ließ sich noch untersuchen, ob diese Meynung eben so ungereimt, welche Helmontius und andere nicht ungeschickt vertheidiget hätten. Siehet man sie nach der Schrift an, so ist sie derselbigen ganz entgegen, die uns eine ganz andere Vorstellung von dem Zustande der Seele nach dem Tode machet. Betrachtet man die Sache nach der Vernunft, so siehet man die Seelenwanderung für eine leere Einbildung an. So viel erkennet man wohl, daß sie nichts unmögliches sey, und also nichts wider-

spre-

sprechendes in sich halte, man mag die Sache auf Seiten der Seele; oder auf Seiten Gottes ansehen. Denn da die Seele ein Geist ist, so kann sie sich wohl auch mit andern Körpern vereinigen, und da Gott einmal selbige mit einem Leibe verknüpfet, so kann er dieses noch mehrmal thun. Allein eine Möglichkeit ist noch keine Wirklichkeit, und wenn wir gleich denken können, es sey möglich, daß die Seele von einem Körper zu dem andern wandere, so folgt doch noch nicht daraus, daß dieses auch wirklich geschehe. Und weil diejenigen, die dergleichen vertheidiget, nicht den geringsten Grund ihrer Meynung angeben können, indem sie solche weder aus der Natur der Seele; noch aus gewissen Wirkungen durch die Erfahrung leiten können, so hält man sie billig für eine leere Einbildung. Sie ist auf das genaueste mit der Meynung von der Präexistenz der Seelen verknüpft; und wie man wider dieselbige einwenden kann, es erinnere sich gleichwohl die Seele niemals ihres Zustandes, darinnen sie vor der Vereinigung mit ihrem Körper gestanden: also läßt sich auch dieses wider die Wanderung einwenden. So viel erkennt man daraus, daß die Heyden durch solche Metempsychosin zu verstehen gegeben, wie die Seele nach dem Tode noch übrig bleibe; wenn man aber darauf ihre Unsterblichkeit gründet, so ist dieses ein irriger Concept von derselbigen. [Man pflegt die Metempsychositen und Metemsomatisten von einander zu unterscheiden. Jene behaupten, daß die Seele aus einem Menschen in den andern, aus einem lebendigen in einen todten, und umgekehrt wandere. Diese aber glauben, die Seelen der Menschen wanderten nach Verschiedenheit ihres geführten Lebenswandels, bald in das Vieh, bald in die Pflanzen, wovon Athenäus Deipnos. L. VIII. c. 17. p. 365. zu lesen ist. Weil es höchst wahrscheinlich ist, daß unsere Seele im Tode aus dem groben Leibe in ein flüchtiges Schema gehe, so könnte man dieses in einer rechtgläubigen Bedeutung eine Seelenwanderung nennen. Siehe meine Geschichte von den Seelen S. 368. Aber die Seelenwanderung der Pythagoräer, Bramanen, Gusurarten u. s. w. ist den Gründen der Vernunft entgegen. Die Bramanen glauben, daß eines frommen Menschen Seele in ein geduldiges Thier z. E. in ein Schaaf, in eine Taube, Huhn u. d. fahren werde; die Seelen der Philosophen und der klügern Leute hingegen würden in listige Thiere; die Seelen der Tänzerinnen und Spielleute in Meerkatzen und Papageyen; die Seelen der Tyrannen, gottlosen und unflätigen Menschen in Krokodille, Löwen, Tyger, Leoparden, Schweine, Schlangen und ander Ungeziefer fahren. Daher sie auch Bedenken tragen, sogar eine Laus zu tödten. Siehe Mandelslo indianische Reisebeschreibung 1 B. 37. Cap. Auch kann Sinner von der Seelenwanderung verglichen werden.]

Seelenzustand nach dem Tode,

Der Zustand der Seele nach dem Tode bedeutet denjenigen Stand, darinnen die Seele nach dem Tode stehet, dabey wir zwey Umstände erwegen müssen, als den Grund und Beschaffenheit dieses Zustandes. Der Grund ist die Absonderung der Seele von dem Leibe, nebst ihrer Unsterblichkeit. Die Absonderung derselbigen von dem Leibe hat ihre Richtigkeit. Denn da die Seele eine von den Körpern wesentlich unterschiedene Substanz ist, und ihre Unsterblichkeit hat; der Körper aber todt ist und in der Erde verfaulet, davon wir jenes in besondern Artikeln oben erwiesen; dieses aber aus der täglichen Erfahrung bekannt ist, so folgt daraus, daß die Seele von dem Leibe bey dem Tode abgesondert werde. Diejenigen, welche sagen, daß die Seele nach dem Tode nicht von den Körpern wichen; sondern mit ihnen im Grabe blieben, und dereinst mit den Leibern wieder würden auferwecket werden, konnen die Seele für nichts anders, als Accidentia der Körper ansehen; oder müssen sie für materielle Substanzen halten, und ihre Unsterblichkeit leugnen. Dieses lehrten im dritten seculo die Ketzer Arabici, und zu den neuern Zeiten hat solche Meynung vertheidigen wollen in Engelland Coward, und in Deutschland der ungenannte Autor des vertrauten Briefwechsels vom Wesen der Seele, wie wir schon gezeiget, als wir von der Seele überhaupt gehandelt. In den actis eruditorum 1722. mens. aug. findet sich von dem Vitriario eine Observation de statu animae separatae post mortem ad illustrandam historiam Lazari aliorumque a mortuis resuscitatorum, worinnen der Autor behauptet, daß die Seele nach dem Tode nicht gänzlich von dem Leibe weiche; sondern bey demselbigen im Grabe bliebe, da sie verstehe, denke, und von allem Elende frey sey. Es ist aber diese Anmerkung von dem Adamo Zahn in disquisitione de loco animae, seu mentis a corpore penitus separatae, welche auch in den actis eruditorum zu finden, und zwar tom. 8. sect. 3. supplem. p. 179. widerleget worden. Er merket an, es sey zumal nach der Schrift unleugbar, daß die Seele durch den Tod völlig vom Leibe abgesondert werde und nicht mit demselbigen im Grabe bleibe; sondern vielmehr außer unsere Sphäre gebracht werde, weil erstlich in den Stellen 2 Cor. cap. 5. v. 8. Eccles.

cles. cap. 12. v. 7. Joh. cap. 14. v. 2. 3. 2 Cor. cap. 5. v. 1. und Hebr. cap. 12. v. 23. gelehrt werde, daß die abgesonderten Seelen außer dem Leibe wallen und bey dem Herrn seyn, wieder zu Gott kommen, eine Wohnung bey Gott, die nicht mit Händen gemacht; sondern ewig ist, im Himmel haben, und ihren Ort in der triumphirenden Kirche und dem himmlischen Jerusalem, der allen gemein sey, einnehmen. Fürs andere, weil so viel Frommen in ihren Gebeten ihre Seelen in die Hände Gottes befohlen, und verlanget, daß sie von ihnen möge genommen werden. Drittens lese man von den Seelen der Frommen, daß sie in Abrahams Schooß, in das Paradies, oder vor Gottes Thron gebracht worden; da hingegen die Seelen der Gottlosen an einen andern Ort kommen; wie denn auch viertens viel wunderliches aus dieser Meynung fließen würde. Doch weil dieses mehrentheils theologische Gründe sind, so halten wir uns dabey nicht auf. Es ist genug, daß auch die Vernunft die Absonderung der Seele von dem Leibe erkennet. [Nach den bloßen Begriffen und der Vernunft ließe sich ein Unterschied unter der Trennung der Seele vom Leibe, und unter der Entfernung der Seele vom Körper gedenken. Ich habe sogar in meiner Geschichte von den Seelen als möglich angegeben, daß nach der Trennung des Bandes zwischen Seele und Leib, die Seele doch wohl einige Zeit um und bey dem Leibe, auch wohl in dem Grabe, mit sammt einem subtilen Schema, bleiben könnte, und demohngeachtet gesagt werden könne, die Seele gelange gleich nach dem Tode zur höhern Glückseligkeit, oder zur Verdammniß. Die Seele des Frommen könnte das Anschauen Gottes oder dessen vorzügliche Gnadenwirkungen empfinden, sie möchte an diesem oder jenem Orte seyn. Ein Aufenthalt auf der Erde und in der Erde kann einem einfachen Wesen, einer Seele, und auch einem flüchtigsten Leibe keine unangenehme Empfindungen erwecken, so wenig in dem allgegenwärtigen Gott, durch Oerter, welchen die Menschen in Ansehung ihrer Sinne eine Unreinigkeit und Schädlichkeit beylegen, eine unangenehme Vorstellung erreget werden kann. Genug, die Seele nach dem Tode hat sogleich ein Bewußtseyn ihres gegenwärtigen und vergangenen Zustandes, sie weiß, als eine wahrhaftig fromme Seele, Gott werde ihr gnädig seyn, sie empfindet auch unaussprechliche Gnadenwirkungen, sie ist mit dem allgegenwärtigen Gott vereiniget u. s. w. So, wie derer Gottlosen ihre Seele ein Bewußtseyn ihres Zustandes besitzen, die Unruhe des Gemüths und die Gewissensbisse empfinden, und über den Verlust der Gnadenwirkungen Gottes ächzen und seufzen u. s. w. Doch, ich gebe dieses alles nur für eine bloße philosophische Möglichkeit aus, für eine philosophische Hypothese. Inzwischen erhellet so viel daraus, daß eben nicht aus solcher Lehre folge, die Seele wäre nur ein Accidenz oder Prädicat des Leibes, und eben so wenig, daß sie materiell sey, oder auch keine wahre Unsterblichkeit besitze. Man lese meine Geschichte von den Seelen, in der Vorrede S. 36. f. f. und §. 54.]

Die Beschaffenheit des Zustandes der Seele nach dem Tode anlangend, so könnte man ihn in einen innerlichen und äußerlichen eintheilen. Jener geht auf das Wesen der Seele, da wir denn sagen müssen, wenn die Seele unsterblich, daß sie auch ihre Kräfte zu wirken behält. Denn die Unsterblichkeit bringt mit sich, daß sie in ihrer Subsistenz und in ihrem Wesen beharret; hat sie aber nach dem Tode eben dasjenige Wesen, das sie im Leben gehabt, so muß sie eben auch die Kräfte zu wirken, die sie in der Vereinigung mit dem Leibe gehabt, behalten. Sind eben diese Kräfte da, so können wir weiter schließen, daß sie nach dem Tode gedenke und Begierden habe; die besondern Umstände aber davon lassen sich nicht erkennen, weil sie von dem äußerlichen Zustande der Seele nach dem Tode dependiren, von welchem wir uns durch die Vernunft nichts vorstellen können. Denn wir wissen nichts von dem Orte, dahin die Seele nach dem Tode werde gebracht werden; ob wir gleich erkennen, es würde nach diesem ein anderes Leben seyn; nichts von den Objectis, welche sie werde vor sich haben, daraus man sonst sehen könnte, was die Seele werde gedenken und worauf ihre Begierden dürften gerichtet seyn; wir wissen nicht, ob die Seele wieder mit dem Leibe werde vereiniget werden, welche Unwissenheit hindert, daß wir in vielen Stücken von der Beschaffenheit der Gedanken und Begierden der Seelen nach dem Tode zu urtheilen nicht im Stande sind. Denn indem die Seele mit dem Körper vereiniget, so sind das Objectum ihrer Gedanken die Ideen, welche ursprünglich alle von der Empfindung herrühren; die äußerliche Empfindung aber veranlasset der Körper mit seinen sinnlichen Werkzeugen, dergleichen Ursprung der Gedanken bey der Seele nach dem Tode nicht statt finden kann, da sie von dem Leibe abgesondert ist. [In meiner Geschichte von den Seelen S. 356. habe ich gezeigt, es sey wahrscheinlich, daß die Seele auch gleich nach dem Tode einen subtilen Leib haben werde. In dem Hamb. Mag. 4 B. S. 332. wird auch behauptet, daß der Seele vielleicht beständig ein gewisser Theil Materie zugesellet sey.]

seyn.] Eben dieses müssen wir auch in Ansehung der sinnlichen Affecten sagen, bey denen die Seele allezeit in Gemeinschaft mit dem Leibe stehen muß. Nach der Schrift läßt sich von dieser Sache besser urtheilen; welches aber hierher nicht gehöret. Man lese von dieser Materie sonderlich, was die Erinnerung der Seele nach dem Tode betrifft, des Fabricii Inauguraldisputation de recordatione animae humanae post fata superstitis, die er unter D. Mayer zu Kiel 1699. gehalten; des Joh. Wilhelm a Lith Dissertation de statu mentis post mortem, Halle 1698. wiewohl er darinnen eigentlich von der Unsterblichkeit der Seele handelt: Gisbert Voetium in problemate de statu animarum post mortem; Joh. Güntheri Dissertation de recordatione animae separatae naturalique eius ad corpus propensione; die deutschen acta eruditorum, da part. 25. tom. 3. p. 84. Philonis Psilanthropi Bedenken von dem Gedächtnisse abgeschiedener Seelen und part. 30. tom. 3. p. 482. Armandi Guidonis de Marca schrift- und vernunftmäßige Erwägung der Frage, ob die abgeschiedenen Seelen nach dem Tode noch eine Erkenntniß von dem Zustande der Welt haben, recensiret worden. Noch andere führet gedachter Fabricius in delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae adseruerunt cap. 18. p. 448. sqq. an und gedenket insonderheit p. 433. des Joh. Thomä Giliolii in propugnatione naturalis inclinationis, quam post hominis mortem anima rationalis separata habet ad corpus suum et ad reiterandam cum illo vnionem, Pad. 1635. dahin man auch noch Windeti Tr. de vita functorum statu rechnen kann. [Bey allen ausgeführten Artikeln von dem Artikel Seele an, bis hieher können die Schriften unter der Rubric Psychologie, wie auch meine Geschichte von den Seelen bemerkt werden, wo ich noch weit mehrere Schriftsteller nahmhaft gemacht habe. Bey der Lehre von der Seele können aus dem Hamb. Mag. noch folgende Abhandlungen gelesen werden. Mac. Laurin seine Wendung, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, 3 B. S. 275. und die Muthmaßung von der Art und Weise, wie die Seele nach dem Tode in der Erkenntniß wachse. Ebend. Von dem Zustande der Seele in der Starrsucht und Schlafwanderung. 7 B. S. 501. f. f. und ob sie eine feine Materie sey. Ebend. wo die Seele wohne. 10 B. S. 541. 21 B. S. 283. womit meine Geschichte von den Seelen §. 38. zu vergleichen ist.]

Sehen,

Bedeutet eigentlich die Empfindung, welche von den körperlichen Dingen vermittelst der Augen geschiehet. Das Werkzeug dazu ist das Auge, dessen verschiedene Theile und Structur man wissen muß, wenn man verstehen will, wie das Sehen geschiehet, davon wir schon oben gehandelt haben. Das Mittel ist das Licht, welches muß angenommen werden, wenn die Empfindung des Sehens geschehen soll. Denn das Licht, welches auf dem netzförmigen Häutchen ein der Sache ähnliches Bild formiret, verursachet in den Gesichtsnerven eine Bewegung, welche bis in das Gehirn gebracht wird, daß darauf solche Empfindung von der Seele geschiehet. Im verblümten Verstande saget man auch das Sehen von dem menschlichen Verstande, wenn er etwas erkennet. [Siehe Empfindung, Gesicht. Was für Strahlen für die Myopes Presbytas, und Hyperpresbytas erfordert werden, untersucht das Hamb. Mag. 6 B. S. 557-559. Daß die Dondos bey Nacht besser als bey Tage sehen, ist im 19 B. S. 399. 402. zu lesen.]

Sehnsucht.

Ist eine heftige Begierde nach einer solchen Sache, die man nicht so gleich bekommen kann, und deswegen mit einer ziemlichen Unruhe des Gemüths verknüpfet ist. Sie ist entweder eine ordentliche, die ordentlicher Weise aus der Vorstellung des Verstandes entstehet; oder eine außerordentliche, wie man dergleichen bisweilen bey schwangern Weibern antrifft.

Selbstbetrug,

Ist dasjenige Laster, da ein Mensch seine Fehler, was so wohl den Verstand, als Willen betrifft, nicht erkennet; sondern sie für gar gute Fähigkeiten und Tugenden achtet, und sich dadurch in seiner Thorheit mehr und mehr bestärket. Anstatt daß er sich in Vermeidung solcher Fehler, zu denen er in Ansehung seiner Gemüthsart nicht, oder am wenigsten incliniret, immer üben sollte, so bildet er sich ein, daß er in Erlangung der Weisheit und Absonderung seiner Person von dem Pöbel nicht wenig Progressen mache. Die Quelle dieses Lasters ist der Mangel der Erkenntniß sein selbst, welche sehr beyseite gesetzet wird. Es ist kein Wunder, warum so viele Leute sind, die sich weise zu seyn können bedünken lassen, und dennoch in den größten Thorheiten und Eitelkeiten bis über die Ohren stecken.

Selbstmord,

Ist im weitern Verstand diejenige Handlung, da man an seinem Tode selbst

selbst Ursache ist, welches auf zweyerley Art geschiehet, daher man ihn in einen groben und subtilen Selbstmord eintheilet.

Der grobe Selbstmord ist, wenn jemand vorsetzlich gewaltthätige Hand an sich leget und sich selbst das Leben nimmt, welches schlechterdings unrecht und offenbarlich wider das Gesetz der Natur ist. Es werden hin und wieder vielerley Argumente wider den Selbstmord angebracht, die aber nicht alle von gleichem Werthe sind. Wir wollen die vornehmsten anführen, und damit wir ordentlich verfahren, so müssen wir sagen, es sey der Selbstmord 1) was unnatürliches, welches wider die von Gott in der Natur des Menschen, auch der Thiere gepflanzten Begierde, sein Leben zu erhalten, streite. Denn es haben alle lebendige Geschöpfe einen Trieb ihr Leben zu erhalten, welches wir nicht nur aus ihren Bemühungen nach den Mitteln, wodurch dieses geschehen muß; sondern auch aus dem Schmerze, welchen sie bey Beraubung ihres Lebens zu verstehen geben, so gar daß sich auch der geringste Wurm krümmet, wenn man ihn tritt, erkennen. Solche Begierde ist nicht nur natürlich; sondern auch von Gott eingepflanzt, weil sie auf was Gutes zielet. Ist sie von Gott, so hat er dadurch seinen Willen an den Tag gelegt, daß er wolle, man soll sein Leben erhalten, folglich wer sich ums Leben bringt, und wider solchen Trieb handelt, der handelt zugleich wider den Willen Gottes; 2) ist er was ungerechtes, so fern das Wort Gerechtigkeit im weitern Verstande genommen wird und sich auf alle Pflichten, die wir nach dem Gesetze in Acht zu nehmen haben, gehet. Und ob man wohl meynen dürfte, wozu uns die natürlichen Begierden antrieben, das brauche kein besonderes Gesetz; so hat doch Gott in Ansehung der großen menschlichen Verderbniß, da sie auch geneigt sind, wider ihre natürliche Begierde zu handeln und selbige zu unterdrücken, welches wir unter andern daher sehen, wenn eine Hure, als Mutter, ihr Kind umbringt, für nöthig befunden, durch das Gesetz nochmals einzuschärfen, was sie nicht freywillig beobachten wollen. Man sündiget also durch den Selbstmord wider alle Pflichten, jedoch auf ungleiche Art. Denn wider die Pflichten gegen sich selbst handelt man directe, und unterläßt, was man sich selber nach dem göttlichen Gesetze schuldig. Man soll alles thun, wodurch seine wahre Glückseligkeit und Vollkommenheit befördert wird; indem nun das Leben darunter gehöret, so unterläßt man ja in der That, was man gegen sich selber schuldig. Hier dürfte man einwenden: wenn man sich selber den Tod anthäte, so geschähe dieses zu dem Ende, daß man sich dadurch in einen glückseligern Zustand setzen wollte. Es ist wahr, daß niemand den Selbstmord als etwas Böses ergreifet, welches wider die Natur des Willens wäre, der sich zu nichts, das man selber für böse hält, determiniren kann; sondern man siehet ihn als ein Mittel an, dadurch man sich aus einem großern Elende zu reissen gedenket, folglich wenn ein Selbstmörder gleich erkennet, der Tod sey an sich etwas Böses; so hält er ihn doch in Ansehung seiner eigenen Umstände in so weit für was Gutes, daß er dadurch einem großern Unglücke seiner Meynung nach entgehen könne. Doch dieses alles befreyet einen Selbstmörder von seiner Schuld nicht. Denn er steht in einem Irrthume, der ihm kann zugerechnet werden. Wer heißt ihn, daß er sich seinen Zustand für so elend einbildet, daß er in der Welt gar kein Vergnügen haben könnte, welcher Fall gar nicht möglich, wie wir hernach weisen werden. Ja wenn sich dieses so verhalte, so ist es doch eine Einfalt, daß er den Tod für ein Mittel sich glücklicher zu machen, annimmt. Indirecte sündiget ein Selbstmörder wider Gott und seinen Nächsten. Wider Gott, indem er nicht nur sein Gesetz überschreitet; sondern sich auch etwas anmaßet, so ihm zukömmt, welches die Herrschaft über das Leben ist. Diese kömmt Gott zu, der uns das Leben gegeben; da wir uns nun solches nicht selber gegeben, indem kein Mensch weiß, wie er auf die Welt gekommen, und wie ihm zu Muthe gewesen, als er zu einem Menschen gebildet worden; so stehts auch nicht in unserer freyen Macht, solches nach Gefallen zu lassen. Die Schuldigkeit gegen den Nächsten wird durch den Selbstmord beleidiget, sofern man ihn durch solchen Tod derjenigen Dienste, die man ihm noch hätte erweisen können, beraubet, wie denn der Fall, daß ein Mensch auf der Welt zu gar nichts nutze seyn sollte, nicht wohl möglich ist. Einige nehmen auch einen Beweisgrund aus dem fünften Gebote, und schließen, wenn man seinen Nächsten nicht umbringen soll, so müsse man sich auch selbst nicht das Leben nehmen, auf welche Art von den ältern **Lactantius** lib. 3. cap. 18. instit. diuin. **Augustinus** de ciuitat. dei lib. 1. cap. 20. und **Chrysostomus** comment. in cap. 1. ad Galat. geschlossen haben. Und gewiß, wenn man die Sache überleget, so wird man darinnen einen Nachdruck finden. Denn obwohl Mosis Hauptabsicht dahin gehet, uns zu zeigen, was wir gegen andere zu beobachten haben; so läßt sich doch wohl durch eine rechtmäßige Folge also schließen: dürfen wir andere nicht tödten, so dürfen wir auch nicht

Hand

Hand an uns selber legen. Der Grund dieses Schlusses ist die gleiche Bewandniß, die zwischen mir und meinem Nächsten ist, daher auch der Heiland saget, wir sollten unsern Nächsten, als uns selber, lieben. Sollen wir aus Liebe zu ihm das Leben ihm nicht nehmen; so dürfen wir auch aus Liebe gegen uns selbst uns das Leben nicht berauben. Gleiche Beschaffenheit hat es mit dem göttlichen Gesetze Genes. cap. 9. v. 6. wer Menschenblut vergeußt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden, zumal wenn wir die davon angeführte Ursache ansehen: denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht. Denn aus diesen können wir mit gar gutem Grunde folgern: soll man niemanden umbringen, weil er zum Bilde Gottes erschaffen, so darf sich auch niemand das Leben selber nehmen, indem er auch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist. Auf diese Weise ist die Sache hinlänglich erwiesen. [Man kann noch folgenden Grund wider den Selbstmord hinzufügen. Der Mensch ist von Gott auf diese Welt gesetzt worden, um die niedern Klassen der Vollkommenheit durchzugehen, damit er sich zu höhern Vollkommenheiten fähig mache. Die Einschränkung des Verstandes sowohl, als des Menschen überhaupt, läßt nicht zu, die höchste Erkenntniß und Glückseligkeit durch einen Sprung zu erwerben. Sollen wir dermaleinst zum Anschauen Gottes gelangen, oder zu der höchsten Kenntniß, so müssen wir schon diejenigen Kenntnisse eingesammlet haben, ohne welche wir unfähig seyn würden, die höhern Aussichten zu fassen. Es verhält sich mit dem Menschen, wie mit einem Schüler, welcher in der obersten Klasse die schwersten Schriftsteuer erklären will; er befindet sich hierzu untüchtig, wofern er nicht die niedern Klassen und Stufen bereits betreten hat. Wie sehr ist demnach der Mensch verpflichtet, hier auf der Welt das Ziel seines Lebens nicht zu verkürzen, damit er nach gehöriger Zubereitung in obern Sphären unaussprechliche Kenntnisse einzusammeln geschickt seyn möge. Verkürzet daher der Sterbliche selbst das Ziel seiner Dauer, so ist er in Schuld, daß er zu der höchsten Wissenschaft, und der damit verbundenen Glückseligkeit nicht gelangen kann, welche Gott seinen Bürgern versprochen, woferne sie sich in seine zum Wohl der Sterblichen abzweckende Ordnung begeben. Ein Selbstmörder kann also nicht glückselig werden, so sehr auch Gott aller Menschen Wohl ernstlich will. Doch, vielleicht macht man mir den Einwurf, auf solche Art müßten alle Kinder, welche in Mutterleibe, oder doch in zarter Jugend sterben, zu einer zukünftigen Glückseligkeit und Anschauen Gottes untüchtig seyn, da sie sich in den niedern Klassen noch nicht haben zubereiten können. Ich antworte hierauf, nach der bloßen Vernunft würde auch dieses allerdings zu schließen seyn. Da aber durch geoffenbarte Gnadenmittel, durch die Taufe u. s. w. der Mangel ersetzet werden kann, so können doch solche Kinder durch übernatürliche Mittel selig werden. Ja auch Kinder, die vor der Taufe ohne ihr Verschulden sterben, können vielleicht durch außerordentliche Gnadenmittel des höchsten, die uns unbekannt sind, gerettet werden. Eben dieses gilt auch von den subtilen Selbstmördern, welche durch zu viele Arbeiten u. s. w. ihr Lebensziel verkürzen. Was aber die groben Selbstmörder, die mit Wissen und Willen, und aus gar zu leicht vermeidlichen Irrthümern sich das Leben nehmen, so ist kein Grund vorhanden, aus welchen ihnen eine Fähigkeit zu Empfahung höchster Glückseligkeit beyzulegen wäre. Es müßte denn seyn, daß sie noch in der letzten Viertelsstunde ihres Lebens durch die Heilsmittel sich wahrhaftig bekehrten, und ernstliche Buße thäten, wie etwan manchmal geschehen mag, wenn derjenige, der selbst Hand an sich legt, nicht sogleich stirbt. Doch ist eine solche Buße bedenklich und gefährlich, weil vielleicht die Zeit zu kurz, und die hierzu erforderlichen Kräfte zu schwach seyn möchten.] Wenn einige als Ursachen wider den Selbstmord anführen, daß man einem das Seinige lassen, die Beylage zu treuen Händen wieder überliefern müsse, und andere von dergleichen Gattung, so erläutern solche die Sache mehr, als daß sie selbige gründlich beweisen. Ist dieses richtig, und es geschieht wirklich ein Selbstmord, so fragt sichs: wie es mit der Imputation desselbigen zu halten? Es hat hier alles Statt, was überhaupt die Beschaffenheit der Zurechnung mit sich bringt. Denn es kommt darauf an, ob eine solche That mit Wissen und Willen geschiehet. Nimmt sich jemand das Leben, ist aber seines Verstandes nicht mächtig gewesen, indem er in der Raserey, oder im höchsten Grade der Melancholie gestanden, und also nicht wissen können, was er thut, so kann man ihn für keinen Selbstmörder ansehen. Thut er aber dieses vorsetzlich, mit Wissen und Willen, so wird ihm die That billig zugerechnet. Denn wollte man einwenden, es werde sich kein Mensch, der vernünftig sey, ermorden, und wären alle Selbstmörder, indem sie gewaltthätige Hand an sich gelegt, zu der Zeit, da sie dieses gethan, nicht bey Verstande gewesen, daher erschiene, daß man ihnen nichts zurechnen könnte, so hat wohl dieses seine Richtigkeit, daß ein Selbstmörder nicht bey Verstande ist; es hebt aber dieses seine Schuld nicht auf. Denn da er durch seine Affekten in einen solchen Stand gesetzt wird, daß er gleichsam seiner Ver-

 nunft

nunft beraubet wird, und nicht weis, was er thut, so ist er ja selbst die Ursache von solchem Zustande, und setzt sich dadurch in die Schuld, daß er seine heftige Gemüthsregungen nicht im Zaume gehalten.

Es pflegen noch verschiedene Fragen von gewissen Fällen untersuchet zu werden, die wir nach einander durchgehen wollen. Erstlich ist die Frage: ob in dem Falle der Selbstmord erlaubt, wenn ein Mensch sahe, daß er künftighin Gott selbst zur Schande leben würde? Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 19. §. 5. meldet von den Ebräern, daß etliche unter ihnen das Verbot, sich selbst zu tödten, in diesem Falle eingeschränkt hätten, welches aber keinesweges eine hinlängliche Ursache ist. Denn einmal kann ein Mensch nicht gewiß wissen, ob er zur Schande Gottes leben, und Gott nicht Mittel und Wege finden werde, ihn aus dem Zustande zu reißen, und durch ihn seine Ehre vielmehr zu verherrlichen. So lebt auch in Wahrheit derjenige Gott nicht zum Schimpfe, welcher alle Noth willig über sich nimmt, und geduldig erträget, mithin seinen Gehorsam gegen Gott erweiset. Fürs andere fragt man: ob Soldaten, wenn sie ihren Untergang vor sich sähen, sich selbst tödten könnten, damit sie nicht in Feindes Hände geriethen, und dessen Macht verstärkten? Daß dieses vielmals geschehen, weiset die ältere und neuere Historie. Es gehöret auch dieser Fall darunter: ob man ein Schiff anstecken, und in die Luft sprengen könnte, damit sich dessen der Feind nicht bemächtigen möchte? Einige wollen dergleichen Fälle ausnehmen, und den Selbstmord für erlaubt halten. Denn man thäte dieses aus Liebe zu dem Vaterlande, und erfordere die Wohlfahrt der Republik, dem Feinde auf alle Weise Abbruch zu thun, weswegen dieses auch auf der Einwilligung des Regenten, wenn gleich nicht ausdrücklicher, doch vermuthlicher geschähe. Andere erinnern, man müsse bey diesem Falle mit Unterschiede antworten. Denn wenn man das Schiff allein ansteckte, die Kriegsleute aber suchten sich durch das Schwimmen zu retten, so könnte dieses gar wohl geschehen. Wofern aber die Soldaten sich auch mit dem Schiffe in die Luft sprengten, so müßte man sehen: ob sie dieses auf Befehl ihrer Vorgesetzten thäten, da man sie für keine Selbstmörder ansehen könne; oder ob sie dergleichen für sich vornähmen, welches nicht erlaubt wäre. Es scheint auch dieses wider die Beschaffenheit des Krieges zu seyn, da man streiten und die Sache mit Gewalt ausmachen soll. Gesetzt, es schiene die Sache auf unserer Seite auch noch so gefährlich, so kann man doch den Ausgang nicht gewiß wissen. Diese Frage giebt Anlaß zu der dritten: wenn ein Fürst einem befähle, sich selbst das Leben zu nehmen, ob er ihm darinnen gehorchen könnte? Ist der Mensch ein Delinquent, der das Leben verwirket, so sollte man ihm zwar nicht zumuthen, Dinge zu thun, dafür die Natur einen Abscheu hat; geschieht es aber, so kann er ihm wohl gehorchen, und er begeht keinen Selbstmord. Er verhält sich dabey als ein Instrument, und thut weiter nichts, als was sonst ein Scharfrichter thut. Das Leben ist ihm schon abgesprochen, und also kann man, eigentlich davon zu reden, nicht sagen, daß er sich solches nähme, wiewohl einige, als Dannhauer in collegio decalog. disp. 12. §. 12. Voetius disp. select. volum. 4. differt. 21. §. 10. Stryck disp. de iure hominis in se ipsum cap. 3. §. 34. anderer Meynung sind. Wäre der Mensch unschuldig, und er erkennt mit einer moralischen Gewißheit, daß er doch sterben müßte, so scheint es einigermaßen, daß er dieses wohl thun könnte, indem er sich gleichfalls dabey nur als ein Instrument verhalte; es ist aber doch besser, wenn er nicht darein williget. Denn er begeht keinen Ungehorsam, weil der Fürst das Recht über das Leben eines unschuldigen Menschen nicht hat, und denn kann er doch nicht gewiß wissen, ob Gott nicht Mittel schaffen werde, daß er aus dieser Lebensgefahr kommen kann. Viertens: wenn ein Maleficante von der Obrigkeit zu einem schmähligen Tode verdammt worden, er hatte aber im Gefängnisse Gelegenheit, sich selbst auf eine gelindere Art, z. E. indem er sich die Kehle abschnitte, das Leben zu nehmen, ob er dieses mit gutem Gewissen thun kann? Dieses geht schlechterdings nicht an. Denn da ihm das Leben abgesprochen, so würde er dadurch das Recht, das die Obrigkeit hat, beleidigen, und den Endzweck solcher Strafe, damit man in der Republik Exempel statuire, verhindern. Weil nun hier vornehmlich die Obligation, die man gegen die Republik hat, im Wege steht, so könnte fünftens diese Frage vorkommen: ob der Selbstmord alsdenn erlaubt, wenn das Recht der Societät nicht beleidiget würde, und doch gleichwohl ein schmerzhafter und schmähliger Tod kann vermieden werden? Rüdiger in philosoph. synthetic. pag. 487. meynet, daß man bey diesen Umständen den Selbstmord nach dem Lichte der Vernunft nicht anders, als vor erlaubt ansehen könnte. Wenn wir aber die Sache genau untersuchen, so werden sich verschiedene Schwierigkeiten dabey finden. Denn wollen wir sie bloß nach den Regeln des Gerechten und derjenigen Schuldigkeit, die man gegen die Republik hat, entscheiden, so wird es schwer halten, einen solchen Fall zu setzen, da alle Verbindlichkeit

keit gegen die Republik aufhört. Ist ein Mensch in Feindes Hände gerathen, so hat er sich entweder dessen Herrschaft durch die Einwilligung unterworfen; oder es ist dieses nicht geschehen. Hat er solches nicht gethan, so ist er als ein Glied der Republik anzusehen, und wenn er ja sterben muß, so stirbt er für das Vaterland, und zwar in seinem Berufe. Wofern er aber in die Herrschaft des Feindes einwilliget, so ist er ein Unterthan von ihm, und hat eine Verbindlichkeit gegen die Republik des Feindes. Wollte man den Fall so einrichten: der Mensch wüßte mit einer moralischen Gewißheit, er werde nicht wieder in sein Land kommen, gleichwohl von dem Feinde die größten Martern auszustehen haben; da er nun bey diesen Umständen von der Gemeinschaft der Republik, welcher er gedienet, abgerissen, und dadurch die Pflichten gegen solche aufhörten, so könnte er wohl nach dem Grundsatze des Erlaubten handeln, und sich selbst auf eine gelindere Art das Leben nehmen, damit er der Grausamkeit seiner Feinde entgienge; so antworten wir, daß dennoch die Pflicht gegen die Republik nicht aufgehoben werde. So lange er in Feindes Händen ist, und sich demselben nicht unterworfen hat, so lange bleibt seine Schuldigkeit, die er als ein Soldat, für das Vaterland zu streiten, auf sich hat. Doch man kann diese Meynung aus einem andern Grunde widerlegen. Denn man kann nicht einräumen, daß man den Selbstmord und dessen Moralität bloß nach den Grundsätzen des Gerechten betrachten müsse; weil aber dieses darauf ankommt: ob das natürliche Recht nur die Pflichten gegen andere in sich begreife, und ob man auch Pflichten gegen sich habe, welches Rüdiger leugnet, so halten wir uns dabey nicht auf, weil wir diese Materie schon oben untersucht haben. Die sechste Frage könnte seyn: ob der Selbstmord erlaubt sey, wenn man dadurch ein jammervolles Leben endigen könnte? wollte man dieses behaupten, so dürfte die Meynung daher einigen Schein bekommen, daß man den Tod als ein Mittel brauche, sich von dem Elende zu befreyen. Wir halten aber dafür, daß diese Frage ganz vergebens sey. Denn es ist nicht möglich, in einen solchen Zustand zu gerathen, da man lauter Jammer, und nicht das geringste Vergnügen hätte, auch solchem Elende nicht anders, als durch den Tod entgehen könnte. Es ist kein Elend so groß, das nicht was Gutes sollte bey sich haben, daraus ein Mensch Vergnügung schöpfen könnte; gleichwie nichts Gutes in der Welt anzutreffen, daß nicht mit einem Bösen verknüpfet, welche Materie Rüdiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele wohl ausgeführet hat. Siebendes ließ sich noch fragen: ob eine Weibsperson zur Vertheidigung ihrer Keuschheit sich selber das Leben nehmen könne? wobey wir uns aber nicht aufhalten. Denn nachdem wir oben in dem Artikel von der Keuschheit untersuchet, ob eine Weibsperson zur Erhaltung ihrer Keuschheit denjenigen, der sie anfällt, umbringen könne, so läßt sich aus dem, was dort gesagt worden, auch diese Frage leicht beantworten. Nach dem obigen Argument aus dem fünften Gebot wider den Selbstmord läßt sich hier insonderheit schließen: wenn man einen andern der Keuschheit wegen nicht umbringen darf, so gehts auch nicht an, daß man sich deswegen selbst todten wolte. Wenn **Thomasius** auf diese Materie kommt, so fasset er die vornehmsten Fälle zusammen und sagt in iurisprudentia diuina lib. 2. cap. 2. §. 74. **wenn jemand sähe, daß er hinführo Gott zur Schande leben werde, oder mit einer moralischen unbetrüglichen Gewißheit wissen könne, daß ihm bald darauf vom Feinde; oder von einem tyrannischen Potentaten ein sehr schmerzlicher Tod angethan werden solte; oder wegen einiger Mishandlung, wiewohl er unschuldig wäre, ihm vom Fürsten befohlen würde, sich selbst den Tod anzuthun; oder ihm vergönnet würde, durch solche Beschleunigung einem schmählichen Tode; oder den Händen des Henkers zu entgehen, so würde es schwer zugehen, einen solchen Menschen aus dem bloßen Licht der Vernunft zu überzeugen, daß er sich in dergleichen Fällen des Selbstmords enthalten solte, weil doch moralisch von der Sache zu reden, hier gewiß sey, daß dergleichen Leute durch Fristung ihres Lebens weder ihnen selbst, noch andern einigen Nutzen schaffen könnten.** [Der selige Bischoff D. J. E. Gunnerus in seinen Erläuterungen und Anmerkungen über Daries Natur- und Völkerrecht setzet einen Fall, wo der Selbstmord oder die Selbsttödtung erlaubt sey. Man könnte nemlich diese Frage aufwerfen: **Wenn bey Unterlassung der Selbsttödtung nur ein weit ärgerer Tod moralisch gewiß zu erwarten ist, und auch durch den zu erwartenden grausamern Tod keine größern Vollkommenheiten im Ganzen gestiftet werden können, ist es alsdenn erlaubt, sich selbst zu tödten?** Der Philosoph muß diese Frage bejahen, nur kommt es darauf an, ob ein solcher Fall moglich sey, und sich zutragen könne. Man könnte sich den Fall gedenken, daß ein Spion bey einem Religionskriege zum Wohl der wahren Religion spionirte. Wir wollen dabey annehmen, er werde von dem Feinde und folglich von derjenigen Parthey, welche

welche der falschen Religion zugethan ist, gefangen; man giebt ihm zu erkennen, er soll binnen einer Viertelstunde lebendig gespiest werden. Einer Begnadigung, oder auch eines gelindern Todes hat er sich nicht zu versehen, was soll er nun thun? Er hat ein geladen Terzerol bey sich, zu dem er kommen kann, soll er sich damit vor den Kopf schiessen, oder lieber den grausamern und schmerzhaftern Tod erwarten? Könnte er durch das Leiden des schmerzhaftern Todes andern Menschen ein Beyspiel zur Warnung vor das Böse geben, so würde die Sache gleich entschieden seyn, und wäre zu behaupten, der Spion müsse lieber den härtern Tod erdulten. Allein dieser Zweck fällt bey dem angegebenen Falle weg. Denn der Spion, welcher zum Wohl der wahren Religion und der rechtgläubigen Armee spioniret hat, hat seiner Pflicht nicht zuwider gehandelt, folglich muß er durch Erdultung der grausamsten Schmerzen andern kein Beyspiel zur Warnung geben. Er hat sonach bey Unterlassung der Selbsttödtung nur einen weit ärgern Tod moralisch gewiß zu erwarten, und kann auch im entgegen gesetzten Falle keine größere Vollkommenheiten befördern, also scheint unter solchen Umständen die Selbsttödtung allerdings erlaubt zu seyn. Denn daß er auf eine wunderbare Errettung Rechnung machen solte, ist diesem Satz: der Mensch muß nach Wahrscheinlichkeit handeln, entgegen. Ueberhaupt ist bey der Lehre von der Erhaltung des Lebens zu bemerken, daß die Pflicht nur soweit gehe, daß man dadurch nicht höhere Pflichten verabsäume. Ein Prediger, welcher einen Kranken besucht, um dessen Seele zu retten, aber auch durch diesen Gang von der giftigen Krankheit angestecket wird, und sein Lebensziel verkürzet, handelt seiner Obliegenheit gemäß, wenn er gleich durch seine Handlungen den Tod befördert. Und „was gewinnen diejeni„gen, welche, indem sie vor den weltli„chen Richterstühlen die göttliche Reli„gion verleugnen, um das zeitliche Leben „zu erhalten, durch diese Untreue das „Ewige in eben diesem unglücklichen Au„genblicke vor dem Throne des Allerhoch„sten verlieren?„ Dies sind Worte des **D. Joh. Petr. Millers** in seiner theologisch moralischen Abhandlung von der tugendhaften Erhaltung des Lebens und von der richtigen Beurtheilung des Selbstmordes. Leipzig 1771. S. 40. Es hat diese Schrift vor vielen andern gleichen Inhaltes große Vorzüge. Noch ist von **Real** Staatskunst T. III. S. 194 = 211. und meine Geschichte von den Seelen S. 91. f. 402. f. zu vergleichen. Wenn ein Mensch seine Gesundheit gehörig erhalten, und den subtilen Selbstmord vermeiden will, so sollte er des **D. Unzers** Wochenschrift: der Arzt fleißig lesen, aber auch darnach handeln. Auch gehöret hieher **Mackenzie** Histoire de la Santé et de l'Art de la conserver, à la Haye. 1759. und **Seneca** ep. 95. **Ludwig Cornaro** in seinem Discorsi della vita sobria, welches ins Lateinische und Deutsche übersetzt worden ist, und den deutschen Titel führet: Vorstellung von dem Nutzen eines nüchternen und mäßigen Lebens. Frankf. 1766. **Watt** hat auch Verwahrung gegen die Versuchung zum Selbstmord, Halle 1740. heraus gegeben, welche Schrift gelesen zu werden verdient. **Passerani** hat in einer Schrift den Selbstmord vertheidiget, jedoch hat er auf seinem Todbette durch einen reformirten Prediger in Haag öffentlich das gegebene Aergerniß wiederrufen lassen. Auch vertheidiget folgende Schrift den Selbstmord. Βιαθάνατος, a Declaration of that Paradoxe or Thesis, that Selfhomicide is not so naturelly Sin, that it may never be othervvise. Lond. 1648. Der Verf. welcher Dechant in der Paulskirche gewesen, bemühet sich zu beweisen, daß jeder Mensch sein eigner Herr und sui iuris sey.]

Der subtile Selbstmord ist, da man zwar nicht selbst Hand an sich leget; noch die Absicht hat, sich um das Leben zu bringen; gleichwohl aber Anlaß giebt, daß die Gesundheit verderbet, und das Leben verkürzet wird, welches auf verschiedene Art geschehen kann. Einmal geschieht dieses durch die Heftigkeit der Affecten, sonderlich des Zorns, wenn man denselbigen nicht bändiget, daß daher Krankheiten entstehen, und man vor der Zeit sterben muß. Hernach durch eine unordentliche Lebensart, wenn selbige so beschaffen, daß die Gesundheit des Leibes dabey nicht bestehen kann, indem man entweder durch Fressen und Sauffen und andere Debauchen, ingleichen durch übermäßige Arbeit zu viel; oder durch ein geiziges und filziges Wesen der Sache zu wenig thut, und also freventlich und ohne Ursach die Kräfte des Leibes schwächet, daß man vor der Zeit sein Leben beschliessen muß. Nicht weniger geschieht dieses, wenn man sich in unnöthige Lebensgefahr begiebet, daß man dabey das Leben verlieret, wie unter andern beym Duelliren zu geschehen pfleget, daß wenn Duellanten in dem Duell bleiben, man sie nicht anders, als Selbstmörder ansehen kann. An statt, daß wir gesagt, der Selbstmord könne auf eine grobe und subtile Art begangen werden, pflegen andere zu sagen, man begehe einen Selbstmord entweder directe, oder indirecte. Von dieser Materie können die Scribenten des natürlichen Rechts nachgelesen werden, als **Grotius** de iure belli et pacis lib. 2. c. 19. nebst seinen Auslegern, **Osiander** in obseruation.

servation. ad Grotium pag. 1103. Aulpisio in collegio Grotiano pag. 108. Velthem in introd. ad Grotium pag. 1245. Willenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 2. cap. 19. §. 13. sqq. ingleichen Pufendorf de officio hominis et ciuis lib. 1. cap. 5. §. 4. und in iure natur. et gentium lib. 2. cap. 4. §. 17. sqq. nebst Barbeyracs Noten tom. 1. pag. 348. und Hochstetter in collegio Pufendoriano exerc. 5. §. 3. pag. 220. Griebner in iurisprud. natur. lib. 1. cap. 3. §. 2. Wernher in element. iur nat. cap. 9. §. 6. und viele andere. Es sind auch besondere Disputationes davon geschrieben, deren wir folgende bey der Hand haben: Posners περὶ τῆς αὐτοχειρίας, Jena 1657. Rathels de morte voluntaria, Helmst. 1659. Joh. Friedr. Witzlebens de autochiria, Leipz. 1703. Röhrensee de autochiria subtili, Wittenb. 1702. Reinholdi Stürmers de caede propria, Königsberg 1702. Hägeners de autochiria, Leipzig 1715. Man kann auch noch hinzu setzen Zimmermanns analect. miscell. menstr. pag. 196. sqq. wo man aber mehr Belesenheit, als Ordnung und Gründlichkeit findet. Kochs obseruat. miscell. tom. 2. pag. 832. Buddei instit. theolog. moral. part. 2. cap. 3. sect. 3. §. 16. [Jo. Hadr. Slevogt progr. de autochiria medica in genere. Ienae 1707. Ephr. Gerhard de crimine et poena propricidii. Ienae 1712. Pellicanicidium; or the Christian adviser against Self-murder. Lond. 1653. Just. Jo. Chr. Wrisberg diss. de eo, quod iustum est circa autochiriam. Götting, 1740. Jo. Weickmann de iure sepulturae per avtochiriam amisso. Viteb. 1688. Sam. Stryck diss. de iure principis circa mortuorum iudicium. Hal. 1694. Jo. Schmid diss. de poena in mortuos. Lipf. 1677. Traité du Suicide ou du Meurtre volontaire de soi même, par Mr. *Jean Dumas*. Amsterdam. 1773. 8vo. Vergleiche auch den Artikel: Duell. Eine schöne Stelle von dem subtilen Selbstmord will ich aus der vorhin angeführten Abhandlung des D. Millers S. 60. ff. anführen. „Ich beleidige die Liebe nicht, wenn ich „euch alle in die schwarze Zahl der subtilen und mittelbaren Selbstmörder setze, „die ihr durch eure Unmäßigkeit die Säfte „eures Körpers gleichsam vergiftet, und „indem ihr den schändlichsten Lüsten nachhänget, die Grausamkeit gegen euch „selber so hoch treibet, daß ihr Leib und „Seele zugleich verderbet. Ihr werdet „eure eigne Mörder, indem ihr durch „heftige Leidenschaften die Grundvesten „eurer Gesundheit erschüttert, und dadurch das Gebäude und die Werkstätte „eurer Seele allmählig zerstöret. Aber „auch ihr handelt grausam wider euch „selbst, die ihr aus Geiz verleitet, das „Maaß eurer Kräfte zu frühzeitig er„schöpfet, ohne selber dieses gerechte Mit„leiden gegen euch zu haben, das ihr doch „gemeiniglich noch um eures Vortheils „willen, gegen eure Lastthiere beweiset. — — Endlich übertreten auch die„jenigen die erste Pflicht, die sie sich sel„ber schuldig sind, welche entweder von „dem bürgerlichen Schimmer einer fal„schen Ehre geblendet; oder durch eine „übertriebene Ehre, Neugierigkeit ohne „alle Verbindlichkeit und tugendhafte „Absichten, sich in solche Umstände stür„zen, worinn die Gefahr entweder ihre „Gesundheit, oder gar ihr Leben zu ver„lieren, fast unvermeidlich ist. Ich rede „hier von diesen Asahels, welche gleich„sam aus Ruhmsucht der Gefahr, aller „Warnungen ungeachtet, Troz bieten, „2 Sam. 2, 18. 23. 23, 15. f.f. Ich rede „von diesen Wagehälsen, die, indem sie „ihr Leben zu herzhaften Thaten für das „Vaterland sparen sollten, ihr Blut für „den geringen Preiß einiger nichtsbedeu„tenden Lobeserhebungen verspritzen. „Diese kurze Betrachtung rechtfertiget „jenen, dem ersten Scheine nach allzu„beleidigenden Gedanken eines Britten, „der geglaubt hat, daß die Wahrheit, „wenn sie in der Gesellschaft der Religion „einmals die Kirchhöfe besuchen sollte, auf „den meisten Leichensteinen die prächti„gen Grabschriften auslöschen, und an „deren statt, blos dieses Wort hinsetzen „würde: Selbstmörder! Allein, nach „eben dieser Vorsichtigkeit, welche uns „verbietet, Handlungen, die äußerlich „einander ähnlich sind, doch deswegen „nicht in einerley Klasse zu setzen, müs„sen wir diejenigen von dem Haufen der „subtilen Selbstmörder absondern, wel„che bisweilen aus den edelsten Absichten „Schritte thun, die sie, ehe sie es selber „glauben, plötzlich an das Ende ihrer „Laufbahn führen. Es ist schwer, in al„len Fällen mit Gewißheit zu bestimmen, „in wieweit eine, blos eitle und vorwi„tzige Wißbegierde, oder aber ein edler „Eifer, den Wissenschaften in ihrem Laufe „eine neue Bahn zu brechen, und da„durch die Ehre des Schöpfers, und das „Wohl des menschlichen Geschlechts aus„zubreiten, an diesen herzhaften Unter„nehmungen Theil haben. Denn in dem „letztern Falle müssen wir wenigstens das „beleidigende Wort Selbstmord gar nicht „gebrauchen, sondern uns vielmehr in „allen solchen dunklen und verwickelten „Fällen an das Gesetz unsers Heilandes „erinnern: Richtet nicht! Die Gelehr„ten werden sich bey dieser letztern An„merkung sowohl an das ältere Exempel „eines Plinius, der unter dem Feuer„und Schwefelregen des Vesuvius erstickte, „und eines Baco, dem ein ganz neu an„gestelltes Experiment das Leben kostete, „auch an das neuere Unglück des peters„burgischen

„burgischen Professor Richmanns erinne„re, der durch eine electrische Stange „einen tödtenden Bliz aus den Wolken „auf seine Scheitel herableitete.„ **Merians** Gedanken vom Selbstmord stehen in den neuen hamburg. Magazin 11 B. S. 291. f. f.]

Wir nehmen auch eine kurze historische Vorstellung dieser Materie vor uns, bey welcher wir nicht diejenigen, die sich selber um das Leben gebracht, anführen werden, weil solches hieher nicht gehöret, sondern wollen bey der Lehre selbst bleiben und aus der Historie berühren, was andere von dem Selbstmord gelehret und wie ihn einige vertheidiget. Unter den alten Hebräern sollen einige das Verbot sich selbst zu tödten in einem einigen Falle eingeschränkt, und als ein löbliches Ableben angesehen haben, wenn ein Mensch sähe, daß er künftig hin Gott selbst zur Schande leben würde, wie von ihnen **Grotius** de iure belli et pacis lib. 2. cap. 19. §. 5. bemerket. Aus diesem Grund suchen sie den Selbstmord Simsons Judic. cap. 16. v. 29. 30. und des Sauls 1 Sam. cap. 31. v. 4. zu entschuldigen, denen andere noch das Exempel Razis, eines von den ältesten zu Jerusalem 2 Maccab. cap. 14. v. 41. sqq. beysetzen. Allein wie wir schon erinnert, daß derjenige nicht zum Schimpf Gottes lebet, welcher alle Noth willig übernimmt; solche Gott befielet, und die Stunde gedultig erwartet, in welcher er ihn aus seinem Elend zu befreyen beschlossen hat; also können auch die angeführten Exempel keine Regel machen. Denn Saul und Razis haben ohne Zweifel mit ihrem Verfahren Unrecht gethan; Simsons That aber ist so sonderbar, daß man mit keiner Gewißheit davon urtheilen kann. Einige sagen, er habe keinen Selbstmord begangen. Denn daß er die Säulen des Hauses umgerissen, das hätte er aus eignen natürlichen Kräften nicht thun können, und wäre durch eine besondere göttliche Kraft geschehen, dabey er sich nur als ein Instrument verhalten, dessen sich Gott in Bestrafung der Philister bedienet. So hätte er auch die Absicht sich selbst zu tödten, nicht gehabt, und wenn er gleich voraus sehen können, daß er sein Leben dabey einbüssen müßte, so hätte er doch auch denken können, daß es Gott, wenn es ihm gefiel, ein leichtes wäre, ihn zu erhalten. Man lese **Calov** in bibliis illustrat. ad Iud. cap. 16. v. 30. **Osiander** in not. ad Grotium pag. 1109. **Rechenberg** in differt. de Simione heroe part. 1. volum. differt. histor, politic. pag. 52. **Buddeum** in histor. eccles. veter. testamenti tom. 1. pag. 916. Unter den heydnischen Weltweisen hielten die Stoicker den Selbstmord vor erlaubt, wiewohl, wenn man ihre Aussprüche davon zusammen nimmt, sie nicht in allen Stücken übereinkommen. Sie schränkten die Erlaubniß zwar ein, und wolten solche nur einem weisen Manne verstatten; sie waren aber nicht eins, in welchen Fällen er solches thun könnte. Einige giengen so weit, daß sie meynten, wenn man allerhand Schmerzen, Krankheiten und Elend ausstehen müßte, so könnte man sich mit Ehren das Leben nehmen. Es reimt sich aber dieses nicht mit den andern Lehrsätzen dieser Philosophen. Denn sie hielten ja dafür, die Tugend allein mache einen glücklich, und ein weiser Mann müsse so standhaftig seyn, daß er alle Marter mit der grösten Gelassenheit übernehme. Ist dieses richtig, wie will er sein Leben vor unglückselig halten, wenn er die Tugend bey sich hat, und wenn er durch die Tugend die Glückseligkeit besitzet, so braucht er durch den Selbstmord kein Ende seines mühseligen Lebens zu machen. Wäre er bey seinem Elend ungedultig, so hätte er keine Standhaftigkeit und könnte vor keinen weisen Mann angesehen werden. Andere sagten, es sey einem weisen Mann alsdenn erlaubt, aus diesem Leben zu gehen, wenn er sähe, er würde in Zukunft so leben müssen, daß er nichts zur allgemeinen Glückseligkeit beytragen könte, dazu sie ihrer Meynung nach gebohren wären, welches aber auch keine hinlängliche Ursach gewesen. Denn wie wir schon oben erinnert, so haben wir auf unser Leben nicht bloß um anderer willen zu sehen; und wenn auch dieses wäre, so stehet noch dahin, ob ein Mensch in solche Umstände kommen kann, da er andern gar nichts mehr nutzen könnte. Man lese deswegen **Diogenem Laertium** in dem Leben **Zenonis** und die Schriften des **Senecä**, **Epicteti**, **Antonini Philosophi**, aus denen von den neueren **Lipsius** in manuductione ad philosophiam Stoicam differt. 22. und **Buddeus** differt. 4. de erroribus Stoicorum in philosoph. moral. §. 5. pag. 192. analect. hist. phil. die vornehmsten Stellen zusammen getragen haben. Andere Weltweisen, insonderheit die Platonici giengen von den Stoickern ab und behaupteten, Gott habe den Menschen in dieses Leben gleichsam als auf seinen Posten gestellet, welches er ohne dessen Erlaubniß durchaus nicht verlassen dürfte. Man sehe **Lactantium** instit. divin. lib. 3. cap. 18. Die heydnischen Weltweisen lehrten sonst, die Seele sey ein Stück des göttlichen Wesens, welche zur Strafe in den Leib, als ein Gefängniß, sey gesteckt worden; werde auch durch denselbigen, worinnen das Böse sich aufhalte, verderbet, welche Lehrsätze so beschaffen waren, daß sie einen leicht zum Selbstmord verleiten konnten. Indem sie aber doch dafür hielten, Gott habe die Seele zur Strafe in den Leib gesteckt, so meynten sie, man müsse ohne dessen

Erlaub-

Erlaubniß ſein Leben nicht verlaſſen. Man ſehe nach, was Heumann in der Diſſertation de autochiria philoſophorum, Jena 1703. aus der philoſophiſchen Hiſtorie angeführet hat. Von den Chriſten pflegt man die ſo genannten circumcelliones zu berühren, daß ſie den Selbſtmord vor erlaubt gehalten, wovon Dietz in diſp. de circumcellionibus Leipz. 1690. zu leſen. Zu den neuern Zeiten hat in England Joh. Donne ein Buch unter dem Titel: βιοθάνατος verfertiget, und darinnen gelehret, daß der Selbſtmord in gewiſſen Fällen zugelaſſen ſey, ſ. Morhof in polyhiſtore litter. lib. 6. cap. 4. §. 18. welchen Joh. Adami in einem Tr. de autochiria widerleget, wovon man Hochſtetter in collegio Puſendorfiano exerc. 3. §. 3. pag. 220. leſen kann. Zimmermann in den analect. miſcell. menſtr. pag. 197. gedenket des Laymanns und des Leſſii, daß ſie dafür gehalten, man könne aus dem Licht der Natur nicht erkennen, daß der Selbſtmord unrecht ſey. Es gehöret auch hieher Jean du Verger de Hauranne, der im Pabſtthum unter dem Namen des Abt von St. Cyran ſehr berühmt iſt. Er hat eine Schrift unter dem Titel: queſtion royale, où eſt montré, en quelle extremité, principalement en tems de paix, le ſujet pourroit être obligé de conſerver la vie du Prince aux dépens de la ſienne, welche zu Paris 1609. 12. gedruckt worden, und klein iſt. Der Autor will gewiſſe Fälle angeben, da einem Menſchen ſich das Leben zu nehmen vergönnet; er bringt aber nicht nur ſchlimme und gefährliche; ſondern auch lächerliche Dinge bey. Das Buch ſelbſt iſt ſehr rar. Bälius in diction. hiſtoriqu. et critiqu. beſchreibet ſein Leben, hat aber dieſes Buch nicht geſehen; wie denn auch in den unſchuldigen Nachrichten 1712. pag. 183. da ſein Leben auch kurz nebſt ſeinen Schriften angeführet worden, davon nichts gedacht iſt. Nachdem man in den memoires chronologiques et dogmatiques pour ſervir a l'hiſtoire eccleſiaſtique tom. 2. pag. 111. ſqq. von demſelbigen eine Nachricht ertheilet, ſo hat ſelbige der Herr Coler ſeiner antholog. tom. 1. faſcicul. 1. pag. 29. ſqq. wieder einverleibet.

Selbſtverachtung,

Iſt eine Beſchaffenheit des Gemüths, wenn man entweder gar nichts aus ſich ſelber machet; oder doch weniger, als man verdienet, von ſich hält. Es iſt dieſes ein politiſcher Fehler, welcher wenn die Niederträchtigkeit damit verknüpft, da man aus der Ehre ſich nichts machet, viele rühmliche Thaten verhindern kann.

Semiotic,

Iſt eigentlich ein griechiſch Wort, und wird ſonderlich von den Medicis gebraucht vor denjenigen Theil ihrer Wiſſenſchaft, welcher von den Kennzeichen handelt, in was vor einem Zuſtand der Menſch in Anſehung ſeiner Geſundheit ſtehe. Nachdem einige nach der Methode der Medicorum ihre Moral eingerichtet, als Vincentius Placcius, welchem D. Buddeus gefolget, ſo iſt dieſes Wort auch einiger maßen in die Philoſophie gekommen. Denn da iſt die moraliſche Semiotic derjenige Theil der Moral, welcher die Kennzeichen angiebt, nach denen man den moraliſchen Zuſtand ſeiner Seele prüfen kann.

Sichergeleit,

So fern man davon in der natürlichen Rechtsgelehrſamkeit bey der Materie vom Krieg und Frieden handelt, ſo heißt es derjenige rechtmäßige Schutz für die Beleidigung, Schaden, oder Beunruhigung, welcher den feindlichen Geſandten, oder andern Unterthanen, ſo in feindliche Landen reiſen wollen, gegeben wird. Man leſe Grotium de iure belli et pacis lib. 3. cap. 21. §. 14. ſqq. Kulpiſium in colleg. Grotian. pag. 195. Alberic. Gentil. de iure belli lib. 2. cap. 14. Puſendorf in iure nat. et gentium lib. 8. cap. 7. §. 13. Hertium in opuſcul. tom. 1. tr. de litteris commeat. pro pace; Willenberg in ſiciliment. iur. gent. prud. lib. 3. cap. 14. qu. 16. ſqq. Stievens Europäiſches Hofcerem. part. 3. cap. 3. [Sichergeleite, oder ſaluus conductus heißt überhaupt, wenn man einen auf ſein Verlangen die Verſicherung ertheilet, daß er ohne Gefahr in Arreſt zu kommen, ſich an einem Orte aufhalten, ab- und zureiſen könne. Man ertheilet oft einem Entwichenen, der ſich wegen einer begangenen That fürchtet, einen ſolchen ſaluum conductum, bis die Sache unterſucht und entſchieden iſt, weſſentwegen er entwichen iſt. Findet ſich aber bey der Unterſuchung, daß der Verbrecher völlig in Schuld, und eine Gefangennehmung nöthig ſey, ſo wird er alsdenn doch geſetzt, und hilft ihm der Saluus conductus nichts, wenn er ſich nicht noch bey Zeiten aus dem Staube macht. Es iſt dem Staate oft daran gelegen, um hinter die rechte Wahrheit zu kommen, einen ſolchen ſaluum conductum zu ertheilen, zumal wenn mehrere Mitſchuldige vorhanden ſind, die vielleicht alles auf den Abweſenden ſchieben. Und deswegen muß man auch Bedacht darauf nehmen, den ſaluum conductum nicht zu violiren. Hierinne verſahe es Karl der fünfte in Abſicht auf den Landgrafen von Heßen. Hingegen

gen auf dem Reichstag zu Worms hielte er sein Versprechen redlich. Sicher Geleite muß vom Geleite unterschieden werden. Siehe Geleite.]

Sicherheit,

Ist im moralischen Verstand ein Mangel der vernünftigen Furcht, wenn einem wahrscheinlich ein Unglück bevorstehet, und man ist dabey unbesorgt, welches als ein groser Fehler anzusehen. Denn wie eine vernünftige Furcht dazu dienet, daß sie den Menschen zu Mitteln wider das Unglück antreibet; also ist ein sicherer Mensch deswegen unbekümmert, und hat den Schaden, daß ihm das Unglück wirklich aufstösset, welches er entweder gänzlich hätte aus dem Weg räumen; oder doch vermindern können. Man ist sicher, weil man sich die Sache nicht so gefährlich vorstellet. Dieses kommt her entweder aus einem Mangel des Verstands, daß man keinen wahrscheinlichen practischen Schluß machen kann; oder aus einer gewissen Gemüthsart; oder aus beyden zugleich. Viele müssen erst durch die Erfahrung von der Sicherheit abgebracht werden; sie erfahren aber auch zugleich den Schaden, durch den sie klug und behutsam werden. [Sicherheit heißt auch derjenige Zustand, in welchem man keine Uebel zu befürchten hat.]

In politischem Verstand ist die Sicherheit eben das, was die Franzosen assurance nennen, oder Versicherung, mit welcher man etwas ausführet. Wenn man etwas unternehmen will, so muß solches erst mit Bedacht überleget, nachgehends emsig und resolut ausgeführet werden. Bey einer bedachtsamen Ueberlegung ist dreyerley zu beobachten: erstlich die Natur der Sache, die man vor sich hat, da man so wohl auf den Endzweck, als auf die Mittel, so dabey nöthig sind, siehet: hernach das Glück, als dessen bey dem Unternehmen sich zeigende Conjuncturen genau zu bemerken, und wie weit sie den glücklichen Fortgang der Sache befördern und verhindern werden, zu beurtheilen, damit man erkennen möge z. E. in wieweit man mit einem Unternehmen zu warten, oder zu eilen habe; wo und wie viel man mit Vernunft bey der Sache wagen und wodurch man sich allenfalls die Retirade sicher halten könne, u. s. w. Gegen dieses alles muß ein bedachtsamer Mensch vors dritte seine Kapacität so wohl in Betrachtung seiner äußerlichen Macht; als auch seiner innerlichen Kräfte des Verstandes und Willens halten, und ohne Vorurtheil bedenken, wie weit in Ansehung des Verstandes seine Wissenschaft, Geschicklichkeit und Erfahrenheit in der vorzunehmenden Sache; in Ansehung des Willens aber seine Courage oder Furchtsamkeit, Gedult oder Ungedult, Kühnheit oder Hartnäckigkeit, Gelassenheit u. s. w. bey so oder so gestalten Sachen sich erstrecken werde. Wenn man ein intendirtes Unternehmen nach allen diesen Stücken bey sich überleget, und nun nach solchem Grunde es wirklich zu resolviren vor rathsam findet, so verbindet sich mit solchem Entschluß eine feste und beständige Persvasion, daß in Betrachtung, daß man die Sache allerdings thunlich befunden, man vermittelst der erwehlten Anschläge darinnen glücklich seyn werde, welche Persvasion, wenn sie sich nachgehends in wirklicher Ausführung eines wohl überlegten Unternehmens durch Muth und Munterkeit zeiget, eben diese Sicherheit ist, s. Müller über Gracians Orakel Cent. 1. p. 397. und p. 726. [Die Sicherheit im Staate, erfordert einen solchen Zustand, in welchem die Mitglieder keine bevorstehende Beleidigungen zu befürchten haben. Sie wird in die innere und äußere getheilet. Jene findet statt, wenn die Bürger und Mitglieder in der Gesellschaft gegen einander friedlich leben. Diese aber, wenn von den Ausländern keine bevorstehende Uebel zu befürchten sind. Es wird auch von der natürlichen Sicherheit der Territorien geredet, welche sich auf die Lage des Landes gründet, und von der künstlichen, welche durch gute Anstalten, wovor auch die Policey zu sorgen hat, zu bewirken ist. Siehe Ernest. Friedr. Schröter diss. de iure securitatis tum inter ciues tum inter gentes, Ien. 1667. G. F. Deinlein Comment. de singul. custodiend. ignium cura et inspectione, Altdorf. 1748. 4. Jo. Fr. Glaser bewährte Vorschläge bey heftigen und geschwinden Feuersbrünsten, Häuser- und Mobilien sicher zu retten. Hildburghausen 1772. 8. Ebendess. ausführl. Beschreib. der glücklich abgelaufenen großen Feuerprobe, welche mit seinem neuerfundenen Holzanstriche an dreyen deswegen bey Suhla in freyem Felde besonders auf- und ausgebaueten Wohnhäusergen öffentlich gemacht worden, u. s. w. Leipzig 1773. 8. Vergleiche die neue philosoph. Bibliothek 2 St. 1774. Christ. Thomasius de eo, quod iustum est sine domicilio s. tract. iurid. de Vagabundo. Hal. 1731. 4. Mylius de iure Vagabundorum. Georg. Ad. Struv juristischer Discours von Entführung der Frauen und Jungfrauen, Halle 1723. 4. Ahasv. Fritsch de regal. viarum publicarum iure, Ienae 1662. 4. Ebend. de visitationibus prouincialibus, Ienae 1677. Peter Müller von Hausdieben, Jena 1715. 4. Joh. Christian Lippold de perscrutatione domestica. Martisb. 1673. 4. Pet. Müller diss. de persecutione luporum, Ienae 1678.]

Sieben,

[Sieden,]

[Wenn flüßige Körper einen solchen Grad der Hitze erhalten, welcher eine wallende Bewegung hervorbringt, so spricht man, sie sieden. Ist einmal dieser Grad der Hitze vorhanden, so nimmt der flüßige Körper keinen größern Grad der Erhitzung an. Je mehr die Luft auf die Oberfläche des Flüßigen drückt, ein desto grösserer Grad der Hitze wird zum Sieden erfordert. Dahin gehöret z. E. wenn die Luft schwerer ist. Daher siedet das Wasser bey einer geringen Wärme in luftleerem Raume. Auch wird hieraus begreiflich, warum die flüßigen Körper in einem dicht verschlossenen Gefäße heißer werden, als in einem offenen. Aber eben diese Erfahrung macht auch die Bestimmung des Siedepuncts auf den Thermometern etwas schwer und unsicher. Siehe Beobachtungen von zween beständigen Graden auf einem Thermometer, von Andr. Celsius, in den schwed. Abhandl. 1742. S. 197. Bey den siedenden flüßigen Körpern, besonders bey dem Wasser steigen eine Menge Blasen in die Höhe, die auf der Oberfläche platzen. Es behaupten einige, diese Blasen wären die im Wasser vorhandene Lufttheilgen; und daß auch solche eine Ursache seyn können, ist wohl unstreitig; weil aber auch Wasser, welches von der Luft gereiniget worden, gleichen Erfolg zeigt, so schließet man, daß die verschlossene Luft nicht die einzige Ursach der aufsteigenden Blasen sey. Andere sind auf ein Elementarfeuer verfallen, welches diese Blasen ausmachen soll. Noch andere behaupten mit mehrerm Grunde, die Blasen wären Wassertheilgen, welche durch die Hitze in Dämpfe verwandelt worden. Man lese Recherches sur les causes du bouillonnement des liquides, par Mr. l'abbé Nollet, in den Mem. de l'acad. roy. des sc. 1748. p. 57. Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 527. sagt: „das „Sieden unsers gewöhnlichen Wassers ist „nichts anders, als die vermehrte innere „Bewegung der Wassertheile und das „schnelle Aufsteigen der Lufttheilgen. „Die Hitze schwächt den vorigen Zusam„menhang des Wassers, und dehnt dazu „die im Wasser befindliche Luft aus, wel„che ihrer Leichtigkeit wegen, nothwen„dig steigen muß. Diese wirft die Was„sertheile vor sich her, und dieserhalb „wird die Oberfläche unruhig, und nimmt „die wellenförmige Bewegung an.„]

Siegelerde,

Ist eine fette und schwere Thonerde, welche bald roth, bald gelb, braun, weiß oder von anderer Farbe ist, einen anhaltenden Geschmack hat, in Deutschland und andern Ländern gegraben, gemeiniglich in runde Küchelgen formiret und mit gewissen Siegeln und Bildern bezeichnet wird. Man hat verschiedene Gattungen derselben. Die vornehmste Art ist die terra Lemnia, welche dem Golde gleich geschätzet wird. Sie hat aus der Insel Lemnos ihren Ursprung und ist heut zu Tag ein halber Mond mit drey Sternen oder auch Türkische Schrift darauf gepräget. Sie darf nicht außer dem Lande geführet werden, und deswegen wird sie so selten gesehen. Außer diesen hat man noch andere Türkische und Arabische Siegelerden gefunden, die bleich-roth, grau oder weiß sind. Man bringt auch aus dem gelobten Lande, von Jerusalem und Bethlehem Küchelgen, die mit dem heiligen Kreuz, oder dem Jesuiterzeichen bedruckt sind, damit man nur Aberglauben treibet. Nach der Lemnia folget die terra sigillata Melitensis, welche aus der Insel Maltha, theils in großen runden; aber doch dünnern; theils kleinern Küchelgen oder andern Figuren kommt. Sie sind alle weiß, wie Kreide, und steht gemeiniglich Pauli Bildniß mit einer Schlangen darauf. Weil aber diese, wie auch die terra Samia, Chia, und Cymolia sehr rar und daher gar theuer sind; so bedienet man sich an ihrer statt derjenigen, die bey uns in Deutschland gefunden wird, darunter zweyerley vor andern bekannt sind. Die eine ist die Strigische Siegelerde, welche gelb und mit drey Thürmen bezeichnet; die andere die Goldbergische Siegelerde, auf welcher ein Adler stehet; sonsten aber entweder roth, oder weiß; oder gelb anzusehen ist; beyde aber werden in Schlesien gegraben. Man findet auch in Liefland, Böhmen, Ungarn, und andern Ländern verschiedene Gattungen der Siegelerde, außer denen noch die Laubachische und Greifensteinische vor gut befunden wird. Die durchgehende Probe aller solcher Erden soll seyn, wenn sie auf der Zunge stark anziehen, und nachdem sie benetzt worden, in Stücke zerfallen. Man lese Valentini museum museorum part. 1. lib. 1. cap. 1.

Siegsrecht,

Kommt dem Ueberwinder im Kriege zu, und bestehet in dem Eigenthum über die feindlichen Güter, deren man sich im Kriege bemächtiget, und in der Herrschaft über die feindlichen Personen, welche man entweder über einzelne, oder über ein ganzes Volk, das ist über eine ganze Stadt, oder Landschaft erlangen kann. Nachdem der Ueberwinder so glücklich ist, daß er einer gewissen Stadt, oder Landschaft, oder auch wohl gar des ganzen

ganzen Landes mächtig wird, so hat er denn die Macht, das überwundene Volk seiner Herrschaft vermittelst eines Pacti zu unterwerfen, s. **Griebners** iurisprud. natural. lib. 3. cap. 13. **Coccejum** in differt. de iusto praelior. exitu 1706. **Struv** de victoria et clade; **Willenberg** in ficiliment. iur. gent. prudent. lib. 2. cap. 22. quaest. 2. lib. 3. cap. 6. qu. 22. cap. 8. qu. 78. sqq. **Christ. Gottlieb Schwarzens** disput. de iure victoris in res deuictorum incorporales, **Altd.** 1702. **Grodbecks** exercit. de moderatione victoris, Danzig 1705.

Silber,

Ist ein edles Metall, welches dem Gold am Gewicht und Werth am nechsten kommt, weiß an Farbe ist, sich ziehen, schlagen und gießen lässet, und daher zu Münzen, allerhand Gefäßen, auch Blättlein und Faden verarbeitet, wie nicht weniger in der Arzeney gebraucht wird. [Das feine Silber, welches von allem Zusatz frey ist, ist im Feuer beynahe eben so beständig als das Gold, es fliest aber ohne einen besondern Schein auf der Oberfläche, und ist beynahe nur halb so schwer, als das Gold. Durch den Zusatz mit Kupfer erhält das Silber, eben so, wie das Gold eine gehörige Härte und einen Klang. Nach der Menge des Zusatzes wird der Werth des Silbers bestimmt. Hat ein Klumpen Silber, den man sich in 16 gleiche Theile getheilt vorstellet, 15 Loth Silber, und ein Loth Kupfer, so heißt es 15 löthig, und dieses wird schon zu den Fäden der Tressen verarbeitet. Es heißt 12-löthig, wenn von den 16 gleichen Theilen des Klumpens, 12 Theile Silber, und 4 Theile Kupfer vorhanden sind. Kurz, es wird so viel löthig genennet, als viele Loth Silber auf eine Mark, das ist 16 Loth, in der Vermischung genommen sind. Das Silber, wenn es von fremden Zusatz durch Wißmuth geschieden wird, erhält allemal einen Wachsthum am Silber.] Das Silber bricht in Gängen auf mancherley Art. Bisweilen trifft man dasselbige ganz pur und gediegen in den Silbergruben an, und da wächset es wohl aus, wie ein Drat, oder verworrenes Haar, auch wohl zähig und spitzig, wie ein Bäumlein [bisweilen in Körnern und runden Kügelchen, bisweilen blätterich;] außer dem aber wird es aus den Silbererzen geschmolzen und abgetrieben, welche deswegen gepucht, zu Schlichen gebracht, geschmolzen, und auf verschiedene Art geschieden werden. Die Silberhaltige Erze sind nicht alle gleich; die reichsten sind das Glaserz, dem gediegenen Silber fast gleich, diewell im Feuer nicht viel über den sechsten Theil abgehet. Das nechste ist das Hornsilber und Rothgüldenerz, welche zwey Drittheile Silber enthalten. Weisgüldenerz giebt mehrentheils ein Drittheil, und Schwarz Erz gemeiniglich nur den vierten Theil Silber. Das Fahl- und andere graue Silbererz ist an Ergiebigkeit dem weisgüldigen gleich. Man hat auch Federerze und verschiedene silberhaltige Mulmen und Erdarten.

Simul,

Steht mit unter den Aristotelischen Postprädicamenten, damit man diejenige Eigenschaft einer Sache anzeiget, da sie mit einer andern in einer Gleichheit steht. Man macht unterschiedene Gattungen davon, als erstlich die Zugleichheit in Ansehung der Zeit, welches simul tempore heißt, wenn zwey Sachen entweder zugleich ihren Anfang genommen, oder zugleich ihre Dauerung gehabt, oder zugleich ihre Existenz aufgehöret: hernach die Zugleichheit in Ansehung der Natur, oder simul natura, wenn das Wesen zweener Dinge so beschaffen, daß sie eine Relation gegen einander haben, vermöge welcher sie zugleich, folglich keines ohne dem andern seyn müssen, z. E. der Herr und der Knecht, so natürlicher Weise zugleich, angesehen wo kein Herr, da ist auch kein Knecht; und wo kein Knecht, da ist auch kein Herr: drittens die Zugleichheit in Ansehung der Eintheilung, simul diuisione, wenn zwey Dinge unter einem Genere stehen, das beyden zugleich zukommt, als z. E. die Frömmigkeit und die Gerechtigkeit, welche zugleich Tugenden sind; anderer Arten zu geschweigen, zumal die ganze Lehre keinen Nutzen hat.

Singulare,

Heißt bey den Peripateticis bisweilen so viel, als das Proprium nach der vierten Art, das ist eine solche Eigenschaft, die aus dem Wesen einer Sache fließet, wie z. E. das Lachen des Menschen. Meistens aber ist es ein gleichgültiges Wort mit dem Wort Indiuiduum, welches dasjenige bedeutet, so seine eigene Subsistenz hat, die in der Vereinigung unterschiedener Eigenschaften vermöge der Substanz bestehet, s. **Rüdiger** de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 5. Doch kann man auch ein jedes Accidens, so sich an einem Indiuiduo befindet, ein Singulare nennen.

Sinnen,

Sind ein Vermögen der Seele, von den Objectis afficiret zu werden und hiedurch sie zu empfinden. Man kann von denselbigen eine dreyfache Betrachtung anstellen; eine physische, logische und moralische. Nach

Nach der physischen Erklärung betrachtet man die Sinnen, wie sie an sich beschaffen so wohl nach ihrer Natur, als nach ihrer Absicht, die Gott dabey gehabt. Wenn wir ihre Natur genau einsehen wollen, so müssen wir drey Dinge sorgfältig aus einander setzen, die Sinnen, die Empfindungen, und die Gliedmaßen, oder Werkzeuge der Sinnen. Die Sinnen gehören zu der Seele und sind das Vermögen, von den Objectis afficiret zu werden, und selbige hierdurch zu empfinden, wie wir schon vorher angeführet haben. Indem die Seele nach solcher Kraft wirket, so heißen die Wirkungen die Empfindungen, davon wir oben gehandelt haben. Die Gliedmaßen des Leibes aber, vermittelst deren die Objecta zu der Seele gebracht werden, sind die Werkzeuge der Sinne, deren man insgemein fünfe zählet, als das Auge, die Nase, das Ohr, die Zunge, und die Nerven durch den ganzen Leib. Man theilt aber die Sinnen in äußerliche und innerliche, nach dem Unterschied des Objecti, so sie empfinden. Denn die Seele empfindet entweder körperliche Dinge, die außer ihr sind, durch die vorher angeführten Werkzeuge, und weil man derselben fünfe zählt, so entstehen daher auch fünf Arten der Empfindungen, das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen, oder das Gesicht, das Gehör, der Geruch, der Geschmack und das Fühlen; und das sind die äußerlichen Sinnen; oder sie empfindet ihre eigene und in ihr selbst geschehene Bewegungen, als ihre Gedanken und Begierden, welches die innerlichen Sinnen sind, wie Rüdiger de sensu veri et falsi lib. I. cap. 3. §. 14. erwiesen. Einige Peripatetici haben davor gehalten, daß memoria, phantasia und sensus communis die drey innerlichen Sinnen wären. Denn die gemeine Empfindung nähme den Eindruck der Bewegung, so durch die äußerliche Sinne zum Gehirn gelange, an. Die Einbildungskraft unterscheide sie nach ihrer Art und mache gewisse Bilder daraus, und das Gedächtniß lege die angenommenen Bilder bey, und wiederhole sie nach Gelegenheit. Wie sie aber den sensum communem sehr verwirrt beschreiben; also werden auch ohne Ursach die Empfindungskraft und das Gedächtniß unter die Sinnen gezählet. Es können auch diese vier, Hunger, Durst, Frohlichkeit und Traurigkeit vor die innerliche Sinnen nicht ausgegeben werden, wie Cartesius de homine part. 4. §. 52. sqq. behauptet. [Einige thun mit Cartesius auch einen venerischen Sinn hinzu. Die Stoici behaupteten nur einen äußerlichen Sinn, nämlich das Gefühl, weil bey allen äußern Empfindungen eine Berührung (tactus) statt finden müsse. Denn wenn ich ein Object sehe, so berühren die Lichtstrahlen meine Augen; wenn ich etwas höre, so berühret die Luft, welche in zitternde Bewegung gesetzt worden, meine Ohren; wenn ich rieche, so berühren die aufsteigenden Dünste eines Körpers meine Nase und Riechungsnerven; wenn ich etwas schmecke, so berühren die aufgelösten Salze eines Körpers meine innere Theile des Mundes. Wenn daher die Stoici eine rem corporalem durch eine rem, quae tangi potest, erklären, so hat es den Verstand, daß es eine Sache sey, die äußerlich empfunden werden könne. Denn tangi und externe sentiri ist bey ihnen einerley. Krüger in seiner Experimental-Seelenlehre §. 19. S. 66 f. meynt, daß vielleicht 20, 30 Sinne möglich wären.] Bey denen Empfindungen verhält sich der Verstand leidend, welche Leidenschaft sich in zwey Stücken äußert. Denn einmal steht nicht in unserer Gewalt, ob wir was empfinden wollen; oder nicht; sondern wenn die Sachen vorhanden sind, müssen wir sie empfinden; soll aber die Empfindung unterbleiben, so ist kein anderes Mittel, als daß wir verhindern, daß die Objecte die Gliedmaßen der Sinne nicht berühren. Hernach ist auch eine Nothwendigkeit in der Art der Empfindung. Denn die Empfindungen müssen wir annehmen, wie sie nach Art der Objectorum kommen, daß z. E. von einem sauren Bier niemand einen süssen Geschmack haben kann. Doch muß man mit den Empfindungen die Urtheile, die darauf folgen, nicht vermischen. So können zwey Personen einerley Empfindung haben, wenn sie z. E. einerley Essen zu sich nehmen; urtheilen aber doch ungleich davon, daß einer sagt, es schmecke gut, der andre aber, es schmecke nicht gut. Ob sich wohl der Verstand bey der Empfindung auf diese Art leidend verhält; so geht doch dabey auch eine Action für, daß wenn er von den Objectis afficirt wird, er solche Bewegung annimmt, weswegen einige die Empfindung lieber eine commotionem als passionem intellectus nennen wollen. Die Sinnen dienen zu des Menschen Glückseligkeit, und geben des Schöpfers Macht, Weisheit und Gütigkeit ganz deutlich zu erkennen. Denn auf Seiten des Leibes gereichen sie zu dessen Erhaltung. Den Leib müssen wir mit Speis und Trank versorgen, zu welchem Ende nicht nur nöthig, daß wir Speise suchen; sondern müssen sie auch unterscheiden und eine Begierde dazu haben. Keines kann ohne die Sinnen geschehen. Denn das Auge braucht man, die Speise zu sehen und zu unterscheiden, zu welchem letztern auch der Geruch und der Geschmack dienet; und durch das Gefühl, wenn man hungert und durstet, wird man angetrieben zu essen und zu trinken. Sollen wir über-

überdiß den Leib vor allem Schaden verwahren, so müssen wir sehen und hören, wo was gefährliches vorhanden und fühlen, wenn uns was beschwerliches und schmerzliches zustößet. Der Seele gehen die Sinnen gleichsam an die Hand, sofern sie den Grund zu ihren Gedanken und willkührlichen Begierden leget. Denn wie wir hernach anmerken wollen, so kommen alle Ideen von der Empfindung. Die Ideen machen den materiellen Theil der Gedanken aus, und die Gedanken erwecken wieder Begierden im Willen.

Die **logische** Betrachtung der Sinne zeiget 1) **wie die sinnliche Erkenntniß an sich beschaffen.** Wir haben überhaupt zweyerley Arten der Erkenntniß: eine **gemeine** und eine **gelehrte.** Jene geschieht unter andern durch die Sinne und hat bey einzelnen Sachen und Begebenheiten statt, wenn wir selbige unmittelbar empfinden und in das Gedächtniß fassen, woraus durch die Länge der Zeit die Erfahrung entstehet. Man kann sie gewisser maßen in eine **natürliche** und **künstliche** eintheilen: jene ist, wenn sie bloß durch die natürliche Kraft der Gliedmaßen der Sinne zu wege gebracht wird; diese aber wäre, wenn man dabey der natürlichen Schwachheit solcher Gliedmaßen durch künstliche Hülfsmittel zu statten kommt. Denn man hat z. E. Microscopia erfunden, und dadurch die Kraft des Gesichts verdoppelt, daß man durch dieselbige Dinge siehet, die man ordentlich mit den Augen nicht sehen kann. Eine solche sinnliche Erkenntniß ist a) **gewiß,** daß was man unmittelbar empfindet, darauf kann man sich gewiß verlassen, daß es sich in der That also verhalte, als man es empfunden hat, wenn sich nämlich alles in ordentlichem Zustand befindet, und der Gebrauch der Sinnen recht angestellet wird. Man giebt davon folgende Regeln. Erstlich **müsse die Sache, die man empfinden wollte, in gehöriger Distanz seyn.** Solche Distanz kann man in keinem gewissen Punkte setzen, sondern überhaupt nur so viel sagen, es müsse die Sache weder zu nah; noch zu weit von mir seyn. Dieses kommt von zwey Ursachen her. Denn einmal haben die Sinnen nicht alle einerley Distanz. Bey dem Gefühl und Geschmack müssen die Sachen, welche man empfinden will, ganz an das Werkzeug der Empfindung angedruckt werden; bey dem Geruch, Gehör und Gesicht können sie in weiterer Distanz und unter diesen dreyen Sinnen immer bey einem weiter, als bey dem andern, empfunden werden. Hernach sind auch die Menschen in Ansehung ihrer Sinnen sehr von einander unterschieden, daß der eine einen subtilern Geruch, Geschmack, schärfer Gehör, Gesicht u. s. w. als der andere hat, folglich kann bey einem die Distanz weiter, als bey dem andern seyn. Die andere Regel heißt: **es müsse das medium sentiendi seine ordentliche Beschaffenheit haben,** wodurch man die Luft verstehet, welche bey dem Gesicht, Gehör und Geruch zwischen dem Organo und Objecto ist, und deswegen genugsames Licht haben, und nicht so dicke seyn muß. Denn es ist natürlich, wenn zwischen dem Objecto und Organo etwas ist, dadurch die Zulänglichkeit der Empfindung gehindert wird, daß man sich alsdenn betrügen kann. Die dritte Regel heißt: **es müsse das Werkzeug eines jeden Sinnes, dessen man sich zur Erkenntniß einer Sache bedienet, in gesundem Zustande seyn.** Denn wenn z. E. ein Mensch einen Schaden am Auge, oder an der Nase hat, so kann es leicht geschehen, daß er sich die Sache bey der Empfindung anders vorstellet, als sie sich in der That verhält; welches man aber den Sinnen an sich nicht zuschreiben, noch daraus eine Betrüglichkeit schließen kann. Die vierte Regel ist: **man muß allenfalls, wenn es sich thun läßt, mehr Sinnen dazu nehmen,** z. E. wenn man die Beschaffenheit des Weins genau erkennen will, so muß man ihn nicht allein kosten; sondern auch den Geruch und das Gesicht zu Hülfe nehmen. Bey solchen Umständen kann man sich gewiß auf seine Sinne verlassen. Wenn also die Cartesianer den Sinnen ihre Gewißheit absprechen, so irren sie, und legen damit den Grund zu dem Scepticismo. Der Ursprung dieses Irrthums ist, daß man die Urtheile mit der Empfindung verwirret. Denn daß man z. E. die Sonne dem ersten Anblick nach weit kleiner zu seyn vermeynet, als sie in der That ist; solches ist ein Irrthum nicht der Sinnen, sondern des Judicii, indem die Sinnen weder mehr, noch weniger empfinden, als sich in dieser Entfernung vorstellet. Ist ein Grund der Gewißheit bey der sinnlichen Erkenntniß vorhanden, so muß man sich dessen recht bedienen, wenn man bey solcher Erkenntniß gewiß seyn will, wozu eine fleißige Aufmerksamkeit nöthig ist, daß man die Sachen, die man empfinden soll, genau betrachtet. Man lese davon **Thomasium** in introd. in philosophiam aulicam cap. 5. §. 31. 32. in der **Einleitung der Vernunftlehre** cap. 6. §. 50. sqq. **Rüdiger** de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 2. **Treuer** in meditationib. de mente, sensu non errante. Solche Erkenntniß ist b) **gemein,** daß solche alle Leute, sie mögen gelehrt, oder ungelehrt seyn, haben, wenn sie nur ihre Sinnen brauchen können, weswegen keine Geschicklichkeit dazu erfordert wird; und c) **unvollkommen.** Solche Unvollkommenheit kommt darauf an, daß die Erkenntniß der Dinge, wie

wir sie bloß durch die Sinnen haben, **unzulänglich**, indem sich nur einige Eigenschaften durch dieselbige erkennen lassen, und das übrige, was insonderheit das Wesen betrifft, mit der Vernunft muß erreichet werden, und confus und verwirrt, weil einem die verschiedenen Dinge ohne Ordnung fürkommen, und die Sinnen an sich nicht fähig sind, eine gewisse Ordnung darinnen zu machen. Es zeiget aber die logische Betrachtung der Sinne auch 2) **was sie zur Erkenntniß der Wahrheit beytragen.** Dieses ist zweyerley. Denn einmal legen sie den Grund zu allen Gedanken, folglich auch zu den wahren Gedanken des Judicii. Durch die Empfindung bekommen wir alle Ideen: die Ideen aber sind die Objecta, womit sich der Verstand beschäfftiget, ohne welchen auch das Judicium nicht wirken kann. Wie nun der Anfang aller unserer Erkenntniß die Empfindung ist; also müssen wir auch bey derselbigen stehen bleiben, und dürfen keinen Beweis über dieselbige suchen, noch verlangen. Darinnen bestehet eben die Endlichkeit des menschlichen Verstandes. Nicht allein aber legt die Empfindung den Grund zu der Erkenntniß überhaupt; sondern auch insonderheit zu dem Nachdenken, welches unser Verstand, als was eignes hat. Das Nachdenken äußert sich hier, wenn man von den Ideen der einzelnen Sachen, wie wir solche durch die Empfindung bekommen, abstrahiret, allgemeine und andere Ideen machet. Hiedurch wird der Weg zu der judicieusen und gelehrten Erkenntniß der Wahrheit gebahnet, und auf diese Art sind unsere Disciplinen, wie wir sie in systematischer Ordnung haben, entstanden. Man hat durch die sinnliche Erkenntniß allerhand Anmerkungen von einzelnen Sachen zusammen gelesen, und nachgehends durch das Nachdenken sich allgemeine Regeln gemacht, und sie nach und nach in einen Zusammenhang gebracht. In dieser Absicht hat man den Gebrauch der Sinnen vorsichtig anzustellen, und deswegen folgende Regeln zu beobachten: **man muß wohl unterscheiden, zu welchen Sinnen ein Objectum gehöret.** Denn gehört es zu den äußerlichen, so darf man seine Erkenntniß nicht bey den innerlichen suchen; gleichwie man ein Objectum der bloßen innerlichen Sinnen nicht darf zu den äußerlichen bringen. Wider diese Regel hat man gar oft angestoßen. Denn manche haben ohne Noth in natürlichen Dingen die Erfahrung hintangesetzet, und sich durch innerliche Empfindungen bloßer durch das Ingenium erdichteter Möglichkeiten eine Erkenntniß erwerben wollen, wie man an den Cartesianern siehet. **Man muß weiter bey solchen Empfindungen allen Fleiß anwenden,** daß man derselbigen so viel, als möglich ist, zusammen bringet, auch anderer Erfahrung zu Hülfe nimmt, die verschiedene Eigenschaften, die von einem Objecto in die Sinne fallen, unterscheidet und beurtheilet, auf welche unter denselben man seine Aufmerksamkeit am meisten zu richten habe. Nicht weniger hat man dahin zu sehen, **daß man die Urtheile mit den Empfindungen selbst nicht verwirre.** Denn es geschieht gar vielmals, daß sich mit den Empfindungen gleich Gedanken und Urtheile verknüpfen, welches zu großer Verwirrung Anlaß geben kann, wenn man sie nicht wohl von einander zu sondern weiß. Man bildet sich vielmal ein, man empfände das, was man doch nur gedenket, oder geurtheilet. Nun sind die Empfindungen allezeit gewiß und unbetrüglich; die Gedanken aber können so wohl falsch, als wahr seyn. Eine nützliche Regel ist auch, **daß man bey der sinnlichen Betrachtung der Dinge die Affecten, so viel möglich ist, bey Seite setze.** Denn diese verursachen, daß man die Eigenschaften der Dinge, die wirklich da sind, nicht siehet, wenn sie den Affecten zuwider, und daß man hingegen andere Eigenschaften, die nicht vorhanden, wahrzunehmen vermeynet, z. E. an unsern Feinden verhindert uns der Haß, die Tugenden; die Liebe aber an unsern Freunden und an uns selbst die Fehler zu beobachten.

Es folget noch die **moralische** Betrachtung der Sinne, welche vorstellig machet, wie sich dieselbigen gegen das Thun und Lassen der Menschen verhalten, und was man dabey zu beobachten. Diese Vorstellung kann auf eine dreyfache Art eingerichtet werden, nach der **Ethic, natürlichen Rechtsgelehrsamkeit** und **Politic.** Nach der Ethic zeiget man, wie weit die äußerlichen Sinnen zu der innerlichen Einrichtung des Gemüths und dessen Verderbniß etwas beytragen, und was daher müsse beobachtet werden. Das Gemüth oder der Wille des Menschen dependiret ordentlich von den Vorstellungen des Verstandes, durch welche derselbige, wenn sie nicht gründlich und judicieus sind, bey seinen Bewegungen und Begierden in **Unordnung** gebracht wird. Dieses geschiehet durch die sinnliche Betrachtung einer guten und bösen Sache. Denn die Sinnen sind an sich nicht fähig, zu erkennen, was gut oder böse, und wenn man dieses aus der angenehmen und unangenehmen Empfindung schließen wollte, so würde man sich sehr betrügen. Manche Sachen scheinen den Sinnen angenehm, die doch böse und schädlich sind; gleichwie etliche unangenehm deuchten, die doch gut sind. Dieses ist der Grund der Scheingüter, auf welche die Menschen fallen und die wahre

re fahren lassen, weil jene in die Sinne fallen und eine angenehme sinnliche Empfindung verursachen. Und auf solche Art wird dieses die Quelle vieler bösen Neigungen und Laster. Eine sinnliche Vorstellung hat eine grosse Kraft in das Gemüth. Was äußerlich in die Sinne und zwar in die Augen fällt, bewegt das Gemüth weit heftiger, als dasjenige, was man nicht vor Augen hat, worinnen man der Affecten wegen Vorsichtigkeit zu brauchen; daß man über seine Sinnen die Herrschaft erlange und dadurch die Affecten zurück halte. Wie nun dieses Dinge sind, welche zum Verderben und Unruhe des Gemüths viel beytragen; also hat man hingegen zu sehen, daß man dasjenige, was an einer Sache wirklich gut, oder böse ist, innerlich empfinde, damit dadurch der Mensch angereizet werde, das Gute zu erlangen oder zu erhalten, das Böse hingegen wegzuschaffen, und der Glückseligkeit, welche auf die angenehme Empfindung des guten ankommt, theilhaftig zu werden; in dem natürlichen **Recht** werden wir bey den Pflichten gegen uns selbst auch angewiesen, wie wir uns gegen unsere Sinne zu verhalten. Wir müssen dieselbigen brauchen, wie es der göttlichen Absicht gemäß, damit wir dadurch unsere Glückseligkeit befördern. Sie sollen dienen sowohl zur Erhaltung und Gesundheit des Leibes; als auch zur Erhaltung der Wahrheit, und durch diese zur vernünftigen Einrichtung unsers Gemüths. Keines von beyden Stücken kann erhalten werden, wenn nicht die Gliedmaßen der Sinnen sich in einem gesunden Zustand befinden, und deswegen hat man sie zu verwahren, damit sie nicht auf eine Weise verletzet und verschlimmert; oder wir gar derselben verlustig werden. Am meisten ist an dem Gesicht und Gehör gelegen. Wer von Natur gute Augen bekommen hat, daß er sowohl in die Ferne, als Nähe wohl sehen kann, der muß solche in diesem Stand erhalten, und also alles meiden, wodurch sie können verschlimmert werden. Dieses geschicht unter andern, wenn man viel in die Nähe; und wenig in die Ferne siehet, und sonderlich auf kleine Sachen und auf grössere bey schwachem Licht die Augen zu nahe leget, wodurch man leicht ein blödes Gesicht bekommt; oder wenn man viel in die Ferne und wenig in die Nähe siehet, so einem Schaden thut, wenn man nachgehends viel in der Nähe ansehen soll, weswegen man hier die Maaße halten muß. Dieses ist auch wegen des Lichts nöthig, daß man seine Augen weder bey allzu starkem; noch bey allzu schwachen Licht brauche, weil sie leicht an das eine können gewöhnet und zu dem andern untüchtig werden. Durch einen allzu starken Schall, oder durch allzu starkes Reden und Schreyen kann man das Gehör verderben, daher man sich vor beydes zu hüten hat. Ob wir wohl die andern Gliedmaßen der Sinnen im menschlichen Leben nicht so nothwendig brauchen, als das Gesicht und das Gehör, so haben sie doch auch ihre Absichten, und man hat Sorge zu tragen, daß man sie in dem natürlichen Stand erhalte, und sie nicht verschlimmern lasse. Wenn nun die äusserlichen Sinnen zur Gesundheit des Menschen abzielen, wie wir oben erwiesen, so ist unsere Schuldigkeit, selbige auch zu diesem Ende zu brauchen, und alles, was der Gesundheit schädlich, von der Empfindung abzuhalten. Dienen sie zur Erkenntniß der Wahrheit, daß daher unsere Erkenntniß den Anfang nehmen und sich zulezt darauf gründen muß, welches auch vorher ausgeführet worden, so fliesset daraus, daß wir uns nach der von Gott gesetzten Ordnung richten müssen, und in moralischen Sachen die sinnliche Erkenntniß durch das Judicium regieren, wodurch das Gemüth von mancher Unruhe kann abgehalten werden. In der **Politic** ist von den Sinnen sonderlich die Regel zu merken, daß man nicht seinen eignen Empfindungen folge, wenn man sich andern gefällig machen will. Denn es folgt nicht, was mir angenehm, oder unangenehm ist, daß solches auch andern auf diese Art müsse angenehm; oder unangenehm seyn.

Nun wollen wir noch einige historische Umstände zur Erläuterung beyfügen. Bey der Frage: wem die Sinne zukommen? ist man auf zwey Abwege gerathen, daß einige der Sache zu viel, andere hingegen zu wenig gethan. Denn **Thomas Campanella** hat vier Bücher de sensu rerum et magia geschrieben, worinnen er behaupten wollen, daß alle Dinge in der Welt eine Empfindung hätten. **Mersennus** in dem comment. in genesin hat von diesem Werk geurtheilet, daß es des Feuers würdig sey, wovon man **Cypriani** vitam Campanellae pag. 58. lesen kann. Insonderheit haben dieses einige von den Pflanzen gelehret, und sie unter die Thiere gezählet, als **Pythagoras**, **Anaxagoras**, **Plato**, **Democritus**, wovon **Menagius** über den **Diogenem Laertium** lib. 8. segm. 28. pag. 365. zu lesen. Mehrers von dieser Materie hat **Wolf** in notis ad Casauboniana p. 267. zusammen getragen. [Daß einige Pflanzen, oder Dinge, welche Pflanzen zu seyn scheinen, Sinne haben, ist neuester Zeit entschieden. Siehe **Thierpflanze**.] Andere haben der Sache zu wenig gethan, wenn sie die Bestien zu blossen Maschinen gemacht und ihnen alle Empfindung absprechen wollen. Dieses ist die Cartesianische Lehre. Denn nachdem **Cartesius**

sius principior. part. 1. §. 9. dafür gehalten, daß gedenken und empfinden einerley sey, so hat man daraus geschlossen, daß weil die Bestien keine Gedanken hätten, so käme ihnen auch die Empfindung nicht zu; davon Antonii le Grand dissert. de carentia sensus et cogitationis in brutis kann gelesen werden. Plutarchus de placitis philosophor. lib. 5. cap. 20. berichtet, daß schon Diogenes geglaubt, die Bestien hätten weder Verstand, noch Empfindung, welches auch ein Spanischer Medicus Pereira in einem Werk, dem er den Titel gegeben: Antoniana margerita, vertheidigen wollen, s. Paschium de inventis nou-antiquis cap. 3. §. 2. pag. 155. Wegen der Gewißheit der Sinnen haben die Philosophen auch unter sich disputiret, ob dieselbe ihre Richtigkeit habe? Einige haben dieselbe geleugnet. Unter den Alten hielten Aristippus, Plato mit seinen Anhängern, Xenophanes und andere dafür, daß die Sinne betrüglich wären, davon Stanlejus in histor. philos. p. 243. 328. 873. edit. latin. die Zeugnisse angeführet, denen zu den neuern Zeiten Cartesius gefolget, welcher principior. part. 1. §. 4. ausdrücklich schreibet, daß die Sinnen irren, und deswegen wäre rathsam, daß man ihnen nicht zu sehr trauete, worüber er sich part. 2. §. 3. noch weiter erkläret. Seine Anhänger sind gleicher Meynung, als Antonius le Grand institut. philos. part. 1. cap. 2. reg. 2. §. 4. und 7. Malebranche de la recherche de la verité part. 1. lib. 1. cap. 5. sqq. wohin auch Huetius in traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain lib. 1. cap. 3. pag. 32. gehet und meynet, was man durch die Sinne erkenne, sey sehr zweifelhaftig. Man lese aber dabey des Gerardi de Vries differt. de sensuum vsu in philosophia, welche den exercitation. rationalib. p. 394. Utrecht 1695. beygefüget. Andere haben billig das Gegentheil gelehret, und zwar von den ältern Aristoteles, Zeno, Epicurus, von denen auch Stanlejus in histor. philos. pag. 448. 558. 952. zu lesen, mit denen es die meisten der Neuern halten. Hieher gehöret noch Morhofs dissert. de paradoxis sensuum, welche in seinen dissertat. academ. pag. 303. stehet. Zu Leipzig sind 1717. von Benedict. Gottlob Clauswiz zwey Dissertationes de officiis hominis circa sensus externos gehalten worden. Martinus Schoockius hat in seinem tr. de ecstasi pag. 30. sqq. verschiedenes vom moralischen Gebrauch der Sinnen angeführet; wie denn auch Zentgrav in einer Disput. de iure sensuum, Straßb. 1692. gehandelt hat. In Sturms philosoph. eclectic. tom. 2. pag. 218. stehet eine exercitat. de sensu vnius geminato. [Von dem gemeinen Sinn oder gemeinen Menschenverstand siehe die Rubrik: Verstand des Menschen, und die daselbst angeführten Schriftsteller.]

Sinnlicher Abscheu,

Ist diejenige Wirkung des Willens, da man eine den Sinnen unangenehme Sache nicht will, davon der folgende Artikel sinnliche Begierde mehrere Erläuterung geben kann.

Sinnliche Begierde,

Von der sinnlichen Begierde, oder appetitu sensitiuo sagen so wohl die Philosophi, als Theologi vieles, ob sie wohl sich nicht alle auf einerley Art erklären. Man nimmt dieses Wort entweder von einer Kraft; oder einer Wirkung. Wird sie als eine Kraft angesehen, so fragt sichs: ob sie etwas von dem Willen unterschiedenes; oder der Wille selbst sey? Nach den unterschiedenen Lehrsätzen von der Seele hat man bald diese; bald jene Vorstellung davon gemacht. Die Scholastici, welche dem Menschen eine vernünftige, sinnliche und wachsthümliche Seele beylegen, schreiben der sinnlichen die sinnliche Begierde zu, und sehen sie als etwas von dem Willen, den die vernünftige Seele habe, unterschiedenes an; so machen es auch diejenigen, welche nur zwey Seelen des Menschen, als eine sinnliche und eine vernünftige behaupten. Nicht weit von dieser Meynung gehen diejenigen ab, welche drey wesentliche Theile des Menschen, Leib, Seele und Geist setzen, und dem mittelsten darunter den sinnlichen Appetit beylegen. Man lese was von diesem Streit Buddeus in theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 2. angemerket. Die meisten der neuern Philosophen haben gar wohl erinnert, daß man nicht nöthig habe, den sinnlichen Appetit von dem Willen zu unterscheiden. Denn da man dem Menschen nur zwey Theile, Leib und Seele beyzulegen habe; so könnten die Kräfte der Seelen in einer zweyfachen Absicht betrachtet und in reine und unreine eingetheilet werden, nachdem die Sachen, die ihnen fürkämen, zweyerley wären. Denn wären sie mit geistlichen abstracten und die äußerlichen Sinne übersteigenden Dingen beschäfftiget, so hießen sie Verstand und Willen; wären es aber leibliche und sinnliche Sachen, so nennt man es die Imagination und den sinnlichen Appetit, davon jene die reinen; diese die unreinen Kräfte wären, weil die Seele sich dabey des Leibes bediene. Auf solche Weise bleibe nur ein Wille, welcher in Ansehung der unterschiedenen Objecte zweyerley Namen bekäme. Nimmt man aber dieses Wort vor die Wirkung, so hat es wieder eine weitere und engere Be-

Bedeutung. Denn nach jener faßt es nicht nur die wirklichen Begierden nach sinnlichen Sachen in sich; sondern auch den Abscheu vor selbige; der hingegen nach der engern Bedeutung ausgeschlossen wird. Man lese nach Schomerum in theol. mor. cap. 4. §. 13. **Gundling** in via ad veritat. part. 2. cap. 14. §. 36. **Lehmann** in der **Moral** pag. 680.

Sinnreich,

Bedeutet diejenige Beschaffenheit des Verstandes bey einem Menschen, wenn derselbige ein Ingenium in großer Lebhaftigkeit, daß er geschwind und mannichfaltig die Ideen gegen einander halten, allerhand mögliche Connexionen und Vergleichungen derselben finden kann, wobey man den Artikel **Ingenium** aufsuchen muß.

Sitten,

Wird in einem dreyfachen Verstand genommen. **Erstlich** verstehet man dadurch den Habitum oder die Einrichtung des menschlichen Willens, da er zu gewissem Thun und Lassen geneigt ist, welcher Habitus entweder nach der gesunden Vernunft eingerichtet ist; oder mit derselben streitet. Im ersten Fall ist er vernünftig theils nach der Ethic, welches die **tugendhaften** Sitten sind; theils nach der Politic, so die **artigen** Sitten genennet werden; jene bestehen darinnen, daß ein Mensch sich nach dem göttlichen Willen, welchen er durch die Vernunft aus der Natur erkennet, in dieser, oder jener Verrichtung zu richten, allezeit willig ist. Diese hingegen sind wenn man sich bey vorfallender Gelegenheit nach den eingeführten Gewohnheiten geschickter Leute äußerlich aufführet. Streiten die Sitten mit der gesunden Vernunft, so geschieht solches ebenfalls auf zweyerley Weise: einmal nach der Ethic, wenn man nach dem Triebe der verderbten Neigungen, des Ehrgeizes, Geldgeizes und der Wollust zu gewissem Thun und Lassen geneigt ist, welches man die **lasterhaften** Sitten nennet; hernach nach der Politic, wenn man sich dem Geschmack geschickter Leute nicht accommodiret, und sich nach seinem wunderlichen Eigensinn richtet, welches die **groben** und **wunderlichen** Sitten sind. Jene, als die lasterhaften können in einer doppelten Absicht betrachtet werden: erstlich in Ansehung der drey Hauptneigungen an sich selbst, und da entstehen die Sitten eines Ehrgeizigen, Geldgeizigen und Wollüstigen; dann in Ansehung der Verbindung einer Neigung sowohl mit gewissen Fähigkeiten des Verstandes, als mit andern Neigungen, welche Verbindung in Ansehung der Grade der Lebhaftigkeit muß geprüfet werden. Denn andere Sitten wird man antreffen bey einem Ehrgeizigen, als Ehrgeizigen; andere bey dem, da Ehrgeiz und Wollust; oder Geldgeiz einander die Wage halten; andere bey einem Ehrgeizigen, der zugleich guten Verstand hat. **Vors andere** versteht man durch die Sitten das Thun und Lassen selbst, so fern solches nach dem angenommenen Habitu geschieht: und **drittens** bedeuten solche auch eine gewisse bloße äußerliche Beschaffenheit des Thun und Lassens, zu welcher dritten Bedeutung die unterschiedene Arten der Sitten in Ansehung des Alters, des Geschlechts, der Profeßion, des Stands, der Aemter und anderer Umstände, die man pflegt anzuführen, gehören. [Im Lateinischen braucht man das Wort mores, doch wird solches auch nicht in einerley Bedeutung genommen, denn es zeigt an 1) eine Gleichförmigkeit zu handeln, und alsdenn wird es in guten oder bösen Verstande genommen, nachdem die Art zu handeln denen Gesetzen gemäs oder zuwider ist. Z. E. Wenn der Lateiner sagt suo more, so zeigt dies die gleichförmige Art zu handeln bey einem Menschen an. 2) Bedeutet das Wort in Entgegensetzung der Gesetze, oft so viel als Gewohnheit, oder das Herkommen. 3) Wird es auch Beziehungsweise genommen, wenn man nemlich einen Menschen deswegen mores beylegt, weil er eben so handelt, wie wir zu handeln pflegen. Daher ist möglich, daß wir einen Menschen mores und Sitten beylegen, wo andere eben diesem Menschen die Sitten absprechen. 4) Bedeutet das Wort so viel als Handlungen, welche mit den Natur- und bürgerlichen Gesetzen übereinstimmen.]

Man betrachtet den Unterschied der Sitten insgemein nach zweyerley Umständen, deren sich einige an dem Menschen selbst; einige aber außer demselbigen befänden. Zu jenen rechnet man 1) die **Beschaffenheit des Leibes**, und zwar insonderheit des Geblüts, oder des **Temperaments**, welches zu den Gemüthsneigungen und Sitten viel beytrage, so durch die tägliche Erfahrungen bestärket werde, wenn man gleich die Art und Weise, wie es zugehe, nicht wissen könnte, auch ungewiß sey, ob die Determination, da man auf eine gewisse Art der Scheingüter und also auf gewisse Neigungen falle, von dem Leibe und dessen Temperament den Ursprung habe, oder ob in der Seele selbst, wie sie außer dem Leibe vor sich betrachtet werde, bereits ein Unterschied der Neigungen zu finden sey. Hievon haben wir unten in dem Artikel von dem **Temperament** ausführlich gehandelt: 2) die **Beschaffenheit des Alters**, da das unterschiedliche Alter auch einen merk-

merklichen Unterschied unter den Sitten verursache, so nicht weniger die Erfahrung bezeuge, wie nemlich Kinder, Jünglinge, Männer, alte Leute in ihren Sitten von einander unterschieden, welcher Punct schon oben in dem Artikel **Alter** ausgeführet worden: 3) die **Beschaffenheit des Geschlechts**, daß man bey dem Frauenzimmer andere Sitten, als bey den Mannspersonen antreffe. Denn die Weibsbilder hätten mehr sanguinisches, oder phlegmatisches an sich und daher wären sie weichlicher, zärtlicher, von einer starken Einbildungskraft, schwächerem judicio, auch neugierig, vorwitzig, leichtgläubig, veränderlich, zuweilen listig, mehr zu lustigen als ernsthaften Dingen geneigt, auch mehrentheils verliebter, als die Mannspersonen. Ihre Ehre suchten sie nicht in grossen Dingen, sondern in dem Ruhm, daß sie schön und galant wären. Weil ihre Einbildungskraft sehr stark, so wären sie von geschwinden Affecten, daß sie sich leicht erzürnen, freuen, betrüben, hoffen, fürchten können. Doch sey unter den Weibspersonen selbst ein grosser Unterschied, daß ausser dem Naturell, so diesem Geschlecht eigen sey, manche noch was besonders vor der andern habe. Ja man fände bey einigen wohl mehr, als männliche Geschicklichkeit. Dieses sähe man aus den Exempeln derer, die zum studieren nicht ungeschickt gewesen und das Scepter glücklich geführet hätten. Wiewohl von solchen etlichen Exempeln kein allgemeiner Schluß auf die andern alle zu machen, noch deswegen das, was von den Sitten dieses Geschlechts bekannt und am Tag sey, in zweiffel zu ziehen wäre. Die äusserlichen Umstände, welche den Unterschied der menschlichen Sitten verursachen und befördern sollen, theilet man in natürliche und **moralische**: zu den natürlichen pflegt man unter andern den Ort und die Zeit zu ziehen. So haben die Gelehrten nach unterschiedlicher Beschaffenheit der Oerter auch unterschiedliche Sitten der Menschen bemerket, welches sich sogar auf ganze Völker erstrecket, wovon oben in dem Artikel vom **Naturell der Völker** geredet worden. Daß nach dem Unterschied der Zeit die Sitten unterschiedlich und veränderlich, ist klar. Man darf nur die alten Zeiten gegen die itzigen halten, so wird sich dieses zeigen. Unsere deutsche Nation hat itzt eine ganz andere Art zu leben, als ihre Vorfahren gehabt, wie sie **Tacitus** beschreibet. Die Zeit an sich selbst thut hiebey nichts, welche keinen Eindruck in die menschliche Gemüther hat; weil aber die Zeit die Veränderung der Sitten, so aus ganz andern Ursachen herrühret, gleichsam anzeiget, und entdecket, so pfleget es zu geschehen, daß der Zeit selbst, diese Veränderung beygemessen wird. Es können aber die Ursachen solcher Veränderungen mancherley seyn, als der Regenten Exempel und Anordnungen, wenn sie eben dahin abzielen, daß eine gewisse Lebensart oder besondere Sitten sollen eingeführet werden: die Reisen der Völker aus einem Land in das andere: die Hauptveränderungen der Reiche und der Staaten und was dergleichen mehr ist. Weil nun solche Veränderung fast unvermerkt geschiehet, und wir es gemeiniglich nur gewahr werden, wenn es vorbey ist, daß diese und andere Sitten zu der und jener Zeit mode gewesen, so pflegt man solches der Zeit zuzuschreiben. Es haben einige einen genium seculi statuiren wollen, welcher nach den Zeiten die Gemüther der Menschen lenke, und die Sitten der Menschen verändere. Dieser Meynung ist **Barclajus**, welcher in icone animor. pag. 505. saget: omnia secula genium habent, qui mortalium animos in certa studia solet inflectere. Mit diesem stimmt überein der ungenannte Autor, der Germaniam milite destitutam geschrieben, und der sogenannte **Peter Firmianus**, von dem ein besonderes Buch unter dem Titel: seculi genius, Paris 1663. 12. heraus gekommen. Allein es urtheilet **Heumann** in actis philos. part. 4. p. 623. gar recht, es gehörten diese genii seculorum mit in das Kapitel, welches **Clericus** in arte critic. part. 2. sect. 1. cap. 9. de nominibus nihili verfertiget, es wären blosse Wörter, da diejenigen, die sie brauchten, selbst nicht wüsten, was sie damit haben wolten. Durch die **moralischen** Dinge verstehet man diejenigen Sachen, denen die Menschen entweder nach ihrem Gutbefinden einen Werth beygeleget; oder die lediglich auf menschliche Anordnungen ankommen. Denn ob sie schon vor sich keinen Einfluß in die menschlichen Gemüther hätten, so gäbe doch die Einbildung, die man von ihnen habe, zur Veränderung der Sitten Anlaß. In Erwägung dessen pflegt man den Unterschied der Sitten zu bemerken 1) in Ansehung des **Standes**, so fern die Menschen entweder Regenten, oder Unterthanen, entweder edle, oder unedle wären. Denn Regenten wären mehrentheils ehrgeizig, wiewohl sie sich anders in der Monarchie; anders in der Aristocratie verhielten. So wäre auch bey den Adelichen mehrentheils ein Ehrgeiz, nach dem das äusserliche Bezeugen eingerichtet werde; das gemeine Volk hingegen ließ sich insgemein von Wollust und Geldgeiz beherrschen; 2) in Ansehung des **Vermögens**. Reiche Leute wären stolz, frech und vermessen und achteten andere Leute nicht viel; Arme aber wären niedergeschlagen, kleinmüthig, verzagt, und weil sie sich kümmerlich behelfen müßten, nähmen

men sie leicht geitzige Sitten an: 3) in Ansehung der Lebensart, da man vielerley Arten der Menschen, folglich auch der Sitten habe. Denn da wären Hofleute, Gelehrte, Soldaten, Kaufleute, Handwerksleute, und die das Landleben erwählten. Es können hier verschiedene Schriften nachgelesen werden. Von denen, die in ihren Moralen diese Materie mitgenommen, ist aufzusuchen **Buddeus** in elementis philosophiae practicae part. I. cap. 2. sect. 3. und in theol'og. mor. part. I. cap. 5. sect. 7. **Kemmerich** in der Akademie der Wissenschaften 3te Oeffn. pag. 1575. Gewisser maßen kann man auch diejenigen hieher rechnen, die durch Kennzeichen und Caracteres die menschlichen Sitten der Tugend und des Lasters vorgestellet. Unter den Alten ist **Theophrastus** bekannt, dessen Caracteres oft griechisch und lateinisch, sonderlich durch Vorsorge des **Casauboni** und **Petri Needhams** heraus gegeben worden. Diesem Exempel sind viele Neuere, besonders unter denen Franzosen gefolget, und haben allerhand Bücher unter dem Titel caracteres heraus gegeben, von denen ich in der Dissertation de arte aliorum animos cognoscendi pag. 22. eine Nachricht gegeben, auch **Fabricius** in bibliotheca graeca lib. 3. cap. 9. pag. 241. sqq. und **Paschius** de variis modis moralia tradendi cap. 4. pag. 360. gehandelt. Die Sitten der Völker untersuchet **Bodinus** in methodo histor. cap. 5. und de republic. lib. 5. cap. I. **Besoldus** in discursu de natura populorum; der Regenten aber nach der unterschiedenen Regimentsart **Machiavellus** in discurs. in Livium lib. I. cap. 18. Diejenigen, die ihr Absehen aufs menschliche Alter gerichtet, sind in dem Artikel von dem Alter angeführet worden. [Es können bey diesem Artikel noch folgende Schriften bemerket werden: **Hume** Essays moral and political. Edinburg 1753. 8. Essais de morale par **Montaigne** à Paris 1725. 3 Vol. Les Moeurs par Mr. **Toussaint** Amsterdam 1755. **Prasch** und **Pregizer** de bono ciue. **Gering** diss. quatenus gentes moribus suis obligentur. Lips. 1716. **Christ. Thomasius** de iudicio s. censura morum. Hal. 1702. **Henr. Coccejus** de iudicio morum. Heidelberg 1679. Uebrigens vergleiche die Artikel: **Moral**; **Erziehung**.]

Sittenlehre,

Ist derjenige Theil der practischen Philosophie, welcher von der innerlichen Einrichtung des menschlichen Gemüths handelt und zeigt, wie man solches zur Tugend gewöhnen, von den bösen Sitten abziehen und zu guten bringen müsse, davon schon in dem Artikel **Ethic** und **Moral** gehandelt worden.

Situs,

Dieses Wort kommt in der aristotelischen Logik bey der Lehre von den so genannten Prädicamenten vor, und zeigt ein besonders Prädicament an, wenn nemlich eine Sache in Ansehung ihrer unterschiedenen Stellungen an einem Ort betrachtet wird, z. E. der Mensch, sofern er kann sitzen, liegen, stehen, befindet sich in diesem Prädicament und das sitzen, stehen, liegen ist sein Situs. [Die Neuern verstehen durch die **Lage** (Situm) den Abstand und das Verhältniß einer Sache gegen die umher stehenden und vorhandenen Gegenstände. Will ich z. E. die Lage von Jena bestimmen, so muß ich die umher liegende Oerter anzeigen, und sagen, Jena liegt sieben Stunden weit von Naumburg; zehen Stunden von Gera; vier Stunden weit von Blankenhayn; vier Stunden von Weimar u. s. w.]

Societät,

Wird im weitern und engern Verstand genommen. In jenem bedeutet es überhaupt eine Gesellschaft, wovon wir oben gehandelt haben; in diesem aber verstehet man dadurch eine solche Gesellschaft, da ihrer zwey, oder mehrere sich durch einen Contract vereinigen, ihr Geld, Waaren und Güter, oder auch ihre Mühe und Arbeit zusammen zu tragen auf gemeinen Gewinst und Verlust, welches man auch eine **Mascopey** nennet. Es kann dieses auf zweyerley Art geschehen. Denn entweder tritt man in Gemeinschaft aller Güter, oder man bringt nur gewisse Güter zusammen. Ist das erste, so müssen diejenigen, die also zusammen treten, alles und jedes, was sie gewinnen, treulich in die gemeine Casse liefern; ein jeder aber bekommt daraus seinen standmäßigen Unterhalt. Wird die Gesellschaft getrennet und das Gut getheilet, so bekommt ein jeder nach Proportion dessen, was er anfangs an Gütern beygetragen, wieder heraus. Wofern man nun gewisse Güter zusammen gebracht, so wird nach Proportion dessen, was ein jeder durch sein Geld beygetragen, der Gewinst und Verlust getheilet; und wofern die Societät aufgehoben wird, so bekommt ein jeder das eigentliche Kapital wieder heraus, nachdem Gewinst und Verlust abgezogen ist. Es kann auch geschehen, daß einer das Geld, der andere die Arbeit hergiebt, wobey es darauf ankommt, wie die Arbeit beschaffen, ob sie nur zu Geld anzuschlagen; oder an der Sache selbst Antheil bekommen soll. Wird eine solche Societät vermittelst eines Vergleichs getroffen, so muß ein jeder Theil seinem Versprechen treulich nachkommen; und die Gesellschaft kann ordentlich durch beyderseitige Bewilligung wieder aufgehoben werden. Man lese nach **Grotium**

de

de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 24. nebst seinen Auslegern, Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 5. cap. 8. mit Barbeyracs Noten tom. 2. pag. 84.

Sodomiterey,

Bedeutet einen jeden unnatürlichen Gebrauch der Zeugungsglieder, es sey mit Menschen oder Vieh. Sie ist dem Gesetz der Natur entgegen. Es wird zwar der Grund solcher Moralität auf verschiedene Art angegeben. Insgemein setzet man sie darinnen, daß man die Glieder wider die Natur brauche; dagegen aber andere einwenden, man könne nicht gleich das vor eine Sünde achten, wenn man die Glieder wider, oder außer der Natur brauche, z. E. die Zunge hätte die Natur dem Menschen gegeben, daß er seine Gedanken dadurch an den Tag lege; und die Hände, daß er damit arbeite; wenn er aber die Hand dazu anwende, daß er damit einem andern seine Gedanken anzeigen wolte, so würde man ja nicht behaupten, daß er eine Sünde wider die Natur begienge. Man lese, was Lambertus Velthuysius in seinem tractat. morali de pudore et dignitate naturali hominis pag. 197. sqq. oper. und aus demselbigen Thomasius in iurisprud. diuina lib. 3. cap. 2. §. 153. sqq. angeführet haben, welcher letztere auch erinnert, wenn sich andere überhaupt auf die dem Menschen eingepflanzte Schamhaftigkeit, und auf dessen Würde beruften, so wäre dabey noch vieles zu erweisen, das man als erwiesen voraus setzte. Noch andere merken an, weil die Sodomiterey nur der Lust halber geschehe, so sey sie dem Gesetz der Natur zuwider. Man kann beyde Ursachen zusammen nehmen: den unnatürlichen Gebrauch der Zeugungsglieder und die geile Absicht, die man dabey hat; daraus aber auf das deutlichste erkennen, daß ein solcher Beyschlaf wider den Willen Gottes sey, so fern er auch durch die Vernunft aus der Natur des Menschen erkannt wird. Den Joh. Casam, ehmaligen Erzbischoff zu Benevent beschuldiget man, er habe die Sodomiterey vertheidiget, welche Beschuldigung aber von Menage in seinem anti-Bailler, und dem Geheimden Rath Gundling in obseruat. selectt. tom. 1. obseru. 5. widerleget worden, der auch seine latina monimenta 1709. zusammen heraus gegeben. Clarmund, oder vielmehr Rüdiger hat in der Vorrede des neunten Theils seiner vitarum und zu dem Leben des Schurzfleischens deswegen einen Streit mit dem Herrn Gundling anfangen wollen. [Die Sodomiterey überhaupt ist jede Handlung, da der Mensch seinen Saamen, oder was dessen Stelle vertritt, an einem zur Befruchtung unschicklichen Orte verschwendet. Wenn demnach zügellose Soldaten bey Einnehmung der Vestungen durch Sturm, oft noch mit todten Weibspersonen den Beyschlaf ausgeübt haben, so ist dieses eine Sodomiterey. Denn ob sie schon an den sonst gewöhnlichen Ort ihren Saamen gelangen lassen, so ist doch bey einer todten Person, dieser Ort zur Befruchtung unschicklich. Daß ich den Ausdruck brauche, Saamen, oder was dessen Stelle vertritt, geschiehet wegen der Frauenspersonen, denen man eigentlich keinen Saamen beyzulegen pflegt, sondern nur, etwas demselben ähnliches und was dessen Stelle vertritt. Die Arten der Sodomiterey sind mancherley. Denn entweder vereinigt sich im Beyschlaf der Mensch mit dem Viehe, oder es geschiehet eine andere regellose und der Absicht Gottes entgegen laufende Verschwendung des Saamens. In diesen letztern Falle beflecket sich der Mensch entweder selbst mit dem Saamen oder bey Weibspersonen mit demjenigen, was die Stelle des Saamens vertritt, oder aber die Menschen vereinigen sich aus bloßer Wollust also mit einander, daß der Zweck der Zeugung gänzlich vereitelt wird. Das erstere giebt die onanitische Sünde, die Selbstbefleckung (manustuprationem.) Siehe den Artikel: onanitische Sünde. Das letztere aber kann wiederum auf verschiedene Art sich ereignen. Denn es ist möglich, daß eine Mannsperson mit Mannsperson sich fleischlich vermische, wohin auch die Knabenschänderey (Paederastia) gehöret; es ist aber auch eben sowohl möglich, daß eine Mannsperson mit einer Weibsperson an einem unschicklichen und fruchtlosen Orte den Beyschlaf ausübe; ja, es ist sogar denkbar, daß eine Frauensperson mit der andern vermittelst eines dem männlichen Gliede ähnlichen Theiles, welcher Clitoris genennt wird, einen fruchtlosen Beyschlaf ausübe. Vergleiche den Artikel: Impotenz. Alle diese Handlungen geben eine Sodomiterey. Zur Schande des menschlichen Geschlechts hat man solche ärgerliche Schriften in Druck gegeben, welche alle Arten der fleischlichen Unreinigkeit abbilden, und besonders jungen Leuten zum größten Aergerniß gereichen. Das beste ist noch, daß durch die strengste Confiscierung solcher Schriften den Aergernissen einiger maßen vorgebauet worden, und man so leicht das Buch le Col de filles und l'Academie des Dames oder Aloisia Sigea nicht zu sehen bekommt, wovon in Vogts Catalog. libr. rarior. nachgelesen werden kann.]

Soldaten,

Bey dieser Materie müssen wir eine zweyfache Betrachtung anstellen, sowohl nach dem natürlichen Recht; als nach der Politik.

In

In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit wird das Recht eines Regenten Soldaten zu werben gelehret. Denn vermöge der Majestät; oder der höchsten Gewalt hat er auch das Recht Krieg zu führen, welches Recht wieder absonderliche Rechte in sich begreift, darunter auch das Recht, Soldaten zu werben, gehöret. Weil aber nicht nur um das Geld Soldaten können geworben; sondern auch die Bürger dazu gemacht, und die Werbung selbst entweder in fremden Ländern; oder im Vaterlande kann angestellet werden, so fragt sichs: **ob ein Regent die Unterthanen zwingen und mit Gewalt zu Soldaten machen kann?** An sich selbst hat die Sache ihre Richtigkeit, daß ein Fürst seine Unterthanen zwingen kann, daß sie als Soldaten mit in Krieg ziehen. Denn wenn dieses die Noth erfordert, so könnte er seinen Zweck nicht erhalten, wenn er solche Gewalt nicht hätte, daß er nemlich das Vaterland beschützte. Es können sich auch die Unterthanen deswegen nicht beschweren. Denn haben sie dem Regenten solche Gewalt aufgetragen, so haben sie selbst darein gewilliget und sich anheischig gemacht, alles zu thun, was zu der Republik Wohlfahrt nöthig ist. Doch können sich dabey besondre Fälle ereignen. Sind die Unterthanen versichert, daß der Krieg unrechtmäßig, so haben sie keine Verbindlichkeit deshalben auf sich. Denn man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menschen; wolte man sich aber zu einem unrechtmäßigen Krieg begeben, so würde man dem Befehl des Regenten gehorchen, und dem Willen Gottes zuwider leben. [In der Theorie läßt sich dieses alles wohl hören. Allein in Praxi kann kein Unterthan wissen, ob der Landesherr einen rechtmäßigen oder unrechtmäßigen Krieg führe. Ein Fürst wird allemal im Stande seyn, eine scheinbare gesetzmäßige Ursache vorzuwenden, und der Unterthan muß es glauben. Daher er bey sich ereignendem Kriege allerdings verbunden ist, auf Befehl des Fürsten die Waffen zu ergreifen, und hat nicht der Unterthan, sondern der Regent bey Gott Rechenschaft zu geben, wenn ein ungerechter Krieg geführet wird.] Gesetzt, der Krieg wäre an sich recht; die Unterthanen aber bildeten sich fälschlich ein, er werde ohne Ursach geführet; oder sie stünden wenigstens noch in Zweifel, so bleibt es bey der ordentlichen Regel von dem irrigen und zweifelhaftigen Gewissen, daß man weder nach, noch wider dasselbige handeln; sondern vorher seinen Irrthum, oder Zweifel ablegen müsse, ehe man etwas vornehme. Werden Soldaten um das Geld geworben, so ist es wider die Natur einer solchen Werbung, wenn man die Leute mit Gewalt wegnimmt, indem ein Vergleich freywillig geschehen muß; gleichwie der Regente dasjenige, was er denen, die sich freywillig dazu begeben, versprochen, zu halten schuldig.

In der **Politik** zeigt man, was nach der Klugheit bey den Soldaten zu beobachten. Es kommt also die Frage vor: **ob es besser sey, die Bürger selbst zu Soldaten zu haben; oder andere um Geld zu werben?** **Machiavellus** in principe cap. 12. will erweisen, daß man lieber die Bürger zum Krieg brauchen, als Soldaten werben soll; **Conring** aber in den Noten über den principem p. 131. sqq. merket an, daß man bey den vor Geld geworbenen Soldaten eben so viel Commodität; als Incommodität habe und giebt daher den Bescheid: man müsse die verschiedene Regimentsformen vor Augen haben. Denn in Monarchien und Aristocratien sey es nicht rathsam, daß die Bürger selbst die Waffen in Händen hätten, weil sie dadurch leicht Anlaß zu rebelliren bekämen, daß sie ohnedem dergleichen Art zu regieren nicht wohl vertragen könnten. In einer Democratie sey dieses nicht zu besorgen, und wenn da alle Bürger, die ohne dies eine große Liebe gegen das Vaterland hätten, Soldaten würden, so könnte man mit wenigen Unkosten nicht nur eine starke; sondern auch eine tapfre Armee in das Feld stellen. Bey denen um das Geld geworbenen kömmt die Frage für: **ob es besser sey, fremde; oder einheimische zu nehmen?** Es antworten mehrentheils die Politici, es sey besser, man nehme einheimische, als fremde. Denn es stecke mehr Liebe in ihren Herzen für das Vaterland, als bey den fremden, und das machte sie tapfer. **Lipsius** erinnert in polit. lib. 5. cap. 12. man müsse bey der Anwerbung der Soldaten auf fünf Stücke sehen, als 1) auf das **Vaterland**, da er meynet, diejenigen taugten besser, die von rauhen Oertern, wo Wald und Berge sind, wären, als die in Städten und in der Ebene wohnten. Die natürliche Beschaffenheit der Oerter thut wohl nichts zur Sache. Man bekömmt auch von solchen Oertern, wo keine Wälder und Felsen sind, gute Soldaten. Wenn man aber welche an rauhen Oertern antrifft, so macht es nicht die Rauhigkeit des Orts; sondern die harte Lebensart, welche gesunde und dauerhafte, folglich zum Kriege geschickte Leute machet: 2) auf das Alter. Es läßt sich zwar kein gewisser Punct des Alters setzen, in welchem man zum Soldatenleben geschickt sey. So viel aber ist doch gewiß, daß man weder allzu junge; noch allzu alte Leute zu Soldaten machen soll. Denn bey allzu jungen Leuten ist entweder der Tollkühnheit; oder Zaghaftigkeit anzutreffen, davon keine im Kriege was nutz ist. Tollkühnheit ist ganz was anders, als Tapferkeit, dadurch man manchen glückli-

glücklichen Ausgang hindert, und wenn es ja glücklich abläuft, so geschiehet es zufälliger Weise. Die Zaghaftigkeit kömmt aus einer großen Lust zu leben, welche eine zum Kriege undienliche Eigenschaft ist: 3) auf den Leib und dessen Kräfte. Auf die Größe und Länge kömmts nicht an. Die großen sind Soldaten für die Augen, und machen eine Parade; sie dienen aber deswegen nicht wider den Feind, weswegen man die Soldaten haben soll. Denn ob sich wohl Größe und Stärke beysammen befinden können; so trifft man doch unter denen kleinen eben solche starke an, und am meisten sind mittelmäßige Statur und Stärke mit einander verknüpft: 4) auf das Gemüth. Großen Verstand dürfen die Soldaten eben nicht haben, und muß einer ziemlich dumm seyn, wenn er die Kriegsexercitia nicht lernen sollte. Das meiste kömmt auf den Willen an, daß er Courage hat. Er muß weder Lust zu leben; noch zu sterben haben, sondern allezeit in dem festen Vorsatze stehen, seine Schuldigkeit zu beobachten, und seinem Gott Leben und Sterben zu befehlen. Ein natürlicher Mensch kann dieses für sich nicht thun; ein Christ, der zu Gott bekehret, vermag dieses; daß wir billig sagen müssen, die frömmsten Leute geben die besten Soldaten: 5) auf die Lebensart, daß sie bisher eine solche Art zu leben getrieben, die zur Gesundheit und Dauerhaftigkeit dienlich ist, als da sind Bauren, Müller, Zimmerleute, Schmiede, Mäuerer u. d. g. hingegen Schneider, Laqueyen, Künstler, Gelehrte, oder die bisher des Müßigganges gewohnt gewesen, und liederlich sind, schicken sich nicht wohl zum Kriege. Ein Soldat, der seine Schuldigkeit recht beobachten will, muß immer munter und wachsam seyn. Sind die Soldaten angeworben, so muß gute Disciplin gehalten werden. Sie müssen lernen, ihre Kriegsexercitia zu machen, oder den Leib recht zu bewegen, und die Waffen zu gebrauchen, auch wissen, wem sie gehorchen, wie sie auf den Marsch gehen und zu Felde sich stellen sollen. Auf Seiten des Willens, muß man bey den Soldaten solche Affecten in Zaum halten, die dem Zwecke des Kriegs nachtheilig sind, als da sind Hurerey, Vollerey, Dieberey, u. s. f. weswegen man ihnen alle Gelegenheit dazu benehmen, welche gesündiget, hart strafen; die sich aber wohl halten, belohnen soll.

Es hat Gott dem Israelitischen Volke auch gewisse Kriegsgesetze geben lassen, welche in dem Deuteron. cap. 10. v. 1. bis 9. also heißen: wenn du in einen Krieg zeuchst wider deine Feinde, und siehest Rosse und Wagen des Volks, das größer sey, denn du, so fürchte dich nicht vor ihnen: denn der Herr, dein Gott, der dich aus Egyptenland geführet hat, ist mit dir. Wenn ihr nun hinzu kommet in Streit, so soll der Priester hinzu treten, und mit dem Volke reden, und zu ihnen sprechen: Israel, höre zu: ihr gehet heute in den Streit wider eure Feinde; euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht und erschrecket nicht, und lasset euch nicht grauen vor ihnen: denn der Herr euer Gott gehet mit euch, daß er für euch streite mit euren Feinden, euch zu helfen. Aber die Amtleute sollen mit dem Volke reden, und sagen: welcher ein neu Haus gebauet hat, und hat es noch nicht eingeweyhet, der gehe hin, und bleibe in seinem Hause, auf daß er nicht sterbe im Kriege, und ein anderer weyhe es ein. Welcher einen Weinberg gepflanzet hat, und hat ihn noch nicht gemein gemacht, der gehe hin und bleibe daheim, daß er nicht im Kriege sterbe, und ein anderer gehe hin und mache ihn gemein. Welcher ein Weib ihm vertrauet hat, und hat sie noch nicht heim geholet, der gehe hin und bleibe daheime, daß er nicht im Kriege sterbe, und ein ander hole sie heim. Und die Amtleute sollen weiter mit dem Volke reden und sprechen: welcher sich fürchtet und ein verzagtes Herz hat, der gehe hin und bleibe daheime, auf daß er nicht auch seiner Brüder Herz feig mache, wie sein Herz ist. Und wenn die Amtleute ausgeredet haben mit dem Volke, so sollen sie die Hauptleute vor das Volk an die Spitze stellen. Aus diesen göttlichen Gesetzen leuchtet eine große Weisheit herfür. Denn erstlich verlangt Gott, die Soldaten sollten zum Vertrauen gegen ihn angeführet werden, und das ist der richtige Grund der wahren Tapferkeit. Wer sich auf Gott verläßt, der hat weder Lust zu leben; noch zu sterben; sondern er überläßt alles Gott und beobachtet seine Schuldigkeit, welches die wahre Tapferkeit zu wege bringt. Fürs andere sehen wir daraus, daß Gott verordnet, man sollte keine furchtsamen Leute zu Soldaten nehmen, welches abermals sehr weislich ist. Denn wie ihre allzu große Begierde zum Leben sie unfähig zum Streite machet; also können sie auch andern durch ihr furchtsames Bezeigen den Muth benehmen. Noch weiter wollte Gott, man sollte diejenigen nicht mitziehen lassen, welche entweder mit ihrem Hause; oder mit ihrem Weinberge; oder mit ihrem Weibe zu thun hätten, womit er anzeigen will, man soll niemanden zum Kriege zwingen. Und ob er schon nur einige Arten solcher Sachen, wodurch sich die Menschen vom Kriege abschrecken lassen, anführet, als Häuser, Weinberge,

den

den Ehestand, so schließet er doch die andern nicht aus. Auch dieses ist weislich verordnet. Denn gezwungene Soldaten nutzen nichts im Kriege, indem sie feig sind, und leicht desertiren. Moses Maimonides de regibus eorumque bellis cap. 7. erläutert die Sache weiter, welchen Tr. Melchior Leydecker in das Lateinische gebracht; und D. Danz hat eine besondere Dissertation de ebraeorum re militari gehalten, anderer nicht zu gedenken, welche Fabricius in bibliographia antiquar. cap. 17. §. 2. angeführt. Ueberhaupt kann man von dieser Materie lesen Reinhards theatrum prudentiae elegantioris p. 1538. sqq. Buddei differt. de officio imperantium circa conscribendum militem, die in den selectis iuris naturae et gentium p. 441. sqq. stehet, Fridericum Schragium de conductione et conscriptione militum, Straßb. 1696. Conring in differt. de militia lecta, mercenaria et socia, 1663. Willenberg de militia auxiliari 1715. Joh. Samuel Stryck de militia lecta provinciali und die Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 15. §. 5. 199. Vor einigen Jahren hat Joh. Tobias Wagner eine besondere Soldatenbibliothec heraus gegeben. Es werden auch in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 275. sq. hierher gehörige Schriften angeführet. [Man kann hinzuthun Esprit du Chevalier Folard, par main de Maitre a Lyon 1761. 8. Des Königs von Preußen Majestät Unterricht von der Kriegskunst an seine Generals, mit Kupf. Frankf. und Leipzig 1762. 8. Vergleiche auch den Artikel Krieg.]

[Solutio

siehe Auflösung, Schmelzen.]

[Somatologie

siehe Metaphysic.]

Sommer,

Im gemeinen Verstande nennt man Sommer die Zeit, da es warm ist, daß Bäume und Pflanzen blühen und wachsen können; Winter hingegen, wenn es kalt ist, daß es schneyet und gefrieret. In solchem Verstande wird das Jahr in Sommer und Winter getheilet, und jedem Theile sechs Monate beygelegt, so daß die vom April bis zu und mit dem September die Sommermonate; die übrigen aber die Wintermonate heißen. Im astronomischen Verstande ist es die Zeit, da die Sonne den Krebs, Löwen und Jungfrau durchläuft; gleichwie sie im Frühlinge den Widder, Stier und die Zwillinge; im Herbste die Waage, den Scorpion und den Schützen, und im Winter den Steinbock, Wassermann und die Fische durchwandert. Wird der Sommer kalt, so kann dieses von verschiedenen Ursachen herrühren, als von den Wolken, welche die Wirkungen der Sonnen hindern, dadurch sie den Erdboden erwärmet, und von kalten Winden, wenn sie bey trübem Wetter wehen. [Man redet im gemeinen Leben auch vom fliegenden Sommer, welcher nichts anders anzeigt, als Fäden, die von gewissen Spinnen verfertiget werden, und durch welche diese Thierchen, vermittelst des Windes, nach verschiedenen Gegenden getrieben werden. Man nennt es auch Sommerfäden, oder Seide der Mutter Maria. Es kann davon das Hamb. Mag. 7 B. S. 446. f. 8 B. S. 316. f. f. gelesen werden. Noch ist bey diesem Artikel die Rubric Jahreszeiten zu vergleichen.]

Sonne,

Von der Sonne wollen wir vorher die Meynungen etlicher alten Philosophen anführen, ehe wir die Sache nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit erklären. In der Jonischen Schule wird von den Anaximene berichtet, er habe geglaubet, daß die Sonne ihren Ursprung von der Erde habe, auch in ihrer Substanz ein erdichter Körper sey, daher er sie öfters eine Erde genennet. Man lese Joh. Andreä Schmids disp. de Anaximenis vita et physiologia, Jen. 1689. pag. 30. welcher die hierher gehörigen Zeugnisse der Alten angeführet. Von dem Anaxagora lesen wir bey dem Diogene Laertio lib. 2. segm. 8. folgende Worte: ὗτος ἔλεγε τὸν ἥλιον μύδρον εἶναι διάπυρον καὶ μείζω τῆς πελοποννήσου, hic dicebat, solem candens ferrum esse ac penitus ignitum et Peloponneso maiorem; wie aber dieses eigentlich zu verstehen, läßt sich einiger maßen aus dem, was wir in den unter Origenis Namen bekannten philosophumenis antreffen, erläutern. Denn daselbst stehet cap. 8. von dem Anaxagora, er habe die Sonne, den Mond und die andern Gestirne genennet λίθους ἐμπύρους, wobey Wolf in den Noten pag. 72. kann gelesen werden. Denn er merket an, dasjenige, was Laertius sage, könne einen feurigen Stein bedeuten, dafür also Anaxagoras die Sonne angesehen habe. Aristoteles, welchem die Scholastici und seine andern Anhänger gefolget, hat eine solche Meynung, daß sie sich gleich selbst widerleget. Denn es ist bekannt, wie er statuiret, die Welt sey mit vielen Sphären umgeben, darinnen die Sterne, als in einer festen Materie enthalten wären. In solchen Sphären würden von den Intelligentien die Planeten herum gewälzet, als harte und feste Kör-

per, daher auch die Sonne nicht als ein feuriges Wesen, wie die Philosophen vorher dafür gehalten; sondern als ein dichter und harter Körper anzusehen. Wäre sie ein feuriger Körper, so müßten ihre festen crystallischen Sphären zerschmelzen, und wenigstens Schaden leiden, weswegen man lieber sagen wollte, es käme die Wärme und das Licht des Erdbodens nicht von der Sonne, sondern vielmehr daher, daß die Sphären sich an einander rieben, als wie es bey zwey Steinen zu geschehen pflegt, und daß die daher entstehende Wärme auch der Luft und der Erde mitgetheilet werde. So ungereimt kömmts auch heraus, wenn Honoratus Fabri vorgiebt, die Sonne sey eine große güldene und schimmernde Kugel. Die Stoicker haben gelehret, die Sonne sey das allerreinste Feuer: sie trage in ihrer Größe weit mehr, als die Erde aus; müsse aber stets ihre Nahrung haben, und diese bekäme sie aus einem großen Meere, welches sey intellectualis vapor, wie Laertius lib. 7. segm. 144. 145. aus dem Posidonio angeführet, wobey man Lipsii physiolog. Stoicor. lib. 2. dissert. 13. sq. lesen kann. Doch wir halten uns dabey nicht auf; und weil wir auch nicht Ursache haben, von derjenigen Abgötterey, da man die Sonne angebetet, zu handeln, nachdem schon oben diese Lehre da gewesen, so wenden wir uns zur Sache selbst, und betrachten, so viel zur Philosophie, sonderlich zur Physic gehöret, drey Stücke, den Ursprung, die Beschaffenheit und die Absicht der Sonne.

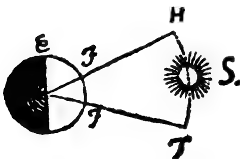
Erstlich haben wir den Ursprung der Sonne zu erwägen. Die Sonne gehört unter die Geschöpfe Gottes, daher finden wir von ihrem Ursprunge die beste Nachricht in der Mosaischen Historie der Schöpfung. Darinnen wird v. 16. gesagt: Gott machte zwey große Lichter, ein groß Licht, das den Tag regiere, und ein klein Licht, das die Nacht regiere, dazu auch Sterne. Diese Worte handeln von der Schöpfung der Sonne, und zeigen, daß sie an dem vierten Tage erschaffen worden. Es ist dieses so deutlich, daß wenn man die Wahrheit der Mosaischen Erzehlung nicht in Zweifel ziehen will, solches ohnmöglich kann geleugnet werden, daher diejenigen, welche eine ganz andere Hervorbringung und Beschaffenheit der Erden vorstellen wollen, als Burnet in theoria sacra telluris, Whiston in noua telluris sacra, Cluver in geologia und andere irren, wenn sie vorgeben, daß die Sonne, Mond und Sterne schon vorher wären erschaffen worden, ehe Gott unsern Erdboden gebildet. Es bestünde das vierte Tagewerk darinnen, daß Sonne, Mond und Sterne sichtbar auf Erden worden. Denn obwohl das Licht der Sonne durch die Luftkugel schon am ersten Tage einigermaßen durchgedrungen, so sey doch dieser Körper nicht die ganze Zeit über sichtbar gewesen. Allein es heißt bey dem Mose v. 14. und Gott sprach: es werden Lichter in der Veste des Himmels; wie nun das יהי v. 6. da es heißt יהי רקיע es werde eine Feste, nicht durch ein blosses Erscheinen kann erkläret werden; also sehen wir nicht, wie man im 14. Vers das יהי מארות von einem bloßen Erscheinen der Sonne, des Monds und der Sterne annehmen möge. Es ist auch keine Ursache da, warum man v. 16. das ויעש im plusquamperfecto geben soll: Gott hatte gemacht. Ja es waren weder Menschen noch Thiere auf Erden, denen diese Lichter am vierten Tage zuerst hätten erscheinen können. Daß Moses insbesondere die Schöpfung der himmlischen Körper mit berührt, ist auch deswegen geschehen, damit er die Israeliten von deren Verehrung dadurch abhalte. Denn die älteste Art der Abgötterey war, daß man Sonne und Mond anbetete. Man lese von diesem Punkte unter andern Guilielm. von der Müelen in dissertat. philolog. de die mundi et rerum omnium natali dissert. 1. p. 92. sqq.

Fürs andere kommt vor die Beschaffenheit der Sonne. Solche müssen wir aus ihren Wirkungen erkennen; wir wissen aber aus der Erfahrung, daß sie Licht und Wärme hervor bringt, und also die dunkeln Körper erleuchtet, und die kalten erwärmet. So viel empfinden wir, da wir so weit von der Sonne entfernt sind. Wären wir näher, daß ihre Stralen enger beysammen wären, so würden wir noch stärkere Wirkungen wahrnehmen. Denn wir sehen dieses an den Brennspiegeln und Brenngläsern, durch deren Hülfe man Metalle schmelzen, Eisen und Stahl durchlöchern, Steine, Ziegeln und dergleichen, wie Eisen glüend machen, allerhand Materien in Glas, andere in Kalk verwandeln; Holz unter dem Wasser zu Kohlen brennen kann, indem nämlich bey den Brennspiegeln und Brenngläsern die Sonnenstralen dichter und enger zusammen gebracht werden. Auf solche Weise leuchtet, wärmet und brennet die Sonne. Dieses sind Wirkungen, die sonst das Feuer hervor bringt, und also schließen wir daraus, daß die Sonne ein Feuer sey, und über und über brennen müsse. Doch ist die Materie der Sonne keine einfache Materie, folglich ihr Feuer kein elementarisches Feuer. Dieses erkennet man aus den Sonnenflecken, davon in einem besondern Artikel gehandelt worden. Denn da diese in der Sonne selbst, oder doch nahe bey derselbigen sind, und aus einer Materie entstehen, die aus der Sonne aus-

lich daher erkennen. Die Sonne bewegt sich um ihre Axe; das übrige aber von ihrer Bewegung gehöret in die Astronomie. Ihre Gestalt ist rund, und ob sie uns gleich platt oder eben, wie ein Teller, vorkommt, so ist doch daran nur die weite Entfernung schuld. Man hält auch für glaublich, daß sie in ihrer obern Fläche nicht glatt oder eben, sondern uneben, rauh, als ein grosses siedendes, oder aufwallendes Meer sey; welches aber ihrer Rundung nichts präjudiciret. Doch ist sie nicht völlig rund. Denn sie scheint sowohl den bloßen Augen bey ihrem Auf- und Niedergange, als auch durch die Ferngläser länglicht rund. Wie die Sonne das Licht hervor bringe, und die Körper erwärme, solches ist in besondern Artikeln gewiesen worden.

Drittens ist zu erwegen die Absicht der Sonne. An der Sonne haben wir zweyerley zu betrachten und zu bewundern, dadurch aber unser Gemüth in Demuth gegen den Schöpfer zu setzen. Das eine ist ihre Schönheit und prächtige Gestalt, in der sie sich unsern Sinnen darstellet; das andere ist ihr vortreflicher Nutzen, den sie insonderheit den Creaturen auf dem Erdboden darreichet. Eben dadurch sind auch die Heyden auf den Irrthum gebracht worden, daß sie die Sonne für einen Gott angesehen und angebetet haben. Es schreibt Thomasius in der Einleitung der Sittenlehre cap. 3. §. 65. was die himmlischen Körper, als Sonne, Mond und Sterne betrift, die auch sichtbare Geschöpfe seyn, mit denen hat es in Ansehung des schwachen natürlichen Lichts eine andere Bewandniß. Denn obwohl die Vernunft überzeugt ist, daß sie Gott nicht selbst seyn können, weil sie sichtbar und endlich sind; so kann ich doch nicht absehen, mit was für einem bezwingenden Grunde man einen Heyden, der z. E. die Sonne anbetet, überzeugen wollte, daß die Sonne nicht mit eine Ursache der irdischen und veränderlichen Geschöpfe sey, in Ansehung unsere Vernunft den Einfluß der Sonne in diese Körper täglich erkennet, und keine Veränderung in derselben ohne die heilige Schrift gewiß behaupten kann; wiewohl er deshalben für Gott nicht entschuldiget ist. Der Nutzen der Sonne kann auf dreyfache Art betrachtet werden: in Ansehung des Erdbodens überhaupt, der Menschen auf demselbigen insonderheit, und der übrigen Planeten. Was den Erdboden überhaupt anlangt, so ist aus der Erfahrung bekannt, was der Unterschied des Sommers und des Winters vor Veränderung auf dem Erdboden verursachet. Denn wenn es im Sommer warm, das Wasser fließend, die Bäume und Pflanzen blühen und Früchte tragen, im Winter alles auf. Dieser Unterschied des Sommers und des Winters kommt von der Sonne, daß wenn die Sonne weg wäre, so würde ein beständiger Winter seyn, folglich wegfallen, was wir im Sommer von dem Erdboden haben. Käme dieses weg, so würden weder Menschen noch Vieh können erhalten werden. Insbesondere dienet sie den Menschen, sowohl zu seinen Verrichtungen, als zu seiner Erhaltung. Aus der Sonne läßt sich die Zeit erkennen, und das macht, daß wir unsere Verrichtungen abmessen, eintheilen und ordentlich vornehmen können. Von der Sonne haben wir das Licht, und das macht den Tag; so viel nun an dem Tage gelegen, so viel haben wir hierinn der Sonne zu danken. Die wenigsten bedenken dieses, wenn aber nur einen Monat lang beständig Nacht seyn sollte, so würde man die Vortreflichkeit des Lichts besser einsehen. Es dienet nicht nur zu einer Bequemlichkeit, sondern auch zu einer Nothwendigkeit bey unserer Arbeit. Denn ob man wohl meynen wollte, gesetzt, es wäre immer Nacht, so könnte man doch bey einem Lichte arbeiten, wie man im Winter, wenn die Tage kurz wären, vieles so ausrichten müßte, so ist dieses doch mit vieler Unbequemlichkeit verknüpft. Man kann in manchen Dingen bey dem Lichte nicht so viel, als wenn es Tag ist, arbeiten; einiges wird auch nicht so gut gemacht bey der Nacht, als am Tage, und wenn man durch die Kunst Licht zuwege bringen muß, so erfordert dieses Unkosten. Solcher Unbequemlichkeit hilft die Sonne durch ihr Licht ab, folglich schafft sie uns in unsern Verrichtungen Bequemlichkeit. Doch bleibt es nicht dabey. Denn sie bringt uns auch bey unserer Arbeit einen nothwendigen Nutzen, den wir gar nicht entbehren können. Wir haben allerhand Reisen vorzunehmen, bald da, bald dorthin zu gehen, da uns viel daran liegt, daß wir die Sache in der Ferne erkennen, welches ohne das Licht nicht angehen würde. Auch in den gelehrten Wissenschaften ist dasselbige unentbehrlich, indem selbige nicht nur von der Erfahrung ihren Ursprung haben; sondern auch täglich durch dieselbigen müssen verbessert und vermehret werden; würde nun das Licht fehlen, wie enge müßte nicht die Erfahrung eingeschränkt werden, und was für ein Vortheil entgienge uns nicht in den Wissenschaften. Was die Sonne zu unserer Erhaltung beyträgt, ist aus dem, was wir schon gesagt, abzunehmen. Ihre Wärme kommt nicht nur unserm Leibe und dessen Gesundheit unmittelbar zu statten, sondern macht auch den Erdboden fruchtbar, daß wir alles haben können, was wir zu unserer Nahrung brauchen. Bey den übrigen Planeten thut die Sonne

Sonne auch ihre kräftige Wirkung. Sie werden ebenfalls von derselbigen, wie die Erde erleuchtet, und indem man muthmaßet, daß sie auch wie die Erde mit Kräutern und Blumen versehen, von Thieren und Menschen bewohnt wären, so geniessen sie von der Sonne die Vortheile, welche die Erde hat. Ein so herrliches Geschöpf mag wohl die Allmacht, Weisheit und Gütigkeit seines Schöpfers an den Tag legen, Gott selbst nennet sie Genes. 1. v. 16. ein großes Licht, womit er sich auch vergleichet. Sie preiset des Schöpfers Allmacht durch ihre Grösse, welche zwar von den Astronomen auf verschiedene Art bestimmt wird; so viel aber ist doch gewiß, daß die Sonne ungemein größer als die Erde ist, welches auch leicht daher zu begreifen, weil sie für alle Planeten dienen soll. [Man hält sie eine Millionmal größer, als die Erde.] Sie rühmet ihres Schöpfers Weisheit, indem sie in solchen Umständen stehet, daß durch sie alles, was der Schöpfer intendiret, kann erhalten werden. Es ist zwischen der Sonne und unserm Erdboden die rechte Weite. Wäre sie uns näher, so würde sie uns verbrennen; wenn sie aber weiter von uns wäre, so würde sie uns nicht erwärmen. Die dunklen Körper erleuchtet sie, und die kalten werden erwärmet, und ihre Größe ist so beschaffen, daß sie allen ihre Wirkungen hinlänglich mittheilen kann. Eben aus diesem Nutzen erhellet auch zugleich die Gütigkeit des Schöpfers. Heißt es im 19ten Psalm v. 2. die Himmel erzehlen die Ehre Gottes, so konnen wir auch insonderheit sagen: die Sonne erzehlet die Ehre Gottes. Man lese von diesem Punkte Raji existentiam et sapientiam dei manifestatam in operibus creationis, und Wolffs Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge part. I. cap. 5. Von einem besondern Phänomeno, da die Sonne bey heiterm Himmel ganz blaß geworden, und dessen Ursachen lese man Thümmigii meleremata varii et rarioris argumenti p. 75. sqq. [Es ist möglich, daß gewisse Einwohner der Erde zweymal in einem Jahre Sommer haben. Denn wenn die Sonne den höchsten Stand über solche bekommt, so ist der Sommer vorhanden. Dieses kann aber zweymal in einem Jahre geschehen. Wir wollen deswegen folgendes Bild zur Erläuterung setzen.



Ich will annehmen, daß E die Erde sey, S aber die Sonne, im Frühjahre oder im Herbste. Der Bogen SH soll die größte Entfernung der Sonne vom Aequator anzeigen, so, daß die Sonne, wenn sie in H stehet, bey uns den Sommer macht. T soll die größte Tiefe der Sonne, oder bey uns den Winter geben. Da nun die Sonne in einem Jahre den Bogen TH aufwärts, und HT im Niedersteigen sinnlich durchläuft, so muß sie auch den Einwohnern zwischen J J zweymal im Jahre am höchsten seyn, einmal, indem sie sich gegen den Nordpol, und das andere mal, wenn sie sich gegen den Süderpol vom Aequator entfernt, das ist, die Einwohner der hitzigen Striefen haben jährlich zweymal Sommer. Ptolomäus stellte die Erde in den Mittelpunkt der Welt, und ließ um ihr den Mond, in einer größern Bahn aber den Merkur, alsdenn die Venus, hierauf die Sonne, endlich den Mars, Jupiter und Saturn in noch entferntern Bahnen um ihr herumlaufen. Aristarchus Samius hingegen setzte die Sonne in die Mitte, und ließ um sie die Erde herumlaufen. Er fand aber nicht viel Beyfall, weil er die Zweifel dagegen nicht wohl heben konnte, ob er schon richtig gedacht hatte. Copernicus führte es aber vor einigen hundert Jahren wieder ein, und hob die dagegen gemachten Zweifel. Daher bis auf den heutigen Tag das Copernicanische System vor andern angenommen wird. Daß sich die Sonne nicht um die Erde bewege, hat Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht sehr wohl ausgeführet, S. 992. f. Tycho de Brahe nahm ein System an, nach welchem sich Sonne, Mond und Sterne auch um die unbewegliche Erde drehen sollten, weil er meynte, auf solche Art würde man der heiligen Schrift nicht widersprechen. Seine Bedenklichkeit aber ist von den Neuern hinlänglich beantwortet worden. Sonst ist die Frage noch zu bemerken, ob die Sonne mit vernünftigen Einwohnern besetzt seyn möge? die mehresten leugnen dieses, weil 1) ein anderer Nutzen von der Sonne gezeigt werden könne, nämlich die andern Weltkörper zu erleuchten, zu erwärmen u. s. w. 2) weil vernünftige Geschöpfe mit Leibern sich nicht wohl in einem solchen Feuer, wie die Sonne ist, aufhalten könnten. Ich glaube aber mit Grunde die Bewohnung der Sonne vertheidigen zu können. Denn wenn Gott diesen großen Weltkörper mit vernünftigen Geschöpfen besetzen kann, und auch solches thun will, so ist es auch wohl wirklich geschehen. Daß es Gott thun könne, erhellet daher, weil sich unverbrennliche Leiber denken lassen, und möglich sind. Denn haben wir schon auf diesem Erdballe gewisse grobe Körper, welche dem groben Feuer widerstehen, und dadurch

dadurch reiner werden, wie der Asbest ist, (siehe Asbest) so ist auch ein subtilerer Körper möglich, welcher ein stärkeres Feuer unbeschädigt aushalten kann. Ein solcher subtiler Leib eines Geschöpfes würde also keinen Schaden von dem Sonnenfeuer zu befürchten haben; die Seele oder das denkende Wesen würde wegen der Einfachheit eben so wenig Schaden leiden. Es käme daher nur noch auf den Willen Gottes an, ob er die Sonne mit Einwohnern besetzen wolle, und warum dieses nicht? Die letzte Absicht der Schöpfung ist die Glückseligkeit der endlichen Geister, welche durch die Verherrlichung der Ehre Gottes erhalten werden soll, also wird Gott gewiß alle Weltkörper mit vernünftigen Creaturen besetzen wollen, in welchen nur solche dauern können. Ich mag mit allem Bedacht mich nicht darauf berufen, daß verschiedene noch zweifeln, ob die Sonne selbst ein Feuer sey. Sonst will ich zum Beschlusse dieses Artikels noch anmerken, daß in dem 21 B. des hamb. Mag. S. 8. f. f. gezeigt wird, daß die Sonne nicht die einzige Ursache der Wärme auf unserm Erdboden sey.]

Sonnenfinsterniß,

Man verstehet dadurch diejenigen Finsternisse, welche entstehen, wenn die Erde, Mond und Sonne in gerader Linie zu stehen kommen, und deswegen die Sonnenstrahlen nicht auf die Erde fallen können. Dieses sollte eigentlich eine Erdenfinsterniß heißen, weil nicht der Sonne ihr Licht benommen; sondern nur ihre Strahlen von dem Körper des Monds aufgefangen werden, daß sie die Erde nicht treffen können, wodurch dieselbe mit einem Schatten bedeckt wird. Die weitere Ausführung gehöret in die Astronomie. In der bibliotheque germanique part. II. p. 157. befindet sich ein discours sur les eclipses extraordinaires du soleil et de la lune. Zu Halle ist 1699. eine Dissertation de eclipsi solis; siue potius telluris von Klimmio gehalten worden.

Sonnenflecken,

Sind diejenige dunkle, schwarze, oder braune Flecken, welche an dem Sonnenkörper zuweilen erscheinen, und durch ein Fernglas wahrgenommen werden. Ihre Gestalt ist gemeiniglich sehr irregulair. Einig dauren länger, als die andern. Die Größe ist nicht weniger unterschiedlich, wie denn bisweilen ganz kleine Flecken in ein paar Tagen sehr groß werden. Was solche Flecken eigentlich sind, ist noch nicht ausgemacht. Einige sehen sie wie Wolken an, weil man bey ihnen alles antrafe, was man an unsern Wolken wahrnehme, und indem diese aus den Dünsten, die in der Luft sind, entstünden, so könnte man daraus erkennen, daß die Sonnenflecken aus einer Materie entstehen müßten, welche aus der Sonne ausdünste; weil aber die Flecken wieder vergiengen, und die Sonne lange Zeit ohne allen Flecken zu sehen sey; so müsse auch diese Materie wieder in die Sonne zurück fallen; ob man wohl wegen der allzugroßen Weite nicht bestimmen könnte, was es eigentlich vor eine Materie sey. Andere machen sie gleichsam zu einem Schaum, der sich auf dem flüßigen Sonnenfeuer setze; noch andere zu Planeten, so nicht fern von der Sonnen um dieselbe herliefen. [Einige Naturlehrer sagen: vielleicht sind diejenigen Sonnenflecken, welche eine geraume Zeit dauren, feste, an der Sonne selbst befindliche Körper, welche nicht, wie die anliegenden Theile glühen, nach einiger Zeit aber zu glühen anfangen, oder nachdem ihr Grund durch die Gewalt des Feuers zerstöret worden, in das innere der Sonne einstürzen.] Es werden diese Flecken an weit entlegenen Orten in der Sonne gesehen, woraus man schließet, daß sie in derselben; oder wenigstens gar nahe bey ihr seyn müßten. Unter denen, die sich mit besonderem Fleiß darauf geleget, und ihre Anmerkungen in Schriften gebracht, sind sonderlich bekannt: 1) Christoph Scheiner, ein berühmter Jesuit, welcher die Betrachtung der Sonnenflecken eifrig übernahm, und was er in vielen Jahren durch so häufige Observationen herausgebracht hatte, beschrieb er in einem großen Werk, so den Titel hat: Roma Vrsina, und 1630. herausgekommen, auch sonsten gedruckt worden, worinnen er die Lage, den Ort, die Gestalt, die Größe, die Veränderungen der Sonnenflecken, wie sie entstehen, auch wieder vergehen, sehr deutlich vorgestellet, daß auch Cartesius princip. philosoph. part. 3. n. 35. und Hevelius in selenographia p. 82. urtheilen, man könne in diesem Stück nichts vollkommeners verlangen: 2) Galliläus, dessen Schriften bekannt genug sind, aus denen man sehen kann, was er in diesem Stück vor Fleiß angewendet. Er hatte einen Disput mit dem Scheiner, indem ein jeder die Ehre haben wollte, daß er zuerst die Sonnenflecken wahrgenommen. Wenn man dem nachgehet, was Scheiner in dem Roma Vrsina vorgiebt, so behält er vor dem Galliläo wohl die Ehre. Denn er sah diese Flecken 1611. und machte seine Observation in Briefen an den Velserum bekannt, die er unter Apellis Namen heraus gab, weil der Jesuitenprovincial Theodorus Busäus Bedenken trug, ihm die Freyheit zu verstatten, daß er sie unter seinem Namen heraus gab. In dem folgenden Jahr 1612. bemerkte

erst Galliläus dergleichen Flecken, und edirte nach diesem einen besondern Tractat davon, daß also Scheiner ein Jahr vorher die Sache eher erkannt und davon geschrieben, und indem er weit von dem Gallilão entfernet war, so kann man auch nicht sagen, daß er ihm seine Observationen entwendet und sie vor die seinige ausgegeben: 3) hat sich hierinnen bemühet Joh. Fabricius, ein Sohn des Davids Fabricii, der auch dasjenige, was er 1611. angemerket, zum Druck befördert, maßen von ihm herausgekommen, de maculis in sole obseruatis et apparente earum cum sole conuersione narratio: 4) Carolus Malapertius, ein Jesuit, von welchem heraus sind sidera Austriaca periheliaca, welchen Titel er deswegen erwehlet, weil er sie vor Planeten hält. Er erklärt die Sache aus denjenigen Observationen, die er von 1618. bis 1627. angestellet und bekennet, daß er dem Scheinero viel zu danken habe: 5) Hevelius, der vier Jahr hinter einander solche Flecken bemerket, und eine Beschreibung davon gemacht, die er mit der selenographia heraus gegeben hat: 6) hat Joh. Andreas Bosius zwey Disputationes de maculis in sole deprehensis 1654. und 1655. gehalten. [Man thue hinzu: De inuenienda distantia macul. solarium a sole, auct. G. Wolfg. Kraft in dem Comment. petropol. T. VII. p. 279.]

Sophisterey,

Ist eigentlich eine griechische Benennung, welche von den alten Sophisten, die so wohl in der Philosophie, als Redekunst die Leute zu hintergehen und ihnen ein Blendwerk zu machen suchten, ihren Ursprung hat. Man verstehet durch Sophistereyen falsche und unrichtige Schlüsse, die entweder auf einen falschen Grundsatz beruhen; oder keinesweges aus dem an und vor sich richtigem Principio fliessen, oder beyde Fehler an sich haben, besonders wenn solche mit Fleiß aus Bosheit gebraucht werden. Es sind etliche, die das Wort Sophisma im engern Verstand gebraucht, und darunter nur einen solchen falschen Schluß verstanden haben, der aus einem falschen Principio geleitet, und also, wie sie reden, in der Materie nicht richtig ist. Die Aristotelici theilen sie in sophismata in dictione, und sophismata extra dictionem ein.

Jene beruhen darinnen, daß man durch die Worte, die man in gedoppelter Absicht nimmt, den andern zu hintergehen suchet, und dahero auch die grammatischen Betrügereyen zu nennen sind. Aristoteles lib. 1. elench. cap. 4. hat von denselben folgende Arten gesetzet, als homonymiam, amphiboliam, compositionem, diuisionem, accentum und figuram dictionis. [Siehe fallacia.]

Die sophismata extra dictionem beruhen auf falschen und unzulänglichen Beweisgründen, und werden sonst logische Betrügereyen genennet, deren Aristoteles lib. 1. elench. cap. 5. sieben Arten, als fallaciam accidentis, dicti secundum quid und simpliciter, ignorationem elenchi, petitionem principii, fallaciam consequentis, non caussae vt caussae und πολυζητήσεως, oder plurium interrogationum berühret hat; [siehe fallacia.] Einige setzen noch hinzu, das sophisma enumerationis imperfectae, wenn aus der unvollkommnen Erzählung derjenigen Theile, daraus eine Sache bestehet, eine Betrügerey vorgenommen würde, z. E. die Theile des Menschen sind entweder feste, oder flüßige; keines von selbigen kommt der Seelen zu, E. ist die Seele kein Theil des Menschen.

Titius in arte cogitandi cap. 13. §. 19. sqq. erinnert, daß die Aristotelici ohne Grund die sophismata intra und extra dictionem unterschieden, weil die Sophistereyen sowohl in den Worten; als in den Gedanken, welche durch die Worte an Tag kämen, steckten, und betrachtet dahero die sophistische Vernunftschlüsse sowohl in Ansehung der Form; als der Materie. In Ansehung der Materie setzet er vier Arten; indem einige von der gegenwärtigen Frage abwichen; andere dasjenige, wovon die Rede sey, als gewiß voraus setzten; noch andere schlechterdings und endlich zuweilen in gewissen Absehen falsch wären, conf. Buddei philos. instrum. part. 1. cap. 2. §. 14. sqq. nebst den obseruationib. p. 102. sqq. Wer die wahren Principia eines Vernunftschlusses weiß, der kann gar leicht dergleichen Sophistereyen erkennen, daß man also nicht nöthig hat, diese Lehre entweder in der Logic; oder in besondern Schriften abzuhandeln, wie gleichwohl viele der Scholasticorum und andere gethan, von deren Schriften Lipenius in bibl. philos. pag. 1411. Bolduanus in bibl. philos. p. 128. Draudius in bibl. class. vol. 1. p. 1491. Spachius in nomenclator. p. 248. eine Nachricht geben. Denn eine wahre Logic zeiget vielmehr, wie man das Wahre und Falsche erkennen soll; daß also derjenige, so darinnen eine Geschicklichkeit erlangt, und ein redlicher Philosoph seyn will, billig sich aller Sophistereyen enthält, weswegen Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 5. §. 5. nicht nöthig gehabt, die Unterweisung junger Leute in den Sophistereyen anzurathen, und mit den Ramisten nicht zufrieden zu seyn, daß sie dieses Zeug aus ihrer Logic geschmissen. Unter den alten Philosophen war die Megarische Secte und

und in derselben der Eubulides der Sophistereyen wegen berufen, s. Gassendum de origine et varietate logic. cap. 3. Menage ad Diog. Laert. p. 122. Stanley in histor. philos. p. 166. ed. latin.

Sorglosigkeit,

Ist dasjenige Laster, da man sich weder um den Erwerb, noch um das Ersparen bekümmert. Was Geizige zu viel thun, da sie mehr haben wollen, als sie brauchen, und nach ihren Umständen erlangen können, das thun sorglose zu wenig. Zwischen diesen beyden Lastern stehet die Vergnüglichkeit, als eine Tugend, mitten inne. Der Ursprung der Sorglosigkeit ist die Wollust. Denn indem Wollüstige nur auf sinnliche Lust sehen, so sind sie zufrieden, wenn sie nur gegenwärtig was angenehmes haben, und bekümmern sich um das künftige nicht. Sie sind der Bequemlichkeit sehr ergeben, und daher wollen sie gerne ohne alle Sorge seyn. Aus der Sorglosigkeit kann leicht die Verschwendung kommen, da man mehr ausgiebt, als man sollte. Solche Leute müssen fleißig vorher bedenken, was vor schlimme Wirkungen daraus entstehen, und wie man darüber leicht in Armuth gerathen kann. Dieses giebt wieder Anlaß zu allerhand widrigen Affecten, besonders wenn die Reue nachkommt, wodurch das Gemüth beunruhiget und gequälet wird.

Sorites,

Ist eine gewisse Art der Syllogismorum, oder Vernunftschlüsse, welche ihren Namen von dem griechischen Wort σωρὸς, cumulus, oder von σωρεύω, congrego, hat, weil darinnen zu einem Schluß gleichsam viele Sätze zusammen gelesen werden, wiewohl diese griechische Wörter in ihrer eigentlichen Deutung etwas anders anzeigen. Cicero meynet lib. 2. de diuin. c. 4. man könnte ihn im Lateinischen acerualem syllogismum nennen. Viele heißen ihn den Stoischen Syllogismum, weil sich dessen die Stoischen Philosophen in ihrem Disputiren fleißig bedienet, und soll Eubulides, ein Megarischer Philosophus, davon Urheber gewesen seyn. Doch dieser war von dem gemeinen, von welchem die Logici in ihren Büchern handeln, ganz unterschieden, indem er in einer bloßen Sophisterey, dadurch sie ihrem Gegner eine Schlinge zu legen suchten, bestunde, dahero man auch bey denen Alten gewisse Benennungen desselben findet, s. Casaubonum ad Pers. satyr. 5. Gassendum de origin. et varietate logic. cap. 3. Menagium ad Diogen. Laert. lib. 2. segm. 108. pag. 122. tom. 2. Stanley in histor. philos. p. 7. p. 1. c. 32. Plevriaci lexic. philos. part. 1. c. 5. p. 31. Schneider de variis argumentandi methodis veterum ac recentiorum philosophorum p. 28.

Insgemein wird er beschrieben, daß er ein Vernunftschluß sey, da man immer einen Satz an den andern hänge, und von dem Prädicato des vorhergehenden Satzes immer einen neuen Satz anfüge, bis man endlich aus dem letzten Prädicato und dem ersten Subjecto einen Schluß mache, s. Jacobi Thomasii erotem. logic. cap. 49. n. 16. Ulmann in synops. logic. l. 3. c. 9. sect. 5. artem cogitandi part. 3. c. 1. Titius in arte cogitandi cap. 12. §. 48. meynet, es wäre besser, wenn man ihn einen Begriff zweyer, oder mehrerer Syllogismorum nennte, darinne ein und anderer Satz fehle. Daher, wenn man einen Soritem resolviren wollte, müßte man zuerst die letzte Conclusion, sammt dem medio Termino derselben hervor suchen, woraus der Hauptsyllogismus werde; worauf man zu sehen habe, wie dieser medius Terminus bewiesen werde, woraus ein neuer Prosyllogismus entstünde, auf welchen noch mehrere folgen könnten, wenn der medius Terminus ferner zu beweisen wäre, z. E.

alle Geizigen sind Götzendiener,
alle Götzendiener begehen eine Todsünde,
alle, die eine Todsünde begehen, werden verdammt.
E. alle Geizigen werden verdammt.

Hier ist der erste Syllogismus:

wer eine Todsünde begehet, wird verdammt,
alle Geizigen begehen eine Todsünde.
E. alle Geizigen werden verdammt.

Die Minor wird durch folgenden Prosyllogismum bewiesen:

alle Götzendiener begehen eine Todsünde,
alle Geizigen sind Götzendiener,
E. alle Geizigen begehen eine Todsünde;

Und wenn in einem Sorite die Sätze vermehret werden, so entstehe nach Beschaffenheit eines jeglichen ein neuer Syllogismus. Rüdiger nennet den Soritem in institutionib. erudit. p. 157. ed. 3. einen Syllogismum, da wir durch die Begriffe des Subjecti, oder Prädicati, die einander subordiniret, oder von einander unterschieden sind, und in der Ordnung immer einer auf den andern folget, auf einen neuen Terminum kommen, den wir mit dem verknüpfen wollen, wobey dessen sens. veri et falsi lib. 2. c. 10. §. 4. 5. 6. non medio zu lesen. Es theilen einige den Soritem in einen bejahenden und verneinenden, und findet man von

von jenem in der Epistel an die Röm. 8. v. 29. 30. folgendes Exempel:

welche er zuvor versehen hat, die hat er auch verordnet;
welche er verordnet hat, die hat er auch berufen;
welche er berufen hat, die hat er gerecht gemacht;
welche er gerecht gemacht, die hat er herrlich gemacht;
E. welche er zuvor versehen hat, die hat er herrlich gemacht:

Verneinend aber könnte man folgenden Soritem machen:

Die meisten Menschen sind boshaftig:
kein boshaftiges ist treu:
wer nicht treu ist, dem ist nicht zu trauen.
E. soll man den meisten Menschen nicht trauen.

Man bemerket insonderheit diese Regeln dabey: alle Sätze, ausgenommen den ersten und letzten müssen allgemein, oder ganz besonders, auch absolut wahr seyn: und wenn das Prädicatum eines Satzes zum Subjecto des andern werde, so müsse es beyderseits in einerley Sinn genommen werden, zu welchen Regeln andere noch mehrere setzen; folglich wird ein Sorites falsch, wenn man in einem, oder mehr Sätzen solche Sachen von einander sagt, die entweder gar nicht; oder doch nur zufälliger Weise, und also nicht allezeit von einander gesagt werden können, z. E. es wollte einer nicht gern in die Kirche gehen, und beschönigte sein zu Hausebleiben mit diesem Sorite:

wer in die Kirche geht, kann unterwegens fallen:
wer fällt kann ein Bein brechen:
wer ein Bein bricht, kann ein Krüppel werden:
wer ein Krüppel wird, geräth in tausendfache Noth.
E. geräth der, der in die Kirche geht, in tausendfache Noth.

Es haben einige von dem Gebrauch und Nutzen dieser Art zu schließen nicht viel halten wollen, als der Autor artis cogitandi part. 3. cap. 1. p. 151. wider welche **Syrbius** in institut. philos. ration. part. 2. cap. 5. §. 21. verschiedenes erinnert. [Man theilet den Soritem in vulgarem s. ordinarium und goclenianum. Jener wird nach dem Schema der vierten Figur gebildet, und von solchem hat der Herr Verfasser Beyspiele gegeben. Dieser aber, oder der Goclenianus richtet sich nach der Form der ersten Figur. Z. E. Ein jedes lebendes Geschöpf hat einen Leib. Ein jeder Mensch ist ein lebendes Geschöpf. Eine jede Mannsperson ist ein Mensch. Cajus ist eine Mannsperson. Also hat Cajus einen Leib. Wie man solche Sorites gar leicht in Schlüsse der ersten Figur verwandeln könne, lehret man in der Logic. Siehe **Daries** viam ad veritatem §. 286. 287.]

Später,

Zeiget diejenige Beschaffenheit einer Sache in Ansehung ihrer Dauer an, sofern selbige, nach einer andern Sache zu existiren, angefangen hat.

Sparsamkeit,

Ist diejenige Tugend des Gemüthes, da ein Mensch mit seinem Geld solchergestalt umgehet, daß er alle überflüßige Ausgaben einstellt, und einen Theil davon zu den künftigen Fällen verwahret. Die Begierde zum Geld und Geldes werth ist an und vor sich indifferent, wobey sich aber zwey Abwege äußern, dafür man sich zu hüten. Der eine ist der Geiz: der andere die Verschwendung, zwischen welchen die Sparsamkeit mitten inne steht. Zwar wird der Geiz oft mit der Sparsamkeit bemäntelt, und ein geiziges Gemüth suchet seine schändliche Neigung damit zu entschuldigen, daß es nicht geizig, sondern sparsam sey. Doch ein anderes ist die wahre, ein anderes die Scheinsparsamkeit. Jene zielet auf den wahren Nutzen sein selbst und anderer, damit man sich bey vorfallender Noth und außerordentlichen Ausgaben erhalten, folglich andern durch diese Erhaltung, oder auch unmittelbar mit dem gesparten noch ferner dienen möge; diese aber suchet das Interesse der verderbten Neigungen, da ein Geiziger nur um deswillen sparet, damit er an dem gesammleten Gut und Geld sein Vergnügen haben kann. Wie aber die Geizigen zum Schein sparsam sind, also thun solches auch die Hochmüthigen, wiewohl zu einem andern Zweck. Denn diese sparen, was ihre eigene Person betrifft, damit sie so viel haben, als sie bey Gelegenheit für den Augen der Welt groß zu thun, brauchen. Was vor Grenzen bey der Sparsamkeit zu beobachten, kann niemand so genau bestimmen, indem ein jeder sich desfalls nach der Beschaffenheit seines Vermögens sowohl, als der Ausgaben selbst, sofern selbige entweder die Regeln der Gerechtigkeit; oder der Klugheit erfordern, zu richten hat.

[Spaß,

siehe Scherz.]

Species,

Heißt in der Logic insgemein diejenige Idee, welche das Wesen anzeigt, so vielen Individuis zukommt. Es machten die Peripatetici fünf Prädicabilien, oder gewisse Wörter, wodurch sie die unterschiedene Wirkungen der Substanzen als Abstracta an Tag geben wollten, als das Genus, die Speciem, die Differenz, das Proprium und das Accidens. Das Genus nannte man dasjenige, welches vielen von unterschiedlicher Art (pluribus specie differentibus) zukomme; die Species aber war das, so vielen Individuis von einerley Art (numero differentibus) zukomme, daher Porphyrius in isagog. c. 2. §. 21. die Speciem τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον i. e. species est, quae de pluribus et differentibus numero in quaestione: quid est, praedicatur, nennet; durch die numero differentia aber verstund man die Individua, oder einzele Sachen, die ihre Subsistenz vor sich haben: z. E. gienge ich auf einer Viehweyde herum, so sähe ich viele Stücke Vieh, und diß wären die Individua; ich befände aber, daß sie nicht alle einerley Art, sondern sähe daselbst Schaafe, Kühe, Ziegen, und diß wären die Species, daß ich nunmehr sagen könnte, so viel Schaafe, so viel Ziegen sind hier, oder das ist ein Schaf, jenes auch u. s. w. Gäbe ich noch weiter Achtung, wie die Schaafe, Kühe und Ziegen diß gemein hätten, daß sie lebten, empfänden, fräßen, aber keine Vernunft hätten, so bekäme ich das Genus, daß sie unvernünftige Thiere, oder Vieh wären. Auf solche Weise wäre das Vieh das Genus, das Schaaf, die Kuh, die Ziege die Species, die einzelne Stücke von jeder Art die Individua. Das erstere werde von dem andern, das andere von dem dritten gesagt.

Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 5. §. 10. 11. zeiget, daß man diesen Unterschied, den die Peripatetici zwischen dem Genere und der Specie setzen, vermöge dessen das Genus von den Individuis nicht könne gesagt werden, zu beobachten nicht nöthig habe, den sie selbst nicht allezeit in acht genommen. Doch ist Thomasius in der Einl. der Vernunftlehre cap. 4. §. 18. 19. dabey geblieben, und sagt, das Hauptwesen eines Dings sey entweder in einem einzelen Dinge, welches auch deswegen Individuum genennet würde; oder es sey vielen Individuis gemein und hieße Species; wenn aber die Individua, die ein gemein Wesen hätten, von unterschiedenen Specien wären, so hieße dieses gemeine Wesen Genus, wobey man auch lesen kann Clericum in logic. part. 1. cap. 7. §. 5. 6. den Auctorem artis cog. part. 1. cap. 6. Gundling in via ad veritat. pag. 1. cap. 2. s. 3. §. 21. 24. Crousaz in systeme de reflexions p. 1. s. 3. cap. 5. pag. 264.

Die Peripatetici theilen die Speciem a) in subiicibilem, die unmittelbar unter dem Genere stünde, und von der das Genus auf die Frage: was sie sey? könne gesagt werden, wie z. E. der Mensch eine solche Species sey, weil er unter das Genus animal gehöre, und von ihm, wenn man frage: was er sey? sagen könne: er wäre eine lebendige Creatur; und in praedicabilem, sofern die Species von den Individuis gesagt werde, wie z. E. der Mensch in Absicht auf Petrum, Paulum; b) in subalternam, welche abwechsele, und bald ein Genus; bald eine Species seyn könne, nachdem es entweder von einem obern, oder untern Begriff gesaget wird, z. E. animal in Ansehung des Entis sey eine Species; in Absicht aber auf den Menschen ein Genus; und c) in specialissimam, oder infimam, die niemals ein Genus werden könne. [Das Wort species bedeutet auch eine Abbildung oder Bild. So wird das Wort genommen, wenn in den Rechten von der specie facti geredet wird, davon die folgende Rubrik handelt. Ferner braucht man auch das Wort in der Metaphysik und Seelenlehre in solcher Bedeutung. Allwo die species in materialem und mentalem abgetheilet wird. Jene oder die materialis, bestehet in einer Bewegung, wodurch ein Object abgebildet wird. Diese, oder die mentalis ist eine Vorstellung. Die materialis wird wiederum in speciem impressam und expressam unterschieden. Die Species impressa oder ein eingedrucktes Bild (welches einige auch ideam materialem impressam nennen) ist die Bewegung in sinnlichen Werkzeugen des Leibes, in Ohren, in Augen, in der Nase, im Munde, im Nervenbau, wodurch die äußern Empfindungen, das Hören, Sehen, Riechen, Schmecken, Fühlen, veranlasset werden. Wenn ich sehe, so bewegen sich die Lichtstrahlen von einer Sache nach den Augen, und geben eine Abbildung der sichtbaren Sache: wenn ich höre, so bewegt sich die zitternde Luft nach dem Ohre, und macht daselbst eine Bewegung, welche eine Abbildung der hörbaren Sache ist, u. s. w. Die species materialis expressa, welche auch schlechtweg idea materialis heißt, ist die Bewegung im Gehirne, wodurch eine sinnliche Vorstellung in der Seele verursacht und veranlasset wird. Diese hängt ab von der specie impressa. Denn ist einmal ein eingedrucktes Bild in Augen, Ohren u. s. w. vorhanden, so pflanzt sich die Bewegung bis zum Gehirn fort. Die species mentalis ist auch zweyerley, entweder sensibilis oder intelligibilis.

lis. Jene ist eine Idee oder Vorstellung in der Seele von einem äuserlichen empfindbaren Gegenstande. Diese aber ist eine allgemeine oder abstracte Vorstellung einer Sache. Man beweiset in der Seelenlehre den Satz: so bald eine species impressa und expressa gesetzet wird, so entstehet und muß entstehen eine idea sensualis in der Seele. Doch ist dieses nur unter der Einschränkung zu verstehen, wenn keine Hinderniß vorhanden ist, z. E. keine Krankheit der Empfindungsgliedmaßen u. s. w.]

[Species facti,]

[Wird in dem Naturrecht und der Rechtsgelehrsamkeit überhaupt die Abbildung einer That genennet. Es erfordert solche eine genaue Erzählung der Umstände, unter welchen eine freye Handlung wirklich worden ist, damit man urtheilen könne, mit welchem Grad der Freyheit die That unternommen worden. Man muß alle diejenigen Umstände erwähnen, aus welchen die wahre Beschaffenheit der Begehungs- oder Unterlassungshandlung, und besonders die Absicht des Handelnden erkannt und geschloßen werden kann. Daher sieht man auf das Subject, welches die Handlung vorgenommen hat, ob es groszen oder geringen Verstand habe, gute oder schlechte Erziehung gehabt, ob es im Christenthume wohl unterrichtet und zur Schule angehalten worden u. s. w. Ferner auf das, was geschehen, wie? wo? zu welcher Zeit? durch was für Hülfsmittel? zu was für einem Endzweck? die That begangen worden, was für Erfolge solche habe?]

[Specificatio,

siehe Zuwachs.]

Speichel,

Wird in zweyerley Bedeutung genommen. Denn in gemeiner Bedeutung verstehet man dadurch einen wässerichen Unrath, so von dem Geblüt im Gehirn abgesondert, in den Speicheldrüsen gesammlet und durch den Mund ausgeworfen wird, welches man sputum nennet. Im engern Sinn ist er eine weiße wässeriche Feuchtigkeit, die in den Drüsen der Kinnbacken abgesondert, durch die Speichelgänge an die Oeffnung des Mundes geführet, sich daselbst ergießt, und den Geschmack, das Kauen, das Niederschlucken, die Sprache, und in dem Magen die Dauung befördert, in welchem Verstand er saliua heißet, und nicht vor einen bloßen Unrath der Natur geachtet wird. [Daß aber sputum nichts anders als eine überflüßige saliua sey, dessen Absonderung nicht im Gehirn, sondern in Speicheldrüsen geschehe, haben die neuern Physiologen außer allen Zweifel gesezt.] Des Antonii Nuckii Tr. de ductu saliuali nouo, saliua, ductibus oculorum aquosis et humore oculi aqueo, ist zu Leyden 1685. heraus gekommen, davon man in Bälii nouvelles de la republique des lettres 1685. nov. pag. 1227. einen Auszug findet. [Woher der verschiedene Geschmack des Speichels komme, siehe im hamb. Mag. 15 B. S. 429. Daß der verdorbene Speichel, die ganze Blutmaße verderbe, lehret der 26 B. S. 524.]

Speise,

Wird im weitern und engern Verstand angenommen. Denn in jenem versteht man dadurch alles, was durch den Mund eingenommen wird, es sey was festes; oder was flüßiges, daß also auch das Getränke darunter begriffen wird. Im engern Sinn wird die Speise von dem Trank unterschieden, und bedeutet alles, was man durch den Mund einnimmt, und nicht schlechterdings flüßig ist. Von dem Gebrauch der Speisen in Ansehung der Gesundheit handeln zwar eigentlich die Medici; in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit aber bey der Lehre von den Pflichten gegen sich selbst und insonderheit gegen den Körper zeigt man überhaupt, wie sich der Mensch bey den Speisen verhalten soll, damit er sein Leben und seine Gesundheit erhalte. Soll man sein Leben erhalten, so muß man sich der Speise bedienen, welches zwar vor kein eigentliches Gesetz zu halten, weil dieses einen jeden der natürliche Trieb lehret, welchen die Menschen und das unvernünftige Vieh mit einander gemein haben. Wegen der Gesundheit aber weiset das natürliche Recht einen solchen Gebrauch an, dadurch dieselbe kann erhalten werden. Man kann seiner Gesundheit bey den Speisen auf eine dreyfache Art Schaden thun: entweder in der Maße, wenn man bald zu viel, bald zu wenig zu sich nimmt; oder in der Beschaffenheit, wenn man solcher Speisen sich bedienet, die theils überhaupt; theils insonderheit dieses und jenes Menschen Lebensbeschaffenheit nicht zuträglich; oder in der Ordnung, wenn man zu keiner gewissen Zeit speiset, auch alles unter einander zu sich nimmt. Aus diesem folgen diese besondern natürlichen Gesetze: man esse und trinke weder zu viel, noch zu wenig, man esse und trinke nichts, was der Leibesbeschaffenheit nicht zuträglich, man esse und trinke ordentlich. Den Grund dieser Gesetze kan man gar deutlich aus den natürlichen Wirkungen sehen, welche erfolgen, wenn man wider dieselbe lebet, indem man allerhand Incommoditäten empfinden muß. [Siehe Daries philosophische Sittenlehre §. 327.

§. 327. f. f. Mosheims Sittenlehre T. VI. S. 278. ff.]

Speisröhre,

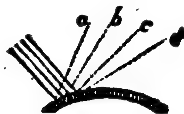
Oesophagus, ist der Gang, der sich von der Kehle bis in den Magen erstrecket, damit er das Essen und Trinken zum Magen führe. Sie bestehet aus unterschiedenen Häuten, deren einige fünf; andere vier zählen. Der Anfang derselben wird pharynx, oder der Schlund genennet, welcher, weil er die Speise und Trank aufnehmen und zum Magen bringen soll, mit vielen Mäuschen versehen ist, unter denen etliche die Speisröhren eröffnen; etliche aber schliesen, oder zusammen ziehen, siehe Schlund und Verheyns Anatomie pag. 439.

[Spiegel,]

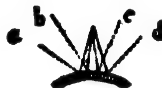
[Alle polirte Körper, das ist diejenigen Körper, deren Oberfläche so glatt als möglich ist geschliffen worden, daß man die Zwischenräumchen nicht sinnlich wahrnehmen kann, heißen Spiegel. Sie mögen von dieser oder jener Materie verfertiget seyn. Andere sagen, eine die Lichtstrahlen ordentlich reflectirende Fläche sey ein Spiegel. Nach dem Unterschiede ihrer Gestalt bekommen sie verschiedene Benennungen. Wenn sie eine ebene Oberfläche haben, so heißen sie Plan- oder platte Spiegel; wenn ihre Oberfläche eine erhöhete Krümme besitzet, so sind es erhabene Spiegel; haben sie einwärts diese Krümme, so werden es Hohlspiegel genennt. Ist die Krümme des Spiegels eine Kugel, so sind es sphärische Spiegel u. s. w. Das Licht springt von den Spiegeln in einen eben so grossen Winkel ab, als in welchem es anfällt, und der Sonnenstrahl, der senkrecht an einen gegen ihn gehaltenen platten Spiegel anfällt, springt in sich selbst zurück, wenn er aber schief anfällt, so springt er an der andern Seite eben so stark ab, und malet das Bild der Sonne an die Decke. Die Gesetze, nach welchen sich die Strahlen hierbey beständig richten, sind folgende: 1) Strahlen, welche an einen platten Spiegel parallel anfallen, springen parallel zurück, und welche zerstreuet anfallen, zerstreuen sich im Abprallen noch mehr. Z. E.



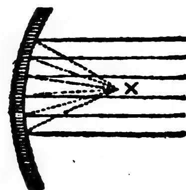
Hier sind a b c d die abprallenden Strahlen. 2) Die parallel anfallende Strahlen gegen die Oberfläche eines erhabenen sphärischen Spiegels gehen im Abspringen zerstreuet aus einander. Z. E.



Fallen die Strahlen aus einem Punct zerstreuet an, so entfernen sich diese abprallende Strahlen destomehr von einander, je kleiner die Kugel des Spiegels ist. Z. E.



3) Ein sphärischer Hohlspiegel, dessen Krümme weniger als der sechste Theil der Oberfläche der Kugel ist, vereiniget alle parallel anfallende Strahlen in einen Punkt, der beynahe der vierte Theil des Durchmessers der Kugel ist, davon der Spiegel genommen worden. Z. E.

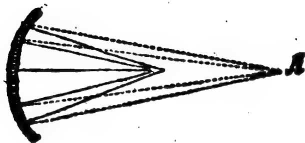


Dieser Punkt x in welchem die Vereinigung der Strahlen geschiehet, heißt der Brennpunct. Die Strahlen aber, welche aus einem solchen Brennpuncte gegen die hohle Kugelfläche fallen, springen umgekehrt parallel wieder ab. Kommen sie aber aus einem Punkt gegen den Spiegel, der näher ist als in dem vorigen Falle, so springen sie zerstreuet ab. Z. E.



Wenn sie aus einem Puncte, der weiter entfernet ist, als der Brennpunct x anfal-

anfallen, so vereinigen sie sich wieder im Abspringen in einem neuen Punct A Z. E.



Diese Gesetze belehren die Menschen, wie sie durch Kunst die Lichtstrahlen nach diesem oder jenem dunklen Ort vermittelst eines Spiegels lenken sollen. Auf solche Art kann eine dunkle Treppe u. s. w. in einem Hause erleuchtet werden. Die Hohlspiegel vereinigen das parallel anfallende Licht in einem Brennpuncte; weil nun grosse Physici behaupten, daß das Licht seiner Natur nach immer mit einer gewissen Wärme verbunden seyn müsse: so folgt hieraus, daß solche Spiegel Wärme und Licht in dem vereinigenden Puncte vermehren. Daher blendet auch das Licht im Brennpuncte gar sehr, und was die Hitze betrift, so erhellet solche aus der Gewalt, mit welcher die entzündbaren Körper, die in diesem Puncte vorhanden sind, anbrennen. Die festesten Körper können dadurch geschmolzen, in Kalk oder in Glaß verwandelt werden. Was Wunder daß man solche Hohlspiegel auch Brennspiegel nennet. In dem Brennpunct des Tschirnhausenschen Brennspiegels wird das Gold von den Sonnenstrahlen sogleich flüßig und endlich verwandelt es sich in ein rothes Glaß. Diamanten in solchem Sonnenfeuer werden theils zerspringen, theils schmelzen, und schlechtes Glaß geben. Aus den bisher angeführten Regeln lassen sich auch die Wirkungen der cylindrischen und der kegelförmigen Spiegel erklären, wovon **Succow** in seinen Briefen an das schöne Geschlecht, den wir in dieser Lehre gefolgt sind, sehr deutlich und faßlich gehandelt hat. S. 161. ff. Warum sich die Bäume, das Ufer, die Wolken in einem Wasserspiegel verkehrt abbilden, davon kann ebendas. S. 166. gelesen werden; so wie S. 167. die Theorie der Spiegelzimmer, und S. 182. die Spiegeltelescope beschrieben werden. Der alten Hebräer ihre Spiegel waren von Metall. Siehe das hamburg. Mag. 21 B. S. 470. f. Noch ist **Abr. Gotth. Kästner** de multiplicatione imaginum ope duorum speculorum planorum, in seinen diss. mathem. et phys. n. II. pag. 8. zu lesen. Siehe die Rubrik: **Brennspiegel.**]

Spiele,

Sind beschwerliche Contracte, dabey etwas ungewisses, so auf das Glück ankommt, anzutreffen, oder contractus onerosi, qui aleam continent, wie man sie zu nennen pflegt; da man einen gewissen Gewinn aussetzet, welcher demjenigen, der im Spiel die Oberhand hat, zufällt. Man theilet sie in drey Arten, in ludos artis, dabey eine gewisse Geschicklichkeit des Leibes; oder des Verstands erfordert werde: in ludos fortunae, bey denen es auf den Ausschlag des Glücks ankomme, und in ludos mixtos, wenn Geschicklichkeit und Glück beysammen seyn müßten. Bey den Moralisten kommt eine wichtige Frage für: ob die Spiele erlaubt seyn, und unter die indifferenten Dinge gehören, oder nicht? Einige haben überhaupt alle Spiele verworfen, welches viele von den Kirchenvätern gethan haben. Andere haben nur den Gebrauch derjenigen Spiele vor erlaubt gehalten, bey denen entweder eine Geschicklichkeit des Leibes; oder Hurtigkeit des Verstands nöthig; hingegen die Spiele des Glücks verdammt. Diese Meynung beliebet den meisten Theologis, daß sie darinnen überein stimmen, die Glücksspiele wären unzuläßig. Man lese von den unserigen **Dannhauer** in collegio decalogico exercitat. 7. pag. 892. von den Reformirten **Voetium** in disceptatione de usu aleae a censuris vindicata, und von den Catholiken **Johann Baptist. Thiers** in traité des jeux et des divertissements Paris 1686. denen man beyfügen kann **Tremblänm** in der Schrift: conversations morales sur les jeux et les divertissemens. Paris 1684. Noch andere achten auch die Glücksspiele nicht schlechterdings vor verwerflich, wenn nur kein Misbrauch damit verknüpft, welches zu den neuern Zeiten sonderlich von drey berühmten Männern behauptet worden. Der eine ist **Joh. la Placette**, welcher einen französischen Tractat de jeux de hazard geschrieben, der sich bey seinen divers traités sur des matieres de conscience, die zu Amsterdam 1698. heraus gekommen, befindet, und deswegen mit **Joncourt** einen Streit gehabt. Der andere ist **Joh. Barbeyrac**, von welchem zu Amsterdam 1709. heraus gekommen traité du jeu, où l'on examine les principales questions de droit naturel et de morale, qui ont du rapport à cette matiere, mit welchem die Journalisten zu Paris in dem journal des sçavans 1712. tom. 2. pag. 471. nicht zufrieden, und **Buddeus** hat in den institut. theolog. moralis part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 26. dessen Gründe genau untersuchet. Der dritte ist **Gottfried Olearius** in der Anleitung zur geistlichen Seelencur part. 1. cap. 16. pag. 172. wider den vor kurzem von **Johann Müllern** eine Schriftmäßige Untersuchung in einem Sendschreiben heraus gekommen, wie-

 wohl

wohl er die Sache nur überhaupt tractiret, und die Gründe des Olearii nicht ins besondere beantwortet, auch Dinge, die dahin nicht gehören, mit eingemischet. Barbeyrac führt folgende Gründe an: 1) sey der Mensch zwar zu dem Ende erschaffen, daß er seine Zeit mit ernsthaften Bemühungen hinbringen solte; gleichwohl aber, da ohne abwechselnde Ruhe nichts bestehen könne; so lehre sowohl die Vernunft, als die Schrift, daß man die zerstreueten Kräfte des Gemüths durch ein zugelassenes Vergnügen wieder in Ordnung bringen könne, zu welcher Ergötzung das Spiel gehöre: 2) spiele man entweder bloß zur Gemüthsvergnügung; oder man setze einigen Gewinnst auf: jenes sey ohne Bedenken zugelassen; dieses aber könne deswegen nicht unrecht seyn, weil ein jeder die Herrschaft über seine Güter habe, nach welcher er sich derselben nach eignem Gefallen bedienen könne: 3) wären die Spiele in heiliger Schrift niemals verboten, ja ihre Benennung käme nicht einmal in heiliger Schrift vor. Denn das vom Spiele entlehnte Wort κυβεία Ephes. cap. 4. v. 14. stehe im verblümten Verstande, und das Wort παίζειν 1 Cor. cap. 10. v. 7. welches mit dem hebräischen Worte צחק überein stimme, welches ohne Grund durch Spielen übersetzt, indem es eigentlich Tanzen bedeute: 4) die Lehre des Evangelii wäre nicht anders anzunehmen, als sofern sie mit dem natürlichen Rechte überein komme, und was sie von der Tödtung und Verleugnung sein selbst sage, wäre nicht in so strengem Verstande auszulegen: 5) die Laster der Spieler, so das Spiel misbrauchten, wären denen, so hierinnen Maß und Ziel wüßten, nicht beyzulegen. Nachdem Barbeyrac hiermit den Grund geleget, so betrachtet er die Sache selbst, und zeiget, wie das Spielen müsse beschaffen seyn, wenn es erlaubt seyn sollte. Das Spiel sey ein Contract, und deswegen werde eine vollkommene Freyheit von denjenigen erfodert, die sich zum Spielen einließen, und eine genaue Gleichheit unter den Partheyen. Die Treue, so nöthig sey, bestünde darinnen, daß man die Regeln des Spiels in acht nähme; sich keiner vortheilhaftiger Mittel bediene, und des andern Versehen sich nicht zu Nutze mache, wofern dieses nicht die Regeln des Spiels erforderten. Die Sachen, die nicht aufs Spiel gesetzt werden konnten, wären alle diejenigen, die zum Gottesdienst gehörten, oder die an sich selbst sündlich wären. Die Absichten, die man bey dem Spiele haben könnte, wären entweder unrechtmäßig, oder rechtmäßig: zu jenen gehörte, wenn man spiele, um die betrübten Gedanken gleichsam aus dem Kopfe zu schaffen: um die Zeit hinzubringen, welches wider die allgemeine Pflicht zur Arbeit wäre: oder wenn einige gar ein Handwerk daraus machten, deren Profession unehrlich, andern Handwerkern nachtheilig, den Gesetzen der Gesellschaft und dem Sinne des Evangelii zuwider wäre. Die rechtmäßige Absicht im Spielen sey, damit der ermattete Leib und die geschwächte Seele zu einer Belustigung, Erquickung und Erholung Zeit finden möge. Weil man nun diesen Zweck erhalten könne, wenn nur etwas weniges aufgesetzt werde, so folge, daß alle Spiele, wo allzugroße Summen auf das Tapet kommen, unzuläßig wären, und alle Begierden zu gewinnen, so die Gemüthsruhe störten, zu verwerfen. Ja weil bey den Frühstunden niemand könne ermüdet seyn, so wären die Spiele zu dieser Zeit unzeitig, ingleichen diejenigen, die allzulange dauerten, und mehr zur Ermüdung, als Beruhigung dienten. Olearius bringt nichts neues vor, und bleibt bloß bey dem, was Barbeyrac angeführet, auf den er sich auch beruft, und ihm hierinnen beypflichtet.

Sollen wir unsere Gedanken sagen von der Frage: ob die Spiele dem Rechte der Natur zuwider? so setzen wir voraus, daß das Recht der Natur auf zweyerley Art könne betrachtet werden, entweder nach den Grundsätzen der Vernunft, oder nach den Grundsätzen der heiligen Schrift. Denn auch darinnen ist das natürliche Recht wiederholet und deutlicher sowohl, als vollständiger vorgetragen worden, als wir dasselbige mit der Vernunft erkennen können. Sehen wir das Recht der Natur nach der Vernunft an, so können wir keinen Grund finden, weswegen die Spiele, auch diejenigen, die auf das Glück ankommen, und bey denen ein Gewinnst aufgesetzet wird, unrecht wären. Denn wie die Vernunft erkennet, daß man nicht immer arbeiten dürfe; also schliesset sie aus dem Eigenthume einer Sache, daß man kraft solcher Herrschaft die Freyheit habe, nach Gefallen damit umzugehen. Von der Erregung der unordentlichen und sündlichen Begierden weiß sie nichts, wie denn Paulus Röm. cap. 7. v. 7. selber saget: ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: laß dich nicht gelüsten. Allein betrachtet man das natürliche Recht nach den Grundsätzen der heiligen Schrift, und nach den Lehren des Evangelii, welche selbiges voraus setzet, so können wir auf diese Art, theologisch davon zu reden, nicht sehen, wie man die Spiele als erlaubt vertheidigen will. Weil aber solches hieher nicht gehöret, so enthalten wir uns der Ausführung dieser Sache. Von dieser Materie haben auch gehandelt Paschius de alea, seu de curanda

ludendi

ludendi in pecuniam cupiditate, wiewohl er bloß von den groben Mißbräuchen des Glücksspiels gehandelt; Michael von Lanckisch in der Eitelkeit des Spiels 1665. Ottonelli in der Warnung vor dem Spiele in italianischer Sprache 1659. Freisleben in dissert. de ludis, 1670. denen man einige Scribenten des natürlichen Rechts beyfügen kann, als Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 5. cap. 9. §. 5. Titium in Pufendorf. de officio hominis et ciuis, obs. 387. 388. und Hochstetter in collegio Pufendorfiano exerc. 8. §. 46. Barbeyrac erzehlet in seinem Tractate nachfolgende Historie: Es waren einstens einige vornehme Herren bey Mylord Achley zusammen gekommen, und suchten durch die Karte ihre Zeit zu verkürzen. Lockius sahe ihnen eine Zeitlang zu, endlich aber nahm er seine Schreibtafel, und schrieb etwas mit sonderbarer Sorgfalt auf. Als er deswegen von einem gefragt wurde, so antwortete er: mein Herr, ich will, so viel ich kann, ihre Compagnie mir zu Nutze machen. Nachdem ich bishero mit Ungeduld die Ehre erwartet, mit so weisen Leuten umzugehen, und jezo dieselbe erhalten, so habe für gut befunden, ihre Unterredung aufzuschreiben, und habe auch wirklich angemerkt, was in ein paar Stunden ist geredet worden. Hierüber wurden diese Herren schamroth, legten die Karten weg, und brachten den Rest des Tages mit einem klugen Gespräche zu. [Es verdient gelesen zu werden von Real Staatskunst T. III. S. 88. f. Vorzüglich aber D. Joh. Pet. Millers Abhandlung von dem weisen Gebrauche der Zeit und unschuldiger Ergözungen, Leipzig 1772. S. 136. f. f.]

Spinozismus,

Es wird so viel in der Philosophie von dem Spinozismo geredet, daß wir billig zeigen müssen, was es denn eigentlich vor ein Irrthum gewesen; wobey wir uns aber nicht sowohl um die Person des Spinoza, als vielmehr um die Sache selbst bekümmern wollen.

Man versteht durch den Spinozismum diejenige Art der Atheisterey, da man nur eine, und zwar materialische Substanz statuiret, folglich Gott und die Welt für eins hält. Er hat seinen Namen von dem Benedicto Spinoza, dessen atheistische Lehrsätze sonderlich in der ethica enthalten, worinnen er sich zu erweisen angelegen seyn läßt, daß nur eine Substanz sey, wodurch er die Natur verstehet, und sie für eins mit Gott hält. Denn da er in ethic. part. 4. prop. 4. gesezet hatte: es kann nicht anders seyn, der Mensch muß ein Theil der Natur seyn, so füget er diese Demonstration hinzu: die Kraft, wodurch der Mensch die besondern Dinge, und folglich sein Wesen erhält, ist selbst Gottes oder der Natur Kraft, nicht in so weit sie unendlich ist; sondern in so weit sie durch die wirkliche Essenz kann dargestellet und gezeiget werden, derowegen ist die Kraft des Menschen in so weit sie durch seine wirkliche Essenz ausgedrückt wird, ein Theil der unendlichen Kraft Gottes, oder der Natur. Daß der Mensch ein Theil der Natur oder Gottes sey, bejahet er anderswo ausdrücklich, sowohl von der Seele, als vom Leibe. Denn von der Seele heißt es p. 2. in coroll. proposit. 11. hieraus folgt, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes sey, und wenn wir also sagen: die menschliche Seele begreife und vernehme dieses, oder jenes, so sagen wir nichts anders, als daß Gott, nicht in so weit er unendlich ist, sondern in so weit er durch die Natur der menschlichen Seele erkläret wird, oder sich vorstellet und zeiget, das ist, in so weit er die Essenz der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Idee habe. Auf gleiche Art spricht er part. 2. def. 1. von dem Leibe: Durch den Leib verstehe ich die Weise, welche Gottes Essenz, in so fern sie als ein ausgebreitetes Ding betrachtet wird, in gewisser und determinirter Maaße ausdrücket. Aus diesem ist ganz klärlich zu ersehen, daß hier Gott nichts anders sey, als die Natur selbst, oder dieses Ganze, dessen vornehmste, ewige und unendliche Eigenschaften das Gedenken und ausgedehnt seyn; die particulären Dinge aber nichts anders, als Arten dieser Eigenschaften wären, wie er auch p. 1. coroll. propos. 25. bekennet. Dieses alles gründet sich auf sein Hauptprincipium: es sey nur eine Substanz, weswegen er auch part. 1. propos. 5. lehret: in der ganzen Natur können nicht zwey oder mehr Substanzen von einer Natur oder Eigenschaft seyn; propos. 6. eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden; propos. 7. zu der Natur der Substanz wird erfordert, daß sie sey oder existire, und propos. 8. eine jede Substanz kann nicht anders, als unendlich seyn, oder ist nothwendig unendlich.

Ob man nun wohl dieses den Spinozismum nennet, so darf man doch nicht meynen, als wenn Spinoza Urheber dieses Irrthums sey; sondern er wird nur deswegen so genennet, weil er diese Art des Atheismi in eine systematische Ordnung gebracht hat. Denn schon vor ihm haben viele von den alten Philosophen dergleichen Dinge statuiret, die dem Spinozismo gar nahe kommen; obgleich eines näher, als das andere. Am nächsten, oder fast

fast gar kommt dererjenigen Meynung damit überein, welche gelehret haben, daß alles eines wäre, wie Xenophanes Colophonius, Parmenides, Melissus, sonderlich Zeno Eleates, daher man dieses auch das eleatische atheistische System nennet. Es gehöret auch dererjenigen Meynung hieher, welche die erste Materie vor Gott gehalten haben, wie aus dem Exempel des Almarici und Davidis de Dinanto erhellet. Man lese Buddei dissert. de Spinozismo ante Spinozam. Man weiset bald diese, bald jene Quelle, daraus Spinoza solchen atheistischen Gift soll gezogen haben. Einige schieben die Schuld auf die Cartesianische Philosophie. Der ungenannte Autor, der aber Aubert de Verse heißt, hat in seinem impie convaincu den Cartesium angeklaget, daß er die Natur zu Gott gemacht und vorgegeben, daß Spinoza daher seine Irrthümer geholet, wie denn Joh. Regius zu Leewarden 1718. Cartesium verum Spinozismi architectum heraus gegeben, den Andala in einer andern Schrift: Cartesius verus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus zu Franecker 1719. zu widerlegen gesucht; dem aber eine responsio apologetica entgegen gesetzet worden. So viel ist gewiß, daß er ein großer Verehrer der Cartesianischen Philosophie gewesen; er hat auch oft gestanden, daß er dasjenige, was er aus der Philosophie wüßte, aus den Werken des Cartesii erlernet, und sein erstes Buch, so er edirte, waren Cartesii principia philosophiae; es erinnern aber andere, daß sich daraus noch nicht schliessen lasse, daß der Grund seines atheistischen Systems in der Cartesianischen Philosophie liege. Wenigstens habe Cartesius einen Unterschied zwischen dem Geiste und der Materie gemacht, und das Wesen von jenem in dem Denken, von diesem in der Ausdehnung gesetzet; dahingegen Spinoza beydes seiner einzigen Substanz zuschreibe. Man lese die academischen Nebenstunden pag. 247. sqq. Joh. Georg Wachter hat zu erweisen sich angelegen seyn lassen, daß Spinoza seine Irrthümer aus der jüdischen Kabbala genommen; welches er in dem Buche: der Spinozismus im Judenthume; oder die von dem heutigen Judenthume und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt ꝛc. Amsterdam 1699. 8. gethan hat. Diese Schrift geht auf eine zwischen ihm und Joh. Pet. Speeth, einem zum Juden gewordenen Christen, geführte Controvers. Es hat dieses daher einigen Schein, daß Spinoza von Geburt ein Jude, und daher in den Lehren und Meynungen der Juden auferzogen gewesen. So kann auch nicht geleugnet werden, daß zwischen dem Spinozismo und der kabbalistischen Lehre vom Ausflusse aller Dinge aus dem göttlichen Wesen einige Gleichheit kann gezeiget werden. Ob er aber viel auf die kabbalistischen Grillen gehalten, und dadurch zu seinen Irrthümern verleitet worden, dürfte einem daher zweifelhaftig scheinen, weil er einen philosophischen Kopf gehabt, und überall geometrische Demonstrationen gesucht hat. Gedachter Wachter hat nachgehends in dem elucidario cabbalistico seine Meynung geändert, und will des Spinozä und der Kabbalisten Meynung vertheidigen. Denn in der Vorrede bekennet er frey, daß er zu der Zeit, als er Spinozam verdammet, ihn wegen seiner Subtilität, und den von ihm gefaßten Vorurtheilen, verkehrt verstanden habe. In dem fünften Capitel §. 5. sucht er mit aller Gewalt den Spinozam sammt den Kabbalisten von dem Verdachte des Atheismi zu befreyen, welches aber gar schlecht gerathen. Im Jahre 1721. ist herausgekommen: Volckm. Conrad Poppo Spinozismus detectus, oder vernünftige Gedanken von dem wahren Unterschiede der philosophischen und mathematischen Methode, worinnen der Autor gezeiget, daß der Mechanismus und der Mißbrauch der mathematischen Methode, der vornehmlich durch den Cartesium befestiget worden, der Grund des Spinozismi sey. Wenn wir dem Joh. Colero, der Spinozä Leben beschrieben hat, Glauben beymessen wollen, so hat er seinen Atheismum von Francisco van den Ende, der ihn in der lateinischen Sprache unterrichtet gehabt, bekommen. Doch können noch andere Dinge dazu Anlaß gegeben haben, darunter allerdings der Mißbrauch der Mathematik zu rechnen, wenn man alles auf eine mechanische Art vorstellen will.

Es ist dieses System so beschaffen, daß man dasselbige mit der leichtesten Mühe umstoßen kann. Man kann dieses auf eine zweyfache Art anfangen. Denn einmal kann man zeigen, wie ungereimt dasselbige sey, daß obgleich Spinoza das Ansehen haben will, als ließe er einen Gott zu, er sich doch offenbar widerspreche. Sein Hauptprincipium ist, es sey nur eine Substanz, und dieser Substanz legt er eine [reelle] Ausdehnung bey; wenn nun ein Gott seyn soll, so muß er was Ausgedehntes seyn, und daher Theile haben, daraus er zusammen gesetzet ist. Die Spinozisten müssen entweder einräumen, ihr Gott sey etwas materielles; oder leugnen, daß die [reelle] Extension eine Materialität in sich fasse. Thun sie das erste, so ist es eine kindische Narrheit, einen solchen Gott zu statuiren, der nichts göttliches an sich hat; wollen sie aber leugnen, daß ein Extensum etwas zusammen gesetztes sey, so leugnen sie dasjenige, was ausgemacht, und von allen angenommen wird, widersprechen sich auch selber. Denn sie müßten sich eine doppel-

te

te Extension einbilden: eine bey Gott, die andere bey den körperlichen Dingen, die nicht beysammen stehen können. Sollen alle Dinge nur Modi, oder Arten des göttlichen Wesens seyn, so müssen daher unzählige Widersprechungen folgen. Man nehme nur die Seele vor sich. Ist diese eine Modification des göttlichen Wesens, daß das göttliche Wesen nur bey derselben anders, als bey andern Subjectis geartet und eingerichtet ist, so muß man sagen, daß Gott und nicht der Mensch gedenke. Gedenket Gott, und der Mensch hat wider einander laufende, irrige, böse Gedanken, so müsse dieses von Gott kommen, welches nicht nur ungereimt, sondern auch gottlos wäre. Wollen sie gleich sagen, dieses wäre von der Modification selbst, nicht aber von dem Subjecto, bey dem diese Modification statt finde, oder von dem Wesen, welches nach dem Unterschiede des Subjecti auf verschiedene Art modificiret würde, zu verstehen, so wäre dieses eben so viel, als wenn man sagen wollte, nicht der Mensch, sondern der Gedanke gedenke; nicht der Mensch, sondern die Rede rede, welches etwas albernes, wie Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 6. §. 6. wohl erinnert. Der andere Weg wider den Spinozismum ist, daß man die Principia umstoße. Es meynet zwar Bayle in diction. hist. et crit. unter dem Worte Spinoza, daß etliche Principia dieses Atheisten, die er mit den andern Atheisten gemein habe, so beschaffen wären, daß man sie nach Anleitung der Vernunft allein nicht widerlegen könnte. Es sey auch genug, wenn man nur zeige, daß sein System die ungereimtesten Folgerungen in sich fasse. Hätte man doch auch bey der christlichen Religion solche Einwürfe, welche die Vernunft nicht heben konnte. Dieses alles ist nur ein leeres Vorgeben, und zeigt an, wie Bayle die Atheisten zu vertheidigen geneigt sey. Man gehe solche Principia durch, so wird man sehen, wie leicht sie zu widerlegen sind. Das erste ist: daß die Materie ewig und von Gott nicht unterschieden sey. Hier setzt man zweyerley zum Grunde, so leicht zu widerlegen ist. Das eine ist die Ewigkeit der Materie, welche mit dem Wesen der Materie streitet, in der man keinen Grund einer nothwendigen Existenz findet; sollte sie aber ewig seyn, so müßte sie auch nothwendig existiren. [Diese Folge möchte schwerlich von den neuern Philosophen zugegeben werden. Siehe den Artikel Ewigkeit.] Das andere betrift den Unterschied der Materie von Gott, als könnte man selbigen nicht beweisen, welches aber grundfalsch ist. Denn man trift in der Materie, als in einer unvollkommenen Sache, nichts an, so eine Gleichheit mit Gott, als mit dem allervollkommensten Wesen, haben sollte. Das andere Principium, dessen Schwierigkeit die Vernunft nicht heben könnte, sey: die Materie sey nicht aus nichts hervorgebracht, welches aber leicht zu widerlegen ist. Es gründet sich solches auf das bekannte Axioma: ex nihilo nihil fit, woran sich alle heydnische Philosophen gestoßen, und daher entweder die Ewigkeit der Materie, oder der Welt behauptet, welches doch so schlechterdings nicht wahr ist. Denn verstehet man dieses von der caussa materiali, so bleibt es zwar eine der ausgemachten Wahrheiten; wollte man aber solches von der caussa efficiente, die allmächtig ist, annehmen, so ist es offenbar falsch. Denn könnte Gott nicht aus nichts etwas machen, so wäre seine Macht eingeschränkt; diese Einschränkung aber hebe die Allmacht auf, und führe eine Unvollkommenheit ein, die mit dem Wesen Gottes stritte. Ja die Vernunft erkennet aus dem Wesen der Materie, daß sie aus nichts müsse hervorgebracht seyn. Denn sie existiret nicht nothwendig, weil sie abgemessene Eigenschaften hat, und daher von einem andern dependiren muß. Hat sie keine nothwendige Existenz, so kann sie nicht ewig seyn. Ist sie nicht ewig, so muß sie aus nichts seyn hervorgebracht worden. Das dritte Principium ist: daß ein unendlicher und höchstfreyer Geist nicht ein solches Werk habe hervorbringen können, als diese Welt ist, worinnen Böses und Gutes mit einander vermenget ist, wovon wir hier nichts gedenken wollen, weil schon oben in dem Artikel von dem Bösen diese Materie vorgekommen ist. Was die Principia betrift, die dem Spinozä eigen sind, so ist sein Hauptwerk, daß nur eine einzige Substanz sey, und sey also Gott von dieser Welt nicht unterschieden: diesen Irrthum gründet er darauf, zu der Natur der Substanz gehöre, daß sie existire, welches so schlechterdings nicht kann gesagt werden. Denn es kommt darauf an, was er für eine Substanz verstehet. Meynt er die Materie, so ist schon vorher erwiesen worden, daß die Nothwendigkeit der Existenz mit dem Wesen der Materie streite. Soll es ein Geist seyn, so ist die Proposition zwar von Gott, aber nicht überhaupt von einem Geiste wahr. Doch er will einen neuen Beweis anführen, und sagt: eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden. Soll dieser Satz so viel heißen: Gott als eine unendliche Substanz kann keine andere unendliche Substanz hervor bringen, so ist sie zwar wahr, aber dem Spinozä selbst entgegen. Allein daß eine unendliche Substanz, oder Gott andere endliche Substanzen hervor bringen könne, ist der Vernunft auf das deutlichste bekannt. Er will zwar solche Proposition

position daher beweisen: in der Natur können nicht zwey Substanzen von gleicher Eigenschaft seyn, daß sie etwas unter sich gemein hätten, womit er aber auch nicht auskommt. Denn verstehet er solches individualiter, von einzelnen Sachen, und will so viel sagen, daß zwey, oder mehr Substanzen nicht eine Natur der Zahl nach haben können, so hat es seine Richtigkeit; es nutzt ihm aber nichts. Soll der Verstand dieser seyn: in der Natur können nicht zwey, oder mehr Substanzen einerley Natur der Art nach haben, so ist dieses ganz falsch und wider alle Erfahrung. Wenn ich zwey Menschen vor mir habe, so haben sie zwar zwey Naturen der Zahl nach, indem ein jeder eine Natur für sich hat; aber nur einerley Natur der Art nach. Denn der eine ist ein Mensch wie der andere. Es macht aber ein jedes Individuum eine besondere Substanz aus, und wäre etwas Lächerliches, wenn man die Individua für Modificationes einer einzigen Substanz halten wollte. Von gleicher Beschaffenheit ist dasjenige, was er weiter vorbringt, als wenn er beweisen will, daß eine Substanz nicht von der andern könne hervorgebracht werden, und sagt: zwey Substanzen, welche unterschiedliche Attributa haben, haben nichts mit einander gemein. Denn es ist aus dem, was wir vorhin gesagt, zur Genüge zu ersehen, daß zwey Menschen zwey Substanzen ausmachen, und doch einerley Wesen mit einander haben. Fährt er zum Beweise dieses Satzes fort: von den Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann nicht eines des andern Ursache seyn, und setzet hinzu: diejenigen Dinge, welche durch sich unter einander nicht können verstanden werden, von denen kann nicht die eine des andern Ursache seyn. Die Substanzen aber, die nichts mit einander gemein haben, können nicht durch sich unter einander verstanden werden, so sind dieses Sophistereyen. Denn einmal ist falsch, daß eine Substanz nicht die andere, die gänzlich von ihr unterschieden ist, wirken könne, welches ja eine unendliche Substanz thun kann, auch wirklich gethan hat. Er supponiret auch ohne Grund, daß es keine verschiedene Substanzen gäbe, die etwas unter sich gemein hätten. Wir haben nicht Ursach, uns lange dabey aufzuhalten, nachdem dieses System von so vielen in besondern Büchern widerleget worden, welche alle anzuführen, auch zu lange werden dürfte. Man findet eine Nachricht von denselben in Coleri Leben des Spinozä p. 132. Jenichens histor. Spinozismi Leenhofian. p. 58. sqq. Buddei thesibus de atheismo et superstitione cap. 1. §. 26. Stollens Anleitung zur Historie der Gelahrheit p. 497. Fabricii syllab. script. de veritate religionis christianae p. 357.

Dieses müssen wir noch gedenken, daß einige entweder nicht glücklich; oder nicht ernstlich genug die Wahrheit wider diesen Atheisten zu vertheidigen geschienen. Es gehöret dahin Franc. Cuperus in den arcanis atheismi reuelatis, in welchen er dem Spinozä und andern Atheisten solche Dinge einräumet, die nimmermehr können zugestanden werden, z. E. man könne nicht aus dem Lichte der Natur allein erweisen, daß ein Gott sey, es gäbe keine angebohrne Erkenntniß von Gott: man könne sich nicht einbilden, daß ein Ens, welches nicht ausgedehnt sey, ein Wesen habe, wie er denn auch die wichtigsten Beweisgründe für die Existenz Gottes verdächtig machet. Andere sind in den Verdacht gekommen, daß sie solche Lehren vorgebracht, die entweder mit dem Spinozismo überein kämen, oder doch dahin verleiteten, von welchen Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 1. §. 26. zu lesen ist.

Spötterey,

Ist eine Art des Tadels, da man eines andern seine Fehler auf eine sinnreiche Manier durchziehet. Es giebt zweyerley Spötter. Einige sind von keinem häßigen Gemüthe, und meynen es nicht so böse; sind aber dabey mit einem satyrischen Geiste versehen. Man hält insgemein dafür, daß diese sich zu gewissen Zeiten einer artigen und nachdrücklichen Spötterey gar wohl um eines erlaubten Zwecks willen bedienen könnten. Es könnten Fälle seyn, da dem gemeinen Besten daran gelegen, daß ein Irrthum, eine Gottlosigkeit, eine Eitelkeit zu einem Gelächter werden möge, wenn nämlich anderer Gestalt denselben nicht kräftig genug könne gesteuret werden. Denn durch gründliche Demonstrationen überwiese man nur kluge Leute, und wenn diese nun gleich einen Irrthum erkennen, so hätten deswegen solche Wahrheiten, daran viel gelegen, daß sie allen Leuten in die Köpfe gebracht würden, noch lange nicht die Oberhand. Dannenhero da nicht alle Leute mit raisonniren; wohl aber alle über einen ausgespotteten Irrthum mitlachen konnten, so sey solchenfalls gar vernünftig und nützlich gewesen, daß dann und wann eine eingewurzelte und schädliche Thorheit nicht allein gründlich widerleget; sondern auch so viel möglich zu einem allgemeinen Spotte und Gelächter gemacht worden: und weil solche Irrthümer, die dermassen eingerissen, daß sie zu allgemeinen Lehren worden, durch das Vorurtheil menschlicher Autorität einzig und allein in ihrer Blüthe erhalten werden, und es

also

also vergeblich seyn würde, sie ausrotten zu wollen, und dennoch den Grund derselben, das ist die schädliche Autorität der Patronen und Verfechter derselben, die solche Autorität offenbarlich mißbrauchen, in vollem Flor zu lassen, so hätten wiederum zum öftern weise Leute vernünftig gehandelt, wenn sie bey Durchhechelung einer groben Narrheit, auch zuweilen den groben Narren ein wenig mit getroffen und die gar natürliche Folgerung, die man von der Narrheit auf den Narren machen könnte, eben nicht gar sorgfältig zu depreciren und zu verhüten gesucht. Solches sey der Liebe des Nächsten nicht zuwider. Denn die Liebe der ganzen menschlichen Gesellschaft, als deren Nutzen hierunter versire, müsse die Liebe einer einzeln Person überwiegen. Nach den theologischen Grundsätzen muß man wenigstens anders davon urtheilen. Die andere Art der Spötter sind diejenigen, welche dabey den verderbten Willen sehen, und sich von demselben regieren lassen, daß sie zum Verdruß aller Leute, das Gute, so an ihnen ist, neidisch herunter machen, und das Böse gehässig vergrößern. Diese heißet man auch Lästermäuler, s. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul. Max. 37. p. 258. [Siehe Satyre.]

Sprache,

Dieses Wort wird in einem zweyfachen Verstande gebraucht. Denn einmal bedeutet es das Vermögen, welches der Mensch hat, seine Gedanken durch eine vernemliche Stimme andern zu erkennen zu geben; hernach verstehet man dadurch die vernemliche Stimme selbst, wodurch man den andern seine Gedanken mittheilet. Was ein Philosoph von der Sprache zu sagen hat, solches ist schon oben in dem Artikel von der Rede vorgekommen. [Vergleiche auch den Artikel Sprachkunst. In dem Hamb. Mag. kömmt im 18. B. S. 304. f. f. des L'Amy Abhandlung vom Ursprunge der Sprachen vor, und in dem Berliner Magazine kann im 1. B. S. 714. f. f. auch eine Abhandlung davon gelesen werden. Westhofs Gedanken über die Vollkommenheit der Sprache sind in dem neuen Hamb. Mag. 10. B. S. 378. zu lesen. Siehe auch im 4. Bande des Prof. Formey vornehmste Mittel, welche man zur Erforschung des Ursprungs der Sprache, der Begriffe und Kenntnisse der Menschen angewandt hat. S. 138. f. f.]

(Sprachgewölber)

[Wird ein Gewölbe genennt, welches die innere Gestalt einer Ellipse hat. In einem solchen Gewölbe kann ein Mensch reden, ohne daß der Nahestehende etwas deutlich vernimmt, ein Entfernterer hingegen, der in dem Brennpuncte, worinne der Schall reflectiret, sich befindet, höret die Rede ganz genau. Z. E.

Wenn ein Mensch aus dem Brennpuncte a, redet, und der Schall in t, v, x, y, z, anprallet, so reflectirt der Schall in b, und vereinigt sich in diesem Brennpuncte b. Daher diejenigen, welche sich in der Gegend b aufhalten, den Schall eben so stark, und durch die Vereinigung eben so deutlich empfinden, als wenn sie nahe bey a stünden. Hingegen andere, welche sich nicht in dem Puncte b befinden, nehmen zwar einen Schall wahr, aber sie empfinden denselben nicht so deutlich, und unterscheidend, weil sich an andern Orten die Lufttheile nicht so vereinigen. Spricht ein Mensch in a leise, so kann doch derjenige, welcher in b stehet, solches wohl vernehmen, hingegen derjenige, welcher in c stehet, hört wohl gar nichts.]

Sprachkunst,

Man kann dieses Wort auf zweyerley Art nehmen. Denn entweder verstehet man dadurch die Anweisung, wie man eine Sprache lernen soll; oder die Erkenntniß, die man von derselbigen hat, welche zweyerley ist: entweder eine theoretische; oder practische. Jene bestehet bloß in einer Erkenntniß desjenigen, was zu der Sprache selbst gehöret; weil aber bey einer Sprache vielerley Stücke vorkommen, auch die Wissenschaft davon ihre Grade haben kann, so theilen wir sie wieder in eine grammatische und philologische. Es ist schon aus dem Gebrauche dieser Wörter solcher Unterschied einiger maßen bekannt, wenn man sagt, ein anders sey eine Sprache grammatisch; ein anders philologisch verstehen. Nach der grammatischen Erkenntniß weiß man die Richtigkeit einer Sprache, was so wohl die Bedeutungen; als die Eigenschaften der Wörter betrifft, davon man jene aus einem Lexico; diese aber aus einer eigentlich so genannten Grammatic lernet. Die Eigenschaften betrachtet man gemeiniglich auf viererley Art; wie sie müssen geschrieben werden, so die Orthographie; wie man sie ausspreche, welches die Prosodie; was sie für Veränderung

änderung leiden, so die Etymologie und wie sie mit einander zu verknüpfen sind, so die Syntaxis ist. Nach diesen Stücken kann jemand eine Sprache verstehen, wenn er gleich kein Philologus ist. Denn die philologische Erkenntniß begreift ein weit mehrers. Man bekümmert sich bey derselbigen um den Ursprung der Wörter und Redensarten, um ihre Gültigkeit, und was für Ansehen sie für sich haben: um den Grund der verschiedenen Bedeutungen: um die eigentliche Beschaffenheit des Zusammenhanges bey dieser und jener Redensart, da man denn leicht erachten kann, daß zur Erlangung einer solchen Wissenschaft vieles erfordert werde. Denn man muß unter andern die Historie derjenigen Sprache, worinnen man philologiret, verstehen, weil man ohne dieselbe weder vom Ursprunge, noch von der Gültigkeit der Wörter und Redensarten urtheilen kann. Man muß die Althümer wissen, indem viele Redensarten daher genommen, die man also daraus erklären muß, wie denn nicht weniger nöthig, daß man auch noch andere Sprachen verstehe, weil sie vielmals eine Verwandtschaft unter sich haben, und eine der andern ein Licht geben muß. Außer dem kann ein Philologus der Critic nicht entbehren, so fern viel daran gelegen ist, daß man einen verbesserten und richtigen Text vor sich hat. Nach dieser Erkenntniß versteht man eine Sprache, daß wenn man eine Schrift darinnen lieset, man begreifen kann, was der Verfasser derselbigen hat anzeigen wollen. Von dieser unterscheidet sich die practische Erkenntniß darinnen, daß sie noch eine Fertigkeit eine Sprache zu reden und zu schreiben in sich fasset; setzet aber die theoretische Erkenntniß voraus. Solche Geschicklichkeit ist zweyerley. Denn entweder redet und schreibet man eine Sprache nur recht; oder auch zugleich wohl und zierlich. Nach dieser unterschiedenen Art der Erkenntniß, die man von der Sprache haben kann, ist auch die Sprachkunst, so fern sie eine Unterweisung in sich fasset, unterschiedlich. Denn sie giebt entweder nur grammatische; oder auch philologische Regeln; entweder läßt sie es bey der bloßen Theorie bewenden: oder giebt auch Anweisung zur Praxi. Nach diesem Begriffe, den wir von der Sprachkunst gemacht, gehören dreyerley Bücher dazu, grammatische, philologische, und diejenigen, die vom Stylo handeln, welche mit unter den oratorischen begriffen.

Die Sprachen können auf zweyerley Art erlernet werden, daß man sie redet. Die eine ist, wenn man eine Theorie voraus setzet und selbige mit der Uebung verknüpfet, wobey die Mittel, die man brauchen muß, zweyerley sind. Einige bahnen gleichsam den Weg, welches der Gebrauch der Grammatiken und der Lexicorum ist: andere bringen das Werk zu seiner Vollkommenheit, und diese bestehen im Lesen, Schreiben und Reden. Die andere Art ist, wenn man es durch die blosse Uebung im Reden zu Stande bringen will, ohne vorhergegangene Erklärungen der theoretischen Regeln und Lesung der Scribenten, welche Methode einige hoch gehalten, wovon Morhof in polyhistore tom. 1. lib. 2. cap. 9. zu lesen. Daß diese Methode practicable, zeiget die Erfahrung durch die Exempel derer, die auf solche Art Sprachen lernen; ob sie aber der ersten vorzuziehen sey, ist eine andere Frage. Denn wie alle Praxis ohne Theorie nicht so sicher, noch so glücklich ist, als eine Praxis, die sich auf eine Theorie gründet, also verhält sich die Sache auch mit den Sprachen, die man durch bloße Uebung zwar lernen kann, auch deren mächtig bleibet, wenn die beständige Uebung da ist; wo aber dieselbe unterbleibet, so pflegt man ungewiß, zweifelhaftig und furchtsam zu werden. So ist auch zwischen dem Reden und Schreiben ein großer Unterschied. Durch bloße Uebung kann man eine Sprache wohl reden lernen; man wird aber dadurch nicht geschickt, daß man darinnen auch schriftlich etwas aufsetze, und weil auch dazu die Orthographie erfordert wird, so muß selbige nothwendig aus Büchern erkannt werden. Doch kömmt hier die Sache auf den Unterschied der Personen und der Absichten, die man dabey hat, an.

Will man sich auf Sprachen legen, so thue man dieses mit Verstande, und lasse sich durch keine falsche Einbildungen auf Abwege bringen. Erstlich suche man in den Sprachen an sich selbst keine Gelehrsamkeit. Denn Sprachen sind nur Werkzeuge, dadurch man die Sachen, welche zur Gelehrsamkeit gehören, entweder erkennet; oder andern mittheilet. Wenn nun einer gleich noch so viel Sprachen verstünde; er hätte aber keine Wahrheiten und Sachen im Kopfe, so würde ihm dieses nichts helfen. Man sehe dieses nur an der lateinischen Sprache. Denn sollte bloß die Erkenntniß derselbigen einen gelehrt machen, so würde folgen, daß die Mägde, welche zu Ciceronis Zeiten gelebet, eine besondere Stelle unter den Gelehrten bekommen müßten. Wollte man dem Worte Gelehrsamkeit eine weitere Bedeutung beylegen, und die Wissenschaft der Sprachen als einen Theil davon ansehen; so kann man in Worten leicht nachgeben, wenn nur die Sache selbst richtig bleibet. Fürs andere ist zu merken, daß man keiner Sprache ohne Ursache einen Vorzug vor der andern geben soll. Die Sprachen können nach ihren wesentlichen

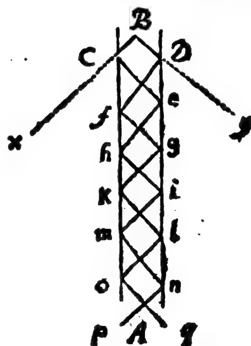
lichen und zufälligen Eigenschaften betrachtet werden. Dem Wesen nach sind sie willkührliche Zeichen, wodurch man dem andern das Innere seines Gemüths zu verstehen giebt, worinnen alle Sprachen einander gleich sind, daß man in dieser Absicht keine für besser als die andere halten kann. Die zufälligen Umstände sind verschiedentlich, als das Alter, die Weitläuftigkeit, die Annehmlichkeit in der Aussprache u. s. w. worinnen eine für der andern etwas haben kann, daß sie älter, reicher an Worten, einen angenehmern Klang erwecket. Doch giebt ihr dieses nicht gleich einen Vorzug. Denn das Alter thut hier zur Sache nichts, indem sonst das alte Deutsche und Französische besser seyn müßte, als dasjenige, so man heut zu Tage redet, wenn es nämlich lebende Sprachen sind, wie man sie zu nennen pfleget. Die alte lateinische Sprache wird freylich der neuern, wie sie von den meisten pflegt geredet und geschrieben zu werden, vorgezogen; sie ist aber eine der so genannten todten Sprachen, und zu der Zeit, da sie bey den Lateinern die Muttersprache war, galt die neuere mehr, die man zu Ciceronis Zeiten redete, als die alte, welche zu den Zeiten des Ennii, Pacuvii und dergleichen Leute, auch noch vorher üblich war. Der Reichthum an Worten und Redensarten macht die Sache an sich auch nicht aus. Denn es kommt darauf an, wie solcher Reichthum beschaffen. Manche Sprache ist wohl reich; indem es aber nur gleichgültige Wörter sind, daß man zu mancher Idee derselben wohl zehn hat, so steht dahin, ob man dieses nicht vielmehr für einen Fehler; als für eine Schönheit anzusehen hat. Eine solche Sprache kann in einigen Stücken reich; in andern aber arm seyn. Sind so viel Wörter da, als man zur Ausdrückung der Ideen braucht, so ist die Sprache an sich vollkommen; wenn aber auch zu einer Idee viele Wörter vorhanden, so dient es zur Veränderung, daß man eine Rede zierlich machen kann. Endlich was die Aussprache betrifft, so rührt ihre Beschaffenheit zwar von dem Zustande des Landes mit her, wie wir an unserer deutschen Sprache sehen; gleichwohl aber thun die Wörter selbst viel dabey, daß wenn sie zusammen kommen, eine Sprache von der andern darinnen was besonders hat und einen Vorzug behält. Aus diesem ist leicht zu erkennen, nach welchen Principiis man zu urtheilen habe, wenn man unter den Sprachen ein Vorrecht behaupten will. Thomasius schreibet in den cautelis circa praecognita iurisprudent. cap. 7. §. 29. man muß sich nicht einbilden, als ob eine Sprache reiner, angenehmer und zierlicher, als die andere sey. Denn dieses ist ein Vorurtheil, welches aus allzu großer Selbstliebe, aus einem Hochmuthe und Verachtung anderer und aus einer unvernünftigen Liebe oder Haß entstehet. Was er von der Reinigkeit ausführt, hat seine Richtigkeit. Man kann nicht sagen, daß eine Sprache reiner; als die andere sey, indem die Reinigkeit auf die Autorität beruhet, die eine jede haben kann. Doch kann eine angenehmer und zierlicher seyn, wenn sie einen angenehmern Klang erreget, und so beschaffen, daß man durch dieselbige in einer Rede mehr Zierlichkeit erhalten kann. Wider diese bisher erklärte Regel, daß man keiner Sprache ohne Ursache einen Vorzug geben soll, wird öfters angestoßen. Ein Exempel haben wir an der lateinischen Sprache, gegen welche bisweilen eine solche Hochachtung geheget worden, als beruhe auf ihre Erkenntniß alle Weisheit. Von dem Ringelberg wird erzehlet, daß er gesagt: gloriam latine et polite scribendi inter humanos conatus omnes summum tenere locum, seque decreuisse, in hac finire vitam, s. Buddei selecta iuris nat. et gent. pag. 333. Inchofer soll dafür gehalten haben, es würden die Seligen dermaleinst in jenem Leben mit einander lateinisch reden, und Lazarus Bonamicus habe zu sagen pflegen, er wolle lieber lateinisch, wie Cicero reden, als ein römischer Pabst seyn, dergleichen Exempel noch mehrere in Menckens declamationibus de charlataneria eruditorum p. 112. und Jani Dissertat. de nimio latinitatis studio angeführet werden. Dieses war auch die Quelle, woraus das harte Urtheil floß, das Burmann in oration. de publici humanioris disciplinae professoris proprio officio et munere pag. 29. wider die Deutschen gefället, wenn er sagt: quis non indignetur, grauissimam et seuerissimam Germanorum nationem ita iam ab aliquo tempore in delendo latini sermonis vsu laborare coepisse, vt publicae academiarum cathedrae et priuatarum scholarum subsellia tremendo illo et insuaui vernaculae linguae mugitu reboare audiantur. Mit besserm Rechte tadelt unsere Nation wegen Verachtung ihrer Muttersprache der Herr von Besser, wenn es in seinen Schriften p. 54. heißet: nichts desto weniger, so reich sie auch immer seyn mag, nämlich die deutsche Sprache, so ist sie dennoch so unglückselig, daß ihre eignen Landeskinder entweder aus Unwissenheit ihres Vermögens, oder aus einer leichtsinnigen Neugierigkeit sie auf mancherley Weise schänden und verunehren. Doch reden wir nur von dem Misbrauche, welcher den wahren Gebrauch der lateinischen Sprache, darauf man sich billig mit Fleiß legen soll, nicht aufhebt. Aus einer solchen unvernünftigen Hochachtung einer

einer Sprache sind allerhand ungegründete Meynungen entsprungen. Unter andern hat sie viele wunderliche Gedanken von der ältesten Sprache und von dem Ursprunge der einen von der andern zur Welt gebracht. Von dem Georg Stirnhielm ist runa suedica heraus, worinnen er fast alle andere Sprachen aus der Schwedischen herführet, dahin auch Rudbecks atlantica gehöret. Joh. Lisander will in antiquitatibus Danicis aus der Dänischen der Hebräischen ein Licht geben. Schottel de lingua germanica eiusque laudibus und Morhof in dem Unterrichte der deutschen Sprache haben die griechische und lateinische aus der deutschen herleiten wollen, anderer zu geschweigen, welche der Herr Gundling in histor. philos. moralis pag. 47. 48. anführt. Drittens ist bey den Sprachen noch die Vorsichtigkeit zu brauchen, daß man auf keine Pedanterey gerathe. Die Gelegenheit hiezu ist hier überflüßig. Denn es fehlt an Kleinigkeiten nicht, und weil die Sprachen nicht jedermanns Thun sind, so kann man leicht auf nichtswürdige Dinge verfallen, sich darauf etwas einbilden, und also ein Pedant werden. Man lasse sich nicht leicht einige Lust ankommen, sich auf allzuviel Sprachen zu legen. Exempel sind zwar da, daß manche viel Sprachen gewußt. Postellus soll derselben funfzehn, die Schurmännin vierzehn; Andr. Thevet acht und zwanzig; Peter Kirstenius, ein Medicus zu Hamburg, sechzehn verstanden haben, s. Menckens declamat. de charletaneria eruditor. pag. 116. wie aber bey solchen Exempeln noch zu untersuchen stünde, wie weit sich bey manchem die Erkenntniß einer Sprache erstrecket, also können sie keine gemeine Regel abgeben, nach der man sich zu richten habe. Doch wenn jemand viele Sprachen weiß, so mache er sich damit nicht groß. [Die Vollkommenheit einer Sprache zu beurtheilen, muß man auf die Absicht derselben sehen. Solche ist dreyfach, a) daß man durch die Worte bey dem andern Gedanken erwecken will. b) daß man die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand zu erhalten suchet. c) daß man durch die Substituiren dererjenigen Worte und Zeichen, welche einerley Bedeutung haben, auf neue Wahrheiten verfallen will. Hieraus ergeben sich gar viele und mancherley Regeln. Z. E. daß die Vollkommenheit einer Sprache erfordere, 1) ein Wort müsse nicht vieldeutig seyn. Solche Sprachen, in welchen demnach viele zweydeutige Worte vorkommen, sind nicht so vollkommen als andere. 2) Worte müssen nicht auf Nebengedanken leiten, welche dem Hauptgedanken entgegen sind. 3) Sie müssen nicht allzulang oder vielsylbigt seyn, weil man sonst nicht bald den Gedanken oder die Bedeutung erregen kann. Wie z. E. die Sprache in Neuengland aus diesem Grunde eine sehr unvollkommene Sprache zu nennen ist. 4) Man muß, so viel als möglich ist, die Zeichen und Worte so bilden, daß sie der bezeichneten Sache ähnlich werden; denn ein sehr unähnlicher Gegenstand pflegt nicht leicht die Idee von einem andern unähnlichen Objecte zu erregen. 5) Es müssen die Verbindungen der Ideen ebenfalls kurz und genau in der Sprache ausgedruckt werden, welches theils durch geschickte Partikeln, theils durch Beugung der Worte (per casus grammaticos), theils durch Flexion der Verborum und Temporum geschiehet, u. s. w. Es handeln hiervon die Logici in ihren Schriften. Sonst verdient Sanctii Minerva cum notis Perizonii, Canz grammatica philosophica; Scioppii grammatica philosophica gelesen zu werden. Vergleiche die Rubric Sprache, Rede.]

Sprachrohr,

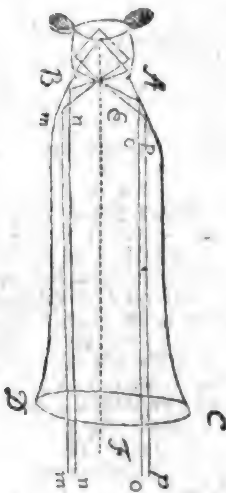
Tuba stentorea, acustica ist ein Instrument in der Gestalt einer Trompete, dadurch man in die Ferne reden kann. Sturm in colleg. experim. part. 2. tentam. 8. der ausführlich davon handelt, legt die Ehre der Erfindung dem Samuel Morland, einem Engländer, bey, der 1670. das erste verfertigen lassen, welcher Meynung auch Georgius Paschius de inuentis nou-antiquis cap. 7. §. 21. ist. Derham, ein Engländer, in seiner physico-theolog. lib. 4. cap. 3. behauptet, daß sie dem Kircher zugehöre, der sie zwanzig Jahr vorher, ehe Morlandus darauf gekommen, erfunden, und in seiner musurgia publiciret, welches auch andere behaupten, und Caspar Schottus bezeuget, daß er dergleichen Instrument bey ihm zu Rom im Jesuitercollegio gesehen habe. Einige meynen, als wären schon dem Porta die Sprachröhre bekannt gewesen, indem er lib. 16. cap. 13. mag. natur. einen Vorschlag thut, daß wenn man mit jemanden in die Ferne reden wollte, so sollte man in eine Röhre hinein reden, so würde man zu deren anderm Ende mit ungebrochenen Worten hören, was man hineingeredet, wobey er versichert, daß er dieses bis auf zweyhundert Schritt versuchet. Man muthmaßet aber, daß er nicht sowohl ein Sprachrohr, als nur vielmehr eine gemeine Röhre gehabt, womit er aber zur Erfindung der Sprachrohre habe Anlaß geben können. Ja etliche haben dafür gehalten, daß man schon in den ältesten Zeiten Sprachröhre gehabt, indem Alexander der Große sich eines gewissen Horns von solchem Schalle bedienet, daß er seine ganze, obschon weit und breit zerstreute Armee alsobald zusammen

men rufen, und so zu ihnen reden können, als wenn er bey allen nah und gegenwärtig gewesen, welches Paschius in inventis nou-antiquis cap. 7. §. 21. p. 609. aus dem Kirchero anführet. Man siehet aber aus der Abbildung dieses Horns, welche Kircherus aus einem sehr alten Buche de secretis Aristotelis ad Alexandrum, das in der Vaticanischen Bibliothek befindlich, gegeben, daß es ein ganz anderes Instrument gewesen, welches nicht zum Reden, sondern zum Blasen und Trompeten gebraucht worden. Doch wie es mit allen neuerfundenen Sachen so hergeht, daß sie im Anfange nicht gleich zu einer Vollkommenheit können gebracht, und nach und nach müssen verbessert werden; also ist es auch bey den Sprachrohren geschehen. Selbst Morland, den viele für den Erfinder derselbigen halten, hat viele Versuche angestellt, selbige in bessern Stand zu setzen, welches ihm auch immer besser geglücket. Er hat davon in englischer Sprache eine Beschreibung aufgesetzt, welche Joh. Baptista Dionysius in seinen memoires concernans les arts et les sciences ins Französische übersetzet hat. Sobald sie bekannt wurden, fanden sich andere, die sie nachmachten, und noch mehr verbesserten, als zu Rom Ciampini, in Frankreich Cassegrain, und zu Altorf Sturm. Man lese Valentini museum museor. part. 3. cap. 14. p. 55. Die Wirkung eines Sprachrohrs ist bekannt, daß man durch selbiges in die Ferne reden, und die Stimme weiter vernehmlich forttreiben kann. Man siehet auch an bloß langen Röhren, daß wenn der Schall darinnen fortgehet, so nimmt er zu, und wird viel stärker, als er anfangs gewesen. Wollte man sagen, daß das Rohr verhindere, daß die Stimme sich nicht nach den Seiten ausbreite, so würde daraus nur so viel folgen, daß die Stimme nicht geschwächt werde; man weiß aber, daß sie am Ende der Röhren gar viel stärker wird, als sie aus dem Munde gehet. Hr. Wolff erkläret in seinen Versuchen part. 3. cap. 2. §. 19. die Sache also, wenn er sagt: derowegen wird durch die Röhre nicht bloß verhindert, daß sie sich nicht schwächet, sondern sie verstärket sich auch zugleich. Wenn man nun fraget, wie solches möglich ist? so müssen wir erwegen, daß die Luft, welche sich nach der Seite ausbreiten will, wie zu geschehen pfleget, wenn man in die freye Luft redet, an die Röhre anstößt, und weil diese aus einer harten und klingenden Materie bestehet, dergleichen das eiserne Blech ist, von dar zurück prallet. Gleichwie aber die Luft, wenn sie ungehindert hätte fortgehen können, andere Luft in eine gleiche Bewegung gebracht hätte, wodurch der Schall oder in unserm Falle die Stimme sich weiter würde ausgebreitet haben, so muß sie auch, indem sie zurück prallet, diejenige Luft innerhalb der Röhre, wider welche sie stößet, in eine dergleichen Bewegung setzen. Und solchergestalt bekommen mehrere Lufttheile dergleichen Bewegung, als anfangs einigen durch die Gliedmaßen der Sprache mitgetheilet worden war. Da nun durch die ganze Röhre die Luft an dieselbe anstoßen muß; so muß auch die Stimme beständig zunehmen, bis sie heraus fähret. Wenn man stark in die Röhre hinein redet, so stößet viel Luft auf einmal an die Röhre. Derowegen da sie aus einer klingenden Materie bestehet, so nimmt auch die Stimme von dem Klange der Röhre etwas an sich. Und dieses ist die Ursache, warum sie alsdenn ganz anders lautet, als in der freyen Luft, ob sie gleich eben so stark wie in der Röhre ist. Aus diesem, was man überhaupt von dem Schalle in den langen Röhren weiß und erkläret, läßt sich leicht begreifen, wie es mit der Verstärkung der Stimme in den Sprachröhren beschaffen. Man macht sie von Bleche, Kupfer, Holze, und Pappe, wiewohl die letztern eher Schaden nehmen können. Es haben einige eine Figur determiniret, wie die Sprachröhre müßten gemacht werden, als der angeführte Cassegrain, welchem Sturm in colleg. curios. part. 2. tent. 8. n. 7. gefolget, und 1719. hat zu Leipzig Joh. Matthias Hasius eine Dissertation de tubis stentoreis earumque forma et structura gehalten; es meynet aber Wolff im angeführten Orte §. 21. man habe hierinnen noch keine hinlängliche Gründe, und thäte am besten, wenn man der Erfahrung folge. [Um deutlicher die Wirkung und Ursache des Sprachrohrs einzusehen, will ich einige Anmerkungen hinzufügen. Wenn jemand eine Oeffnung einer engen Röhre an den Mund setzet und redet, ein anderer hält das Ohr vor die andere Oeffnung, so kann dieser jenen verstehen, wenn gleich der Redende ganz leise spricht, und die Röhre eine ziemliche Länge besitzet. Z.E.



 Wenn

Wenn in B einer ganz leise redet, und in A ein anderer entfernet stehet, also, daß dieser ohne eine solche Röhre nichts hören würde, so kann es doch seyn, daß A vermittelst der Röhre den Schall von B deutlich vernimmt. Die Stralen BC und BD werden gar oft in der Röhre reflectirt in e f g h i k l m n o, und gelangen alle nach A, wo sie sich concentriren, was Wunder, daß A auch den leichten Schall von B vernimmt. Würde aber keine solche Röhre verhanden seyn, und B redete leise, so würde sein Schall nach x und y sich ausbreiten, und also kann A nichts vernehmen. Wenn aber A sich von der Röhre entfernt, und die Ohren nicht dichte an das Ende der Röhre hielte, so würde sich der Schall nach p und q ausbreiten, und A wiederum nichts deutlich vernehmen. Giebt man der Röhre eine solche Gestalt, daß die Stralen zuletzt alle parallel, oder beynahe parallel aus ihr gehen, so könnte in größerer Entfernung der Schall dem Ohre mitgetheilt werden. Z. E.



Wenn das Sprachrohr ABCD so eingerichtet wird, daß die Richtung des reflectirten Schalles mm, nn, oo, pp, der Axe EF parallel wird, so muß dadurch der Schall stärker werden. Man glaubt, die Wirkungen des Sprachrohrs müßten auch der Erschütterung einer größern Menge von Luft, oder der schwingenden Bewegung, die durch den in das Rohr gebrachten Schall bewirket würde, zugeschrieben werden, und eben deswegen sollte man das Sprachrohr aus sehr elastischen Materien verfertigen. Wobey jedoch andere erinnern, daß ein solches Sprachrohr zwar einen starken Schall mache, aber doch auch zugleich die hineingerufenen Worte nothwendig undeutlich machen müsse, und so nach würde man also lieber unelastische Materien nehmen müssen. Auch wendet man ein, daß ein parabolisches Sprachrohr, so geschickt es auch scheinen möchte, dennoch den Schall nicht eben sehr weit fortpflanze, weil der hineingeredete Schall nicht aus einem Punkte komme. Deswegen auch Hasens Sprachrohr, welches aus einem elliptischen und parabolischen Stücke zusammengesetzt wäre, nicht die größte Vollkommenheit besitze. Cassegrain glaubt, das beste Sprachrohr sey dasjenige, welches eine hyperbolische Gestalt hätte, und dessen Axe die Asymptote dieser Hyperbel wäre. Lambert hingegen glaubt, hinreichend gezeigt zu haben, daß ein bloß kegelförmiges Sprachrohr vor allen andern zu schätzen sey. Siehe sur quelques instruments acoustiques, par M. Lambert in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Pr. 1763. p. 87.]

Springgläser,

Nennt man im Lateinischen lacrimas vitreas. Es sind selbige gewisse Gläser, welche sich formiren, wenn man einen Tropfen geschmolzenes Glas in das Wasser tropfelt, daher sie auch Glastropfen genennet werden; Springgläser aber heissen sie von der Wirkung, die sie thun, wie wir gleich zeigen werden. Man nennt sie auch Vexiergläser, indem ihre Wirkung so besonders, daß man einen darüber in Verwunderung setzen, und ihn also damit vexieren kann. Es bestehet ein solches Glas aus einem dicken länglichten Theile, den man den Kopf nennet, und aus einem dünnen Schwanze. An dem Kopfe trift man hin und wieder große Blasen an, auch ist die obere Fläche hin und wieder höckerig. Der Schwanz ist weder immer von einerley Länge, noch von einerley Krümme.

Was den Ursprung dieser Gläser betrift, so haben etliche gemeynet, sie wären zuerst aus Preußen gekommen. Andere haben dafür gehalten, sie wären in Holland erfunden worden, weswegen sie auch bisweilen lacrimae Batavicae genennet werden. Es hat Montanarius einen besondern Tractat in italiänischer Sprache von diesen Gläsern geschrieben, der 1671. zu Bononien herausgekommen, in welchem er meldet, daß diese Gläser zuerst aus Schweden gekommen, von da sie ein französischer Ambassadeur 1656. nach Paris gesandt, in welchem Jahre sie auch Henricus Regius in Holland gesehen, und sie bald darauf in den andern Theilen Europens bekannt geworden. Die Zubereitung solcher Gläser ist schon vorher mit berühret worden. Man läßt nämlich einen Tropfen geschmolzenes Glas, oder von

von derjenigen Materie, davon das Glas geblasen wird, ganz heiß in kaltes Wasser fallen, und darinnen erkalten, da es denn diejenige Gestalt bekommt, die wir vorhin angezeiget haben. Franciscus Redi part. 2. experiment. p. 297. meynet, es sey eine jede Glasmaterie dazu tüchtig; allein Sturm in collegio curioso part. 2. tent. 6. §. 3. versichert aus eigener Erfahrung, daß nicht alle Glasmaterie dazu geschickt sey, indem er in einer Glashütte nicht einen einzigen Glastropfen zu Stande bringen können, welches auch der schon angeführte Montanarius angemerket hat.

Die Springgläser haben zwey Eigenschaften an sich, daß sie fest sind und zerspringen. Die Festigkeit ist an dem Kopfe, welcher dermaßen fest ist, daß wenn man gleich mit einem Hammer hart darauf schlägt, auch den Schlag wiederholet, so bleibet es unverletzt, wie man denn auch durch das Schleifen schwerlich etwas herab bringen kann, und wenn ja etwas herunter gehet, so bleibt doch das übrige ganz und so fest, als wie vorher. Doch so fest sie auch sind, so zerspringen sie doch auf einmal in lauter kleine Stückchen entzwey, so bald man nur etwas weniges vom Schwanze abbricht. Die Zerspringung muß mit ziemlicher Gewalt geschehen, weil die Stückchen in eine ziemliche Weite fliegen und stark anschlagen, welche aber so beschaffen, daß man sie in der Hand ohne Verletzung zerreiben kann.

Nun fragt sichs: welches die Ursache dieser besondern Wirkungen ist? Zu Altorf hat D. Baier eine Disputation de lacrimis vitreis gehalten, und darinnen die verschiedenen Meynungen der Naturkündiger davon vorgetragen und untersuchet. Eine gemeine Hypothese ist, daß die Luft solches Zerspringen veranlasse. Wenn die feurigen Theilchen in dem Tropfen der Glasmaterie durch deren jählinge Erkühlung und Gerinnung eingezwänget worden, und darauf durch die Abbrechung der Spitze Luft hinein käme, so veranlasse sie, daß die feurigen Theilchen mit Gewalt ausbrächen, und alles zermalmeten. Daß aber der dicke Theil so stark sey, und einer ziemlichen Gewalt von außen widerstehen könnte, käme von seiner runden Gestalt her, welche sich durch ihre Wölbung selbst schließe, und schwer lich möge gebrochen werden. Bey dieser Meynung, daß die Luft etwas dabey wirke, stehet Hr. Wolffen in seinen Versuchen part. 3. cap. 3. §. 28. dieses im Wege, daß er befunden, daß diese Gläser zersprungen, wenn man etwas von dem Schwanze abbreche, auch wo keine Luft zugegen sey. Er hält vielmehr mit einigen andern die Spannung für die wahre Ursache. Es wären die Springgläser nicht anders anzusehen, als wenn sie aus lauter Faden bestünden, die nach der Länge des Kopfs sich in die Schwänze verdünnet zusammen zögen. Käme der Glastropfen in das kalte Wasser, so werde die Materie in dem Faden sehr dichte, und die Faden selbst würden gleichfalls gar dichte an einander gebracht, viel dichter, als sonst, wenn es sich nach und nach abkühlen könne, welches auch die Ursache sey, warum die Springgläser härter, als ander Glas wären. Wenn nun die Glasfaden, daraus das Springglas zusammen gesetzt sey, sehr dichte wären, so wären sie nicht anders anzusehen, als wenn sie gespannet würden. Zöge man einen Faden, oder eine Saite, so scharf gespannet, noch ferner, so springe sie entzwey, und das sey die Ursache der Zerspringung bey den Springgläsern. Denn bräche man den Schwanz ab, so würden die Glasfaden in den Springgläsern noch weiter gespannet, und indem sie zu sehr gespannet würden, so müßte das Glas zerspringen. Es setzet Wolff hinzu: es ist wohl wahr, daß, wenn eine Saite oder ein Faden springet, solches nur in einem Orte geschiehet, keinesweges aber der Faden ganz aus einander fället, als wie bey dem Glastropfen geschiehet. Allein dieses kommt von dem Unterschiede des Glases und der Saiten her. Die Theile des Glases hangen nicht so fest an einander, als wie in einem Faden und einer Saite, noch ist das Glas so zähe wie diese, absonderlich wenn es abgehärtet, und dadurch zerbrechlicher worden ist, als es sonst zu seyn pfleget. Man weiß ferner aus der Erfahrung, daß wenn eine scharf gespannte Saite springet, dadurch eine große Erschütterung in beyden Theilen entstehet, auch die Theile selbst sehr schnell beweget werden. Und diese Erschütterung ist eben die Ursache, warum das gebrechliche Glas, welches sich nicht mehr aus einander ziehen läßt, ganz in Staub verfällt, und dieser Staub mit einer Gewalt an die Hand anschläget, die seiner Bewegung widerstehet. Wenn wir alles, was von dem Ausdehnen, der Erschütterung, der Geschwindigkeit, der Bewegung ꝛc. gesagt wird, mathematisch determiniren könnten, so würde die Sache dadurch freylich in größere Gewißheit gesetzet werden: allein da wir aus der Erfahrung lernen, daß das Glas zerspringet, wenn es sehr heiß ist, und aus dem Schmelzofen gleich in die kalte Luft kommt, so finden wir keinen Grund, warum wir zweifeln sollten, daß dieses die wahre Ursache sey. Und in der That sind Hobbes und Montanari durch diese Erfahrung dazu geleitet worden, unerachtet ich sie aus andern

andern Gründen, die ich vorher ausgeführet habe, heraus gebracht. Ausser den angeführten lese man noch nach Meretti Anmerkungen über des Anton. Neri 11. de arte vitriaria, und Valentini museum museorum part. 3. cap. 17. pag. 67. [Siehe bologneser Flaschen. Sonst verdient von Springgläsern gelesen zu werden Abr. Gotth. Kästner eorum, quae lacrymis vitreis accidunt, noua ratione explicandorum tentamen, in seinen Differt. math. et phys. n. VIII. pag. 59. 125.]

Staat,

Wird in verschiedenem Verstand gebraucht. Denn zuweilen ist es so viel als eine Republik, oder bürgerliche Gesellschaft, davon wir oben in dem Artikel von der Republik gehandelt. Man verstehet auch dadurch die besondere Verfassung entweder eines ganzen Regiments, als wenn man sagt, der Staat von Spanien, Frankreich u. s. w. oder eines Stückes in derselben, wenn man z. E. die Verfassung des Hofs, des Unterhalts der Kriegsvölker, des Cammerwesens, den Hof-Kriegs-Cammerstaat nennet; so sagt man auch, einen prächtigen, einen großen Staat führen, d. i. sein Hauswesen äußerlich in einer ansehnlichen Verfassung halten, wiewohl man auch bisweilen das Wort Staat allein in solchem Verstande brauchet. Auf solche Weise nimmt man auch das Wort Staatsdame, welches eine Standesperson anzeiget, die einer großen Fürstinn zum Gepränge aufwartet; in den Wörtern aber Staatsmann, Staatsminister, geht das Wort Staat vornehmlich auf Regimentsgeschäffte.

[Staatsgüter]

[Die Güter haben entweder gar keinen Besitzer, das ist, es ist niemand vorhanden, der ein Ausschließungsrecht auf selbige besitzet; oder es hat jemand ein Recht, andere von dem Gebrauche solcher Sachen auszuschließen. Jene Sachen sind Dinge, die niemanden zustehen (res nullius). Diese aber gehören entweder einer bestimmten Person in der menschlichen Gesellschaft, und im Staate, oder nicht. Wenn jenes ist, so können sie diesem oder jenem Unterthan, sie können aber auch dem Regenten für seine Person, nicht aber als Regenten zustehen. Wofern sie einem Unterthan gehören, so heißen sie schlechtweg Privatgüter; sind sie aber dem Regenten eigen, so nennt man es Chatoullgüter oder Privateigenthum des Regenten. Kommen die Güter nicht einer bestimmten Person zu, so sind sie dem ganzen Staate zuzueignen, und solche sind die Staats- oder öffentlichen Güter überhaupt. Ist der Gebrauch derselben einem jeden einzelnen Gliede des Staats verwilliget, so werden es öffentliche Güter in der besondern Bedeutung (bona publica in specie) genennt. Z. E. der Gebrauch der Gewässer, der Kräuter in Wäldern u. s. w. In manchem Lande können diese, in andern aber jene Güter dem Gebrauche eines jeden überlassen seyn. So findet man an verschiedenen Orten, daß jeder im Staate die niedere Jagd, Fischerey u. s. w. ausüben darf, welches an andern Orten wegen dieser und jener Verträge, oder Einschränkungen vom Landesherrn nicht geschehen darf, indem sich oft der Landesherr zu seiner Unterhaltung diese und jene Güter vorbehält. Sind aber die Güter blos den Befehlen des Regenten unterworfen, deren Nutzung zum gemeinen Wohl anzuwenden, so nennt man sie Patrimonialgüter. Solche sind entweder bestimmt, alles dasjenige zu bestreiten, was zur Erhaltung des Lebens und der Würde des Regenten erforderlich ist, oder aber sie zwecken unmittelbar auf die Sicherheit des Staats ab. Die erstern werden von verschiedenen Güter des Fiscus (bona fisci) genennt. Obschon einige alle Staatsgüter darunter verstehen wollen. Die letztern aber heißen die der Nation zustehende Güter (bona aerarii). Zu diesen rechnet man die Feuercassen- Armencassengelder, welche insgesammt der Landesherr nicht benutzen, sondern nur zu der Absicht, wozu sie bestimmt sind, verwalten muß. Wenn ganze Grundstücke zu den Gütern des Fiscus geschlagen sind, so pflegt man solche Domainengüter, Kronen- und Cammergüter zu nennen. Man rechnet auch zu den Fiscusgütern die Tafelgelder, die Soldatengelder, welche zu Erhaltung der Leibwache des Fürsten erforderlich sind. Hingegen diejenigen Soldatengelder, welche zu Unterhaltung der Garnison, und Feldsoldaten nöthig sind, werden zu den bonis aerarii gerechnet. Siehe Christ. Besold de aerario publico. Arg. 1639. 4. Georg. Lud. Böhmer de iure principis circa loca et opera publica. Goett. 1747. Jo. Jac. Müller diss. de principe iuste suam vtilitatem quaerente, *Vasquio* oppos. Ienae 1681. Jo. Werlhof diss. de alienatione et concessione iurium, quae vocari solent regalia. Helmst. 1693. Ant. Wilh. Schowart an pacta, ob necessitatem publicam inita, cessante necessitate sint seruanda. Francof. ad Viadr. 1686. Fried. Ludw. Waldner de Freudenstein diss. de firmamentis conuentionum publicarum. Giess. 1709.]

Staatsklugheit,

Was die Klugheit und Politic überhaupt sey, solches haben wir schon oben in den besondern Artikeln davon gezeiget. Daher bleiben wir izo nur bey einem besondern Theile der Klugheit, oder Politic, welcher insonderheit zeiget, wie ein Staat, oder Republic zu regieren, so die Staatslehre ist, davon der folgende Artikel handelt. Wollen wir die Staatsklugheit davon unterscheiden, so ist sie diejenige Geschicklichkeit, kraft deren man nicht nur Mittel aussinnen; sondern auch appliciren kann, wie ein Staat klüglich zu regieren sey. Nennen wir sie eine Geschicklichkeit, so ist zu wissen, daß sich solche auf das ganze Gemüth, Verstand und Willen erstrecken muß. Die Tugend kann von der wahren Staatsklugheit niemals abgesondert werden. Die wichtigste Eigenschaft eines Staatsmannes ist, daß er Herr über sich selbsten sey. Die Herrschaft über sich selbst besteht in einer Bezähmung der bösen Neigungen und Affecten und in der Einrichtung seines Thuns nach der Vorschrift der Vernunft. Wer dieses thut, der lebt auf eine philosophische und natürliche Art tugendhaft. Ein kluger Mann ohne Tugend kann zwar Mittel genug finden und anwenden, etwas hinaus zu führen; seine Absichten aber sind nicht richtig. Er ist auch nicht sowohl klug; als vielmehr arglistig zu nennen. Ja wenn die Klugheit ohne Tugend ist, so sind auch die Mittel oft gottlos und boshaftig; oder sie werden doch auf eine boshafte Art gebrauchet. Tugend kann wohl ohne Klugheit; aber nicht Klugheit ohne Tugend seyn.

Ist die Staatsklugheit eine Geschicklichkeit, so muß sie durch gewisse Mittel erlangt werden. Denn von Natur haben wir keine Geschicklichkeit; sondern nur bloße Fähigkeiten. Man pflegt drey Mittel bey der Klugheit überhaupt vorzuschlagen, welche hier statt finden: die Unterweisung, Erfahrung und Ausübung. Die Unterweisung hat eine zweyfache Absicht, und geht sowohl auf die Person, welche die Staatsklugheit lernen soll; als auf die Sachen, die von einem Staate zu erkennen sind. Denn bey der Person selbst hat man vornehmlich auf die Verbesserung des Verstandes und Willens zu sehen. Zur Staatsklugheit wird vornehmlich ein pragmatisch Judicium erfordert, welches ein mittelmäßig Judicium, so mit einem feinen Ingenio verknüpfet ist. Denn allzuscharfsinnige Köpfe sind langsam, die wohl alle Umstände allzu genau überlegen; es fallen aber oft solche Staatsangelegenheiten vor, da man nicht Zeit hat, lange Berathschlagungen anzustellen. Einem hohen und scharfsinnigen Verstand ekelt auch vielmals für geringen Dingen, darauf man oft in der Staatsklugheit zu sehen. Scharfsinnige Leute können wohl die von andern Leuten ausgesonnenen Anschläge prüfen und beurtheilen, welches die besten; wenn sie aber nicht selbst ingenieus, so schicken sie sich zur Aussinnung solcher Rathschläge nicht. Unser Wille hat von Natur zwey Fehler: Bosheit und Thorheit. Durch Bosheit sucht man andern Leuten zu schaden; durch die Thorheit aber schadet man sich selber. Keiner kann bey der wahren Klugheit; auch nicht bey der Staatsklugheit bestehen. Denn wir haben vorhin erwiesen, daß Klugheit mit der Tugend müsse verknüpfet werden. Was Naudäus von der Hofklugheit geurtheilet, niemand könne sicher bey Hofe leben, der nicht ein vollkommener Meister seiner Affecten sey, das läßt sich auch von der Staatsklugheit sagen. Dasjenige, was man von einem Staate zu erkennen, kann zwar aus guten Büchern genommen werden, die wir in dem folgenden Artikel von der Staatslehre anführen wollen. Doch lernt man aus Büchern nur allgemeine Regeln, welche geschickt auf diesen; oder jenen Staat zu appliciren sind, wozu eine historische Erkenntniß des Landes und ein guter Verstand erfordert werden. Zu der Unterweisung muß die Erfahrung kommen, welche man sich durch die Länge der Zeit, sonderlich aus dem Umgange mit andern Leuten erwerben muß, wohin man auch das Reisen zu rechnen hat, wovon wir hier um deswegen nichts anführen, weil davon schon oben in besondern Artikeln gehandelt worden. Dieses alles macht nur eine Theorie; weswegen das dritte Stück, oder die Ausübung noch nöthig ist, daß wenn man etwas gelernet, man sich angelegen seyn lasse, solches auszuüben, jedoch mit der Behutsamkeit, daß man denke, man sey ein Anfänger und kein Meister, wiewohl junge Leute dazu wenig Gelegenheit haben.

So viel haben wir von der Geschicklichkeit erinnern wollen, welche zur Staatsklugheit nöthig ist. Wir gedenken in der Beschreibung der Staatsklugheit weiter, daß man bey derselbigen nicht nur Mittel aussinnen, sondern auch appliciren müsse. Die Absichten wegen Erhaltung eines Staats determiniret das natürliche Recht; und die Mittel dazu muß die Klugheit an die Hand geben. Bey diesen Mitteln ist zweyerley vorzunehmen: die Aussinnung und die Application derselben. Es zielt alles darauf, daß die äußerliche Ruhe in einem Staate erhalten werde. Das Interesse einer Republik kann in einer zweyfachen Absicht betrachtet werden: einmal so fern sie des

Friedens genießet; hernach so fern sie in einen Krieg verwickelt und in Stand der Unruhe sich befindet, daß also diese Klugheit in eine Friedens- und Kriegsklugheit einzutheilen. Die erstere Art theilet sich wieder in eine geistliche und weltliche, oder bürgerliche ab; die andere Art aber kann in Ansehung der innerlichen und äußerlichen Feinde, welche die Ruhe einer Republik stören wollen, ebenfalls auf eine gedoppelte Art betrachtet werden. Es hat Conring ein vortrefflich Buch de ciuili prudentia geschrieben, worinnen er von der Beschaffenheit der Staatsklugheit handelt; von welchem wir auch eine Disputation de boni consiliarii in republica munere 1652. haben. [Vergleiche Politic, wo mehrere Schriften angeführet worden.]

Staatslehre,

Wir wollen hier zweyerley untersuchen: erstlich nach der Theorie, was die Staatslehre sey? hernach nach der Praxi, wie sie vorzutragen und zu erlernen sey?

Erstlich haben wir nach der Theorie zu sehen, was die Staatslehre sey? Man pflegt dieses Wort im weitern und engern Verstande zu nehmen, und verstehet nach jenem dadurch denjenigen Theil der practischen Philosophie, welche zeiget, wie man sich in allen Ständen klüglich aufführen, und seinen Nutzen auf eine rechtmäßige Art befördern soll. Weil sie ein Theil der practischen Philosophie ist, so handelt sie von der Menschen Thun und Lassen; indem sie aber nur einen Theil ausmachet, so handelt sie auch nur in gewisser Absicht davon, nemlich so fern es nach den Regeln der Klugheit einzurichten, welche die Mittel zeigen, wie ein Mensch seine vernünftigen Absichten erreichen und seinen Nutzen befördern soll. Die Menschen befinden sich in verschiedenen Ständen, wie dieses der Artikel vom Stande ausweiset, und deswegen sind auch die Absichten unterschieden. Sie gehet auf die Glückseligkeit der Menschen, und zwar nur auf die äusserliche, wovon wir schon oben in dem Artikel von der Klugheit gehandelt haben. Im engern Sinne verstehet man durch die Staatslehre denjenigen Theil der Klugheitslehre, oder Politic, welcher insonderheit lehret, wie ein Staat, oder Republik klüglich zu regieren. Es kommen dabey verschiedene Absichten vor, und dazu sind auch verschiedene Mittel nöthig, daraus die besondern Stücke dieser Klugheit entspringen. Denn da handelt man von der Klugheit in Gesetzen und Gerichten, in Strafen und Belohnungen, die Aemter wohl zu besetzen, den Schatz zu vermehren, einem Staate aufzuhelfen, das Religionswesen zum Nutzen des Staats einzurichten, Krieg zu führen, Allianzen und Bündnisse zu schliessen, Gesandten zu schicken u. s. w. von welchen Materien die Ausführung unter den gehörigen Artikeln zu suchen.

Was für das andere die Praxin betrifft, wie die Staatslehre vorzutragen und zu erlernen sey, so ist selbige auf verschiedene Art gelehret worden, und die Bücher, die man hierinnen hat, sind nicht nach einerley Form eingerichtet. Man findet von denselbigen eine Nachricht in Gabrielis Naudäi bibliographia politica, davon die zu Halle 1712. heraus gekommene Edition wegen der beygefügten Anmerkungen des Gladovs die beste ist; Conrings Dissertat. de ciuili philosophia eiusque optimis ac praecipuis scriptoribus Helmst. 1673. Joh. Andr. Bosii tr. de comparanda prudentia et eloquentia ciuili, welche 1698. Schubart heraus gegeben; Cornelia a Beughems bibliographia politica et iuridica; Caroli Arndii bibliotheca politico heraldica und bibliotheca aulico-politica und Wagners Staatsbibliothec. Diesen können beygefüget werden, welche entweder überhaupt von der Historie der Gelehrsamkeit; oder insonderheit von philosophischen Büchern geschrieben, als Morhof in polyhistore tom. 3. lib. 2. Reimmann in der Einleitung zur histor. litter. der Deutschen part. 3. sect. 3. Stolle in der Anleitung zur Historie der Gelahrheit part. 3. cap. 5. p. 692. Bolduanus in biblioth. philos. p. 402. 467. Lipenius in bibl. philos. p. 1206. Struve in bibl. philos. cap. 7. Wir merken davon nur so viel an, daß die Staatsschriften entweder göttliche, oder nur menschliche Bücher sind. Jene sind zweyerley Art. Denn einige sind historische Bücher, als das Buch der Richter, Josuä, absonderlich Samuelis und der Könige. Zu den Lehrbüchern muß man vornehmlich die Schriften Salomonis rechnen. Zu besserm Verstande und Ordnung der vortrefflichen Lehren dieses weisen Königs dienen Schuppens Salomo oder Regentenspiegel, der in seinen zusammen gedruckten lehrreichen Schriften gleich voran anzutreffen; Joseph Halls Regierungskunst Salomons, welche Andreas Beyer aus dem Englischen in das Deutsche übersetzt, und zugleich mit dessen Haushaltungs- und Sittenkunst heraus gegeben, und eines ungenannten Salomons königliche Anleitung zur wahren Klugheit. Es ist dieses nur eine deutsche Uebersetzung von einem französischen Werke: les conseils de la sagesse etc. Paris 1677. so auch vermehrter gedruckt worden. Der Uebersetzer ist D. Carl Gottfried [illegible]pfe. Die menschlichen Schriften sind auf verschiedene Art eingerichtet. Denn in einigen ist

ist die Staatsklugheit systematisch tractiret. Unter den Alten hat **Plato** zehn **Bücher von der Republik** geschrieben; es ist aber schon längst erinnert worden, daß er in practischen Dingen gar zu speculativisch geschrieben habe. Der erste, welcher hierinnen ein Systema verfertiget, ist **Aristoteles**, dessen politische Bücher geringer geachtet werden, als sie in der That verdienen. Unter denen Alten aber übertrifft alle **Plutarchus**. Von den Neuern giebts zwey Sorten. Denn etliche haben sich sectirisch aufgeführet und an die Principia des Aristotelis gebunden, als **Althusius, Balthasar Cellarius, Arnisäus, Müller** und viele andere; einige hingegen haben ihre eigne Meditation zu Hülfe genommen, als **Beemann** in meditationibus politicis; **Hertius** in elementis prudentiae ciuilis, **Buddeus** in dem dritten Theil der philosophiae practicae, nach dessen Principiis **Rüdiger** die Klugheit zu leben und zu herrschen ediret, so eines der besten Bücher hierinnen ist. Es sind auch bekannt **Lipsii** sechs Bücher politicorum und **Boxhornii** institutiones politicae, anderer nicht zu gedenken. Andere haben die Methode erwehlet, daß sie solche politische Lehren in Fabeln und Erdichtungen zu verstecken gesucht, von welcher Art **Thomä Mori** Vtopia, **Campanellä** ciuitas solis nebst mehrern sind, von denen insonderheit **Fabricius** in bibliographia antiquar. cap. 14. §. 16. und **Paschius** in diatr. de fictis rebus publicis Nachricht gegeben haben. Noch andere haben diese Historie mit der Staatslehre verknüpft, und in ihren Erzählungen allerhand politische Anmerkungen mit einfließen lassen. Unter den alten Griechen sind deswegen **Thucydides** und **Polybius** bekannt, sonderlich der letztere, welcher so viel von der Staatsklugheit eingemischet, daß auch einige gemeynet, er habe die Grenzen eines Historienschreibers überschritten. Unter den Römischen ist **Tacitus** berühmt, der immer zeiget, wie die Staatsmaschine bewegt worden. Man hat besondere politische Anmerkungen, so berühmte Männer über diesen Autorem geschrieben. Solche Historienschreiber hat man auch zu den neuern Zeiten gehabt, als an dem **Francisco Bacone de Verulamio, Guil. Cambdeno, Bartholomäo Grammondo, Hugone Grotio, Sleidano, Pufendorfen** und andern. Endlich haben welche kurze Staatsregeln gegeben. Von den zwey beruffenen Secten der Machiavellisten und Monarchomachorum haben wir oben in besondern Artikeln gehandelt. Es haben auch einige besondere Anweisung zur politischen Weisheit geschrieben. Denn man hat **Coleri** epistolam de studio politico ordinando, welche in des **Crenii Sammlung** de eruditione comparanda p. 369. stehet; **Boeclers** dissertationem epistolicam posthumam de studio politico bene instituendo, welche tom. 3. p. 341. oper. zu finden, auch dessen Anweisung wie man die auctores classicos tractiren soll, angedruckt. Es ist aber an keinem nicht viel. [Siehe den Artikel: **Politic**.]

Staatsraison.

Im lateinischen ratio status, ist eine Benennung, welche, eine alte Sache zu bedeuten, neu erfunden und von den Italiänern entlehnet worden. Die Staatsraison und die Staatslehre ist nicht einerley. Denn jene ist nur ein Stück von dieser, wie **Reinhard** in animadu. ad Lipsii polit. lib. 4. cap. 9. §. 39. p. 1183. gezeiget. Das Wort selbst hat verschiedene Bedeutungen, s. **Hertium** in paedia elem. prudent. ciuilis §. 2. p. 4. und der Misbrauch desselbigen ist sehr groß. Einige machen sich davon einen üblen Concept und halten die Staatsraison vor eine Bemäntelung des tyrannischen und gottlosen Verfahren eines Regenten, welches daher kommt, daß man freylich oftmals ungerechte Unternehmungen mit der Staatsraison zu beschönigen suchet. Doch wie dieses der wahren Staatsraison nicht nachtheilig seyn kann; also wollen wir untersuchen, worauf dieselbige ankomme? Sie wird auf verschiedentliche Art beschrieben. Einige nennen sie eine Klugheit, die aus der gewöhnlichen Ordnung schreite. Deutlicher und besser beschreiben solche andere, daß sie eine zu einem klugen Regiment erforderte verdeckte und geheime, doch von dem göttlichen Gesetze, der natürlichen Billigkeit, dem Völkerrecht, der Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, Treu und Glauben nicht abweichende Weise sey, welcher sich hohe Regenten klüglich und geschicklich bedienten, zum Besten des Staats und um der gemeinen Wohlfahrt willen, zu Erhaltung eines höhern und allgemeinen Vortheils; oder zu Abwendung eines allgemeinen Nachtheils, mit Hintansetzung der gemeinen Rechte und des besondern Nutzens einiger weniger, etwas zu thun, zuzulassen, oder zu unterlassen, welches durch die gegenwärtige Nothwendigkeit gerechtfertiget wird. Kürzer könnte man die Staatsraison also erklären: sie ist eine zum Besten des Staats abzielende Absicht, so fern sie durch Mittel muß erhalten werden, welche zum theil dem Schein nach thörigt, zum theil unzuläßig sind. Solches deutlich zu verstehen, so hat man auf drey Stücke insonderheit zu sehen. Das eine ist die Absicht, welche die Staatsraison in sich begreift, die den Regeln der Gerechtigkeit muß gemäß seyn, daher dieser Theil zum Recht der Natur gehöret. Das andere sind

sind die Mittel, welche theils dem Schein nach thörigt, theils unzuläßig sind. Als thörigte scheinen sie vielen, weil sie einigen Schaden bey sich führen, und man erkennt den in Zukunft zu erwartenden Nutzen gegenwärtig noch nicht; unzuläßig aber sind sie, weil sie materialiter dem Gesetz der Natur zuwider. Das dritte Stück ist der Grund, warum gleichwohl solche Mittel gebraucht werden, welcher ist, weil sonst keine andere vorhanden, wodurch man den Zweck erlangen kann; und wenn man davon wollte abstehen, der Schaden größer seyn würde, als derjenige, der aus den Mitteln entstehet. Ein Exempel, woraus man sehen kann, daß die wahre Staatsraison nichts unrechtes in sich fasse, haben wir an dem Krieg. Denn die Absicht, die ein Fürst dabey hat, daß er seine Unterthanen beschützen will, ist dem Recht der Natur gemäß; die Mittel, die dabey vorkommen, scheinen wohl thörigt, daß man so viel Geld darauf verwendet, sind auch unzuläßig und materialiter dem Recht der Natur zuwider, daß Leute, die den Tod nicht verdienet, das Leben hergeben müssen. Doch weil kein ander Mittel da ist, das Land zu beschützen, und wenn man solche Mittel nicht brauchen wollte, gar Land und Leute verderben müßten, so siehet man hieraus den Grund der Staatsraison. Es sind verschiedene Scribenten, sonderlich von den Italiänern vorhanden, die insbesondere von dieser Materie geschrieben haben. Denn es hat verfertiget **Joh. Boterus** zehn Bücher della ragion di stato, die sich bey seinen relationibus vniuersalibus, Venedig 1640. befinden, **Gabriel Zinnanus** zwölf Bücher della ragion degli stati, Venedig 1666. **Ludovicus Septalius** sieben Bücher della ragion di stato, so auch in das Lateinische gebracht worden, und deren Autor allen Italiänern seiner Zeit es vorgethan zu haben scheinet; **Fridericus Bonaventura** in dem tr. della ragion di stato e della prudenza politica nebst andern. Unter den Deutschen haben sich über diese Materie gemacht **Wilhelm Ferdinand ab Efferen** in manuali politico christiano de ratione status, **Hermann Conring** in dissert. de ratione status, Helmstädt 1651. **Jacob Thomasius** de ratione status, **Adam Rechenberg** Dissert. de interesse ciuitatis in vol. dissert. histor. polit. part. 2. diss. 9. p. 218. **Becmann** in medit. polit. und parall. cap. 3. **Rüdiger** in der Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 2. §. 7. sqq. Von andern dergleichen Scribenten findet man Nachricht in **Bosii** tr. de prudentia et eloquentia ciuili comparanda, **Naudäi** bibliograph. polit. **Thurmanns** bibliotheca statistica, **Struvens** bibl. philos. cap. 7. §. 21. **Morhofs** polyhist. tom. 3. lib. 2. §. 15. **Arnds** biblioth. polit. heraldic. p. 329. **Reinhards** animaduers. ad Lips. politic. lib. 4. cap. 9. §. 39. pag. 1182. [Siehe **von Real** Staatskunst T. VI. S. 9 ff.]

Staatsrecht.

Bedeutet denjenigen Theil der Rechtsgelehrsamkeit, darinnen von der Verfassung eines bürgerlichen Staats, und insonderheit von den Pflichten und Rechten der Regenten und Unterthanen gegen einander gehandelt wird. Es ist entweder ein allgemeines; oder ein besonderes. Jenes gründet sich auf die natürlichen Gesetze, welche einen jeden bürgerlichen Staat regieren müssen, und trägt nach denselbigen der Regenten und Unterthanen Pflichten und Rechte für. Einige haben solches in besondern Büchern beschrieben, als **Joh. Friedr. Horn** in politica architectonica 1671. **Ulricus Huber** de iure ciuitatis, darüber **Thomasius** Noten gemacht 1708. **Böhmer** in introductione in ius publicum vniuersale, 1716. [**Scheidemantel** allgemeines Staatsrecht, nach der Vernunft und den Sitten der vornehmsten Völker betrachtet, Jena 1770. 1771. 1773. in drey Theilen. gr. 8. Vergleiche den Artikel: Politic.] Eine ausführliche Nachricht von den dahin gehörigen Büchern findet man in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita, die 1727. herausgekommen ist.

[Staatsverbrechen,]

[Man muß unterscheiden, **Verbrechen im Staate, und Staatsverbrechen.** Diebstahl, Hurerey u. s. w. sind zwar Verbrechen im Staate; man nennet sie aber nicht Staatsverbrechen, in eigentlicher Bedeutung. Vielmehr erfordern diese eine Unternehmung, welche unmittelbar eine Beleidigung des Regenten und des Staates zum Vorwurf hat. Man nennet es auch ein **Verbrechen der beleidigten Majestät,** (crimen laesae maiestatis.) Verschiedene theilen solches in ein **reelles Verbrechen wider die Majestät,** und in ein solches welches wider das Subject, so die Majestät hat, begangen wird, oder in ein **subjectivisches.** Dieses letztere wird wider die geheiligte Person des Regenten selbst begangen, theils durch Worte, theils durch Werke und Thathandlungen, man mag wider dessen Ehre etwas unternehmen, oder wohl gar wider dessen Leben. Das reelle Verbrechen der Majestät äußert sich durch solche Handlungen, welche die Sicherheit des Staats und Landes oder einer Nation zu stören suchen. Ist dabey eine Bosheit verknüpft, so pflegt es Rebellion

genennet zu werden, einige nennen es auch crimen perduellionis, obschon andere zu dem letztern den wirklichen Ausbruch der Bosheit erfordern; so lange aber ein Unterthan nur die Absicht hege wider das gesammte Wohl des Landes zu handeln, so wäre es nur Rebellion. Man vergleiche auch den Artikel: Aufruhr. Es kann in dieser Lehre gelesen werden Geo. Henr. Ayrer de perduellione seditiosorum; programmata duo. Goetting. 1748. von Real Staatskunst T. IV. S. 531 f.]

Stärke der Körper,

Ist diejenige Beschaffenheit der Körper, da sie dem Gefühl, wenn man sie angreifet, merklich widerstehen, sich nicht leicht theilen lassen, noch viel weniger vor sich aus einander fahren. Man hat unterschiedene Arten, als erstlich die Härte, z. E. an einem Holz, Stein, Metall, welche dem Gefühl nicht, oder doch wenig weichen; hernach die Weiche, z. E. an einem warm gemachtem Wachs, an einem geweichten Leimen, welche, wenn sie mit dem Finger gedrückt werden, nachgeben; und dann die Elasticität, davon am gehörigen Ort gehandelt worden. Aristoteles nennt diese Beschaffenheit eine Truckenheit und braucht dieses Wort in einer besondern Bedeutung.

Stahl,

Ist ein Metall, so dem Eisen am nächsten kommt. Man gräbt ihn entweder aus der Erde, wie am Fichtelberg im Voigtlande guter Stahl soll gegraben werden; oder man macht ihn durch die Kunst. Es beruhet die Zubereitung des Eisens zu Stahl auf einer wiederholten Ausglühung und Ablöschung des Eisens in Säften von besondern Kräutern, womit die Deutschen am besten umzugehen wissen. Guter Stahl muß ohne Schiefern, ohne Schlauch und nicht Eisenschüßig seyn, welches man erkennen kann, wenn er zerbrochen wird und der Bruch einerley Korn hat. [Von Stahlgruben siehe das hamb. Mag. 8 B. S. 468. wie er zu verfertigen 15 B. S. 38-65. und Schwed. acad. Abhandl. 2 B. S. 53.]

Stamm,

Eigentlich bedeutet dieses Wort dasjenige Stück an einem Baum, welches sich zwischen der Wurzel und den Aesten befindet. Er dienet dazu, daß durch ihn der Saft aus der Wurzel in die Höhe geführet und in die Aeste getragen werde. Er wird alle Jahr dicker, welches seine Ursachen hat. Denn weil sich die Aeste, die er zu tragen hat, vermehren, und indem der Aeste mehr werden, auch der Baum mehrere Früchte zu tragen bekommt, so muß der Stamm auch stärker werden, damit er diese Last ertragen kann. Es ist dieses auch deswegen nöthig, damit mehr Saft zugeführet werde. Je mehr Aeste werden, jemehr ist Nahrung nöthig, indem sich alsdenn die Blätter, Blüthen, Früchte vermehren, auch die Aeste selbst in die Höhe und in die Dicke wachsen, folglich muß auch der Stamm wachsen, damit der Saft häufiger hinauf gebracht werden kann.

Stand,

Bedeutet in ganz weitläuftigem Verstand die Beschaffenheit einer Sache, so fern sie gewisse Eigenschaften an sich hat, und wird nicht nur von lebendigen: sondern auch leblosen, so wohl natürlichen als künstlichen Sachen gebraucht, z. E. ein alt Kleid ist in einem andern Zustand, als ein neues; ein stumpf Messer in einem andern Zustand, als ein scharfes; [siehe bürgerlichen Stand.]

Wir sehen hier vornehmlich auf den Stand des Menschen, welcher eine Beschaffenheit ist, darinnen der Mensch stehet, um gewisse Verrichtungen vorzunehmen, auch besondere Rechte zu genießen. Die Stände, in welchen sich die Menschen befinden, sind unterschiedlich. Thomasius in iurisprudentia diuina lib. 1. cap. 2. §. 50. sqq. theilet ihn in einen natürlichen und bestialischen. Jener sey die Beschaffenheit, die allen Menschen gemein, so fern sie auch nach dem Fall dieses vor den Bestien besonders hätten, daß sie vernünftig nachdenken, den obersten Gesetzgeber erkennen, und ihr äußerliches Thun und Lassen nach seinen Geboten einrichten könnten, und werde entgegen gesetzet entweder dem Leben und Zustand der unvernünftigen Thiere; oder dem Leben der Menschen, welche diesen Zustand misbrauchten und dem Eingeben ihrer verderbten Vernunft in allem folgten. Auf solche Weise ist der natürliche Stand so viel, als die menschliche Natur, dessen Betrachtung deswegen nöthig ist, damit man daraus die natürlichen Gesetze leite. Solchen theilet Thomasius wieder in einen natürlichen und gesellschaftlichen. Jener sey in diesem Gegensatz die Beschaffenheit der Menschen, so fern sie vor sich allein in der Einsamkeit ohne anderer Hülfe sich befänden, dergleichen Stand nicht nur seyn könnte, wenn z. E. jemand bey einem Schiffbruch auf eine wüste Insel käme; sondern auch wirklich wäre, wie man an den Kindern, welche die Eltern hinlegten, sähe. Der gesellschaftliche Stand hingegen sey, wenn die Menschen in

in Gesellschaft leben, und sich anderer Beystandes bedienten. Dieser sey wieder entweder ein natürlicher; oder ein bürgerlicher. In diesem Gegensatz sey der natürliche Stand die Beschaffenheit der Menschen, wenn sie zusammen in einer allgemeinen Gesellschaft lebten, und keiner obrigkeitlichen Gewalt; oder Herrschaft unterworfen wären; der bürgerliche aber, wenn sie sich in einer bürgerlichen Gesellschaft befänden. Endlich wäre der bürgerliche auch entweder ein natürlicher, so die Beschaffenheit sey, die ein Mensch von Natur ohne Zuthun eines andern Menschen habe, daß er z. E. eine Mannsperson, ein Kind sey; oder ein eingeführter, den ein Mensch aus menschlichen Verordnungen erlangt habe, wenn er z. E. ein Bürgermeister, ein Edelmann, ein Bauer sey.

Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 2. cap. 1. und de officio hominis et ciuis lib. 2. cap. 2. hat die Sache etwas anders eingerichtet. Denn er theilet den Stand des Menschen in einen natürlichen und eingeführten, oder statum adventitium; der natürliche könne auf dreyfache Art betrachtet werden, sofern er entweder dem bestialischen, oder gesellschaftlichen, oder dem bürgerlichen entgegen stehe, auf eben die Art, wie vorher aus dem Thomasio angeführet worden. So kann auch der natürliche Stand noch in zweyerley Betrachtung kommen, entweder, wie man sich denselben vorstellet, und einbildet, daß es seyn könnte, welches gar wohl angehet, weil man dabey nichts falsches vor wahr ausgiebet; sondern man stellt die Sache zur Erläuterung dar, über welchen Punkt zwischen Pufendorfen und seinen Gegnern disputiret worden, davon man die erid. Scandic. pag. 183 301. sqq. lesen kann; oder wie der natürliche Stand in der That vorhanden. In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, darinnen diese Materie sonderlich abgehandelt wird, pflegt man mehrentheils den natürlichen Stand in zweyerley Absicht zu nehmen: einmal, sofern er überhaupt dem eingeführten entgegen gesetzet wird, und denn sofern er von dem bürgerlichen insonderheit unterschieden, welches der eigentlich natürliche Stand ist, der wirklich vorhanden, und der noch mehr, als die erste Art verstanden wird, wenn man dessen in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gedenket. In solchem Zustand leben heutiges Tages alle Völker, wenn man sie gegen einander betrachtet, und souveraine Häupter. Man nennet ihn auch den Stand der natürlichen Freyheit, indem die Menschen von Natur einander gleich sind, daß keiner dem andern was zu befehlen hat. Doch ist hierinnen dieser Unterschied, daß einige ganz und gar von aller Herrschaft; etliche aber nur von der bürgerlichen frey sind, ob sie wohl unter dem Hausregiment stehen. Pufendorf de officio hominis et ciuis lib. 2. cap. 1. §. 9. sq. erzählet die Beschwerlichkeiten, welche diesen Stand begleiten und weswegen ihm der bürgerliche Stand vorzuziehen sey; es erinnert aber Treuer in den notis p. 358. wider ihn, daß solche Beschwerlichkeiten nicht sowohl von dem Stand selbst, und dessen Beschaffenheit; als vielmehr von den Umständen der Menschen herkämen, weswegen er hier dem Hobbesio so sehr gefolget. Der eingeführte Stand wird dem natürlichen in so weit entgegen gesetzet, daß die Menschen nicht durch die Natur; sondern durch einen getroffenen Vergleich darein gesetzet worden. Er begreift den Ehe- nebst dem Elternstand, den Herrnstand und den Regentenstand. Was zwar den Elternstand betrifft, so wird er nicht durch einen Vergleich zwischen Eltern und Kindern aufgerichtet, indem die Kinder nicht einwilligen können; sofern aber der Ehestand nicht bloß auf die Zeugung der Kinder; sondern auch auf die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts gehet, welche ohne die Erziehung nicht geschehen kann, so willigen die Eheleute, wenn sie den Vergleich des Ehestandes treffen, zugleich darein. Wenigstens kann man aus diesem Grund gar wohl die Schuldigkeit der Eltern, die Kinder zu erziehen, leiten. Andere sagen, daß diese besondere Gesellschaften, daraus der Unterschied dieser Stände entstehe, entweder auf Vergleiche, oder das natürliche Gesetz beruheten. Es giebt noch gar vielerley Arten der Stände, sonderlich in dem bürgerlichen Stand, die sich wegen ihrer Menge nicht wohl alle erzählen, noch in gewisse Klassen bringen lassen. Es ist bekannt, daß man insgemein drey Hauptstände zählet, den Lehr- oder Geistlichen, Wehr oder Obrigkeitlichen und Nehr- oder bürgerlichen und Bauerstand, welche Eintheilung nicht ordentlich abgefasset ist. Man theilet weiter die Menschen nach ihren Ständen in Edelleute, Bürger und Bauern: in Geistliche und Weltliche; in gelehrte und ungelehrte, davon ein jeder wieder seine besondre Arten unter sich fasset, wie denn auch bekannt der Stand der Soldaten, Kaufleute, Handwerksleute: der Jungen und Alten, u. s. f. wobey wir nur dieses noch erinnern, daß einige an den bürgerlichen Stand gebunden; etliche aber können auch außer demselben seyn.

Man handelt von den Ständen sowohl in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit; als auch in der Politic, wiewohl in ungleicher Absicht. Denn dorten nimmt man die Stände vor sich, um den Grund und die Ordnung der Pflichten und Rechte,

te, die den Menschen zukommen, zu zeigen; hier aber dient die Erkenntniß der unterschiedenen Stände, darinnen die Menschen stehen, dazu, daß man ihre Kräfte und Schwäche erkenne. Denn darnach kann man auch die Mittel nehmen und beurtheilen, die man zur Erlangung eines Zwecks nöthig hat. Bey Betrachtung solcher verschiedenen Stände kann man folgendes merken: 1) muß man die Fehler der Personen, die in einem Stand leben, nicht dem Stand selber zuschreiben, gleichwie man auch Mängel des Standes hat, davor die Personen nichts können, z. E. die Monarchie ist ein Zustand der Republik, und ist an sich eine gute Regierungsart; wenn aber Monarchen darinnen tyrannisch sind, so ist nicht der Stand selber; sondern das böse Gemüth des Menschen daran schuld. In der Aristocratie können nicht allezeit die besten Rathschläge ergriffen werden, welches man dem Stand selber beymessen muß; 2) wenn man von der Nothwendigkeit der Stände urtheilen will, so muß man davon mit Unterschied reden, und die Beschaffenheit der Menschen nach dem Fall nicht aus den Augen setzen. Wären wir nicht gefallen, und in der Unschuld geblieben, so hätte man alle die Stände nicht gehabt, die als Mittel wider die menschliche Unwissenheit, Bosheit und andere Schwachheiten eingeführet worden. Es ist eine Thorheit, wenn man sich im Paradies Republiken und in denselbigen Universitäten einbilden, oder einen Herrenstand vorstellen wolte. Nach dem Fall kann die Nothwendigkeit der Stände auf zweyerley Art betrachtet werden. Denn entweder nimmt man das Wort nothwendig so, daß ohne einen Stand das menschliche Geschlecht gar nicht bestehen kann, in welchem Verstand außer dem Ehestand, und dem Stand der Eltern und Kinder, die andern dürften wegfallen, indem wenn man gleich keine Republiken hätte, so würden doch endlich Menschen auf der Welt bleiben; oder es beziehet sich die Nothwendigkeit zugleich auf die Glückseligkeit, darinnen die Menschen nach der göttlichen Absicht leben sollen, da denn viele Stände nöthig sind. Es war daher eine Einfalt von dem Thoma Münster und seinem Anabaptistischen Anhang, wenn er den Stand der Obrigkeit aufzuheben sich erkühnte: 3) obwohl ein jeder nothwendiger Stand nützlich; so können doch nützliche Stände seyn, die eben nicht nothwendig, und das sind alle diejenigen, welche keinen unrechtmäßigen, oder eitlen Zweck haben. Denn sie haben ihre Kräfte, wodurch man sie brauchen, und dadurch die Bequemlichkeit des menschlichen Lebens befördern kann. Solchen Unterschied muß ein Politicus kennen lernen. Man lese **Jacobi Thomasii** disput. de statu naturali et legali; **Pufendorf** in differt. academic. pag. 458. **Hochstetter** in disputat. de statu naturali nebst den Auslegern des **Pufendorfs** über die oben angeführten Stellen und andere Scribenten der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit; in Ansehung der Politik aber **Hertium** in element. prudent. civil. part. 1. sect. 1. **Buddeum** in element. phil. practicae part. 3. cap. 2. **Rüdiger** in der Klugheit zu leben und zu herrschen. [**Von Real.** Staatsklugheit T. I. S. 4. T. III. S. 263. ff.]

Stapelgerechtigkeit,

Ist das Recht, vermöge dessen die Güter an einem Ort nicht dürfen durchgeführet; sondern daselbst abgelegt, oder wenigstens eine Zeit lang zum Kauf gestellet werden müssen. Nach dem natürlichen Gesetz ist dieses nur ein unvollkommenes Recht, und gründet sich auf die Billigkeit, daß wenn andere die Commodität haben, daß sie ihre Waaren durch unser Land führen, nicht unbillig ist, wenn sie sich dafür dankbar erzeigen, und unter andern ihre Waaren unsern Innwohnern anbieten. Durch Gewohnheit; oder durch einen Vergleich kann es zu einem vollkommenen Recht werden. [Siehe **Lauterbachs** disp. de iur. mercator. pecul. thesi 266. f. **Ahasver Fritsch** in einem besondern Tractat, welcher in dessen opusculis, so zu Nürnberg 1690 heraus gekommen, befindlich ist. **Joh. Wilhelm Engelbrecht** disp. de iure stapulae. Helmst. 1711. **Ludovici** disp. de iure stapulae. Witt. 1668. **Speicermann** de stapula. 1667. **Kühlewein** de iure stapulae. Lips. recus. 1702. **Otto Philipp Zeppers** Tract. de iure stapulae. **Jac. Heinr. Born** disp. I. II. de iure stapulae ac nundinarum ciuitatis Lipsiae. Leipz. 1739.]

Stein,

Ist ein solcher harter Körper, welcher sich weder hämmern, noch giessen läßt, und also von einem Metall unterschieden ist. Es ist zwar kein Zweifel, daß gleich von dem ersten Zustand der Erde an viele Steine gewesen; man kann aber auch nicht leugnen, daß auch nachdem viele erst gezeuget worden, und noch heut zu Tage erzeuget werden. Denn dieses siehet man aus den versteinten Sachen, welche in den Steinbrüchen zwischen den Steinen angetroffen werden, und weil sie daselbst verschwemmet worden, so müssen damals, als dieses geschehen, die Steinbrüche keinen Stein gehabt haben, und nachgehends von neuem gezeuget worden seyn. Daß im Leibe der Menschen und Thiere Steine wachsen, ist eine bekannte

kannte Sache. Von solcher Zeugung der Steine sagen einige überhaupt so viel, daß eine flüßige Materie der Ursprung derselbigen sey, so man an edlen Steinen, welche hell und durchsichtig sind, an dem Traufstein in etlichen Hölen und andern abzunehmen. Diese flüßige Materie werde durch die Wärme, nachdem sie die wässerichen Materien austrockne; oder auch durch die Luft hart, davon man ein Beyspiel an dem Ziegelbrennen habe. Andere setzen zu diesem Ursprung noch den Sand, dessen Theile näher zusammen kommen und fester werden müßten, vielleicht durch einen zähen Leim. Wenn auch dieses gleich überhaupt seine Richtigkeit hat; so läßt sich doch in der Application nichts gewisses sagen. Denn die Steine sind unterschiedener Art, und bestehen aus ganz unterschiedenen Materien, weswegen sie nicht auf einerley Art können hart und fest gemacht werden. Man kann wohl sagen, daß es vorher eine weiche und flüßige Materie gewesen, welche hart worden; was aber insonderheit bey diesem oder jenem Stein vor eine Materie gewesen, und wie die Erhärtung geschehen, solches läßt sich nicht gewiß bestimmen. Hieher gehöret Thomä Schirläi dissertatio philosophica explicans caussas probabiles lapidum in macrocosmo, qua occasione in originem corporum omnium inquiritur atque ostenditur, eam deberi aquae et seminibus, welche anfangs in Engländischer; nachgehends in lateinischer Sprache heraus gegeben worden. Georg Baglio de vegetatione lapidum. Agricola de ortu fossilium. Wilhelm Granger Tom. II. de la Metallurgie.]

Wahrhaftige Steine giebts vornemlich in dem mineralischen Reich, welche alle in und auf der Erde formiret werden, daher man den Donnerkeil, oder den Strahlstein, von welchem man vorgiebt, daß er in der Luft erzeugt werde, verwirft. Es werden solche Steine überhaupt in drey Arten unterschieden, in gemeine, mittelmäßige und edle. Die gemeine bestehen aus einer groben unreinen Materie, unter denen wieder ein gar großer Unterschied ist. Unter andern sind einige so beschaffen, daß sie sich calciniren, oder in Kalk durch die Gewalt des Feuers verwandeln lassen, die man daher auch zum Kalkbrennen brauchet. Bey andern hingegen geht dieses nicht an, sondern wenn sie in die Glut kommen, fangen sie vielmehr an, zu fliesen, aus welcher ungleichen Wirkung augenscheinlich zu schliessen, daß eine Art der Materie nach von der andern müsse unterschieden seyn. Bey einigen trift man Sand an, die man auch Sandsteine nennet, die sich in Sand zerreiben lassen, und deutlich anzeigen, daß sie aus Sand erzeuget worden; dahingegen bey andern nichts sandigtes zu finden ist. Die mittelmäßigen Steine stehen zwischen den gemeinen und edlen in der Mitte, welche man wieder in drey Arten abtheilet. Denn einige hält man hoch wegen ihres schönen Glanzes, wie den Marmor, der aus sehr subtilen, reinen, fest zusammen gesetzten Sandkörnlein bestehet und allerhand Farben an sich hat; das Frauenweiß, so sich in schöne durchsichtige Blättlein zertheilen lässet; Federweiß, welches so fest, daß es sich durch das gemeine Feuer nicht trennen läßt, sondern man muß die Brennspiegel dazu brauchen, weil dessen kleinste Theilchen sehr fest an einander sind. Andere hält man wegen ihres besondern Nutzens und Kraft in einem Werth, wohin man unter andern den Blutstein rechnet, der so wohl innerlich als äußerlich von den Aerzten um das Blut zu stillen, gebraucht wird: den Galmey, welchen man zur Austrocknung flüßiger Schäden nimmt; den Schmergel dessen man sich zum Glasschneiden bedienet; das Berglau, den Lassurstein, den Magnet u. s. f. Noch andere hält man wegen ihrer sonderbaren Gestalt hoch, wohin die gebildeten Steine gehören, von denen wir hier ausführlich handeln wollen.

Die gebildeten Steine werden hin und wieder in den Gebürgen, in Steinbrüchen und Sandgruben gefunden, davon man in besondern Büchern Nachricht findet, dergleichen auch bey uns verschiedene heraus gekommen sind. Johann Jakob Scheuchzer hat edirt specimen lithographiae Helveticae curiosae 1702. worinnen die vornehmsten gebildeten Steine des Schweitzerlands in Kupfer gestochen und beschrieben worden; piscium querelas et vindicias 1708. ingleichen Bildniß verschiedener Fische und deren Theile, welche in der Sündfluth zu Grund gegangen 1708. und herbarium diluuianum 1709. Einer seiner Landsleute Carl Nicolaus Lange hat auch 1709. einen Tractat de origine lapidum figuratorum und vorher 1708. eine historiam lapidum figuratorum Heluetiae eiusque vicinae, heraus gegeben. Solche Arbeit hat gleichfalls übernommen Joh. Jakob Baier, als er die Mineralien um Nürnberg beschrieben, und 1708. folgende Schrift zum Vorschein gebracht: ὀρυκτογραφία Norica seu rerum fossilium et ad minerale regnum pertinentium in territorio Norinbergensi eiusque vicinia obseruatarum succincta descriptio, [und musei sciagraphia et supplementa oryctographiae, 1730. so 1758. aufs neue abgedruckt worden.] David Sigmund Büttner hat 1710. heraus gehen lassen: rudera diluuii testes, das ist, Zeichen und Zeugen der Sündfluth in Ansehung des jetzigen Zustands unserer Erd-

und

und Wasserkugel, insonderheit der darinnen vielfältig, auch zeither im querfurtischen Revier unterschiedlich angetroffenen, ehemals verschwemmten Thiere und Gewächse, bey dem Licht der natürlichen Weisheit betrachtet, von welcher Materie Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 13. pag. 365. noch andere Scribenten angeführet, derjenigen, die hin und wieder Exempel solcher gebildeten Steine berühret, als des Valentini in museo museorum part. 2. c. 4. und anderer nicht zu gedenken. Anno 1722. ist zu Leipzig heraus gekommen Joh. Philippi Breynii epistola de melonibus petrefactis montis Carmel vulgo creditis, davon man die acta eruditorum 1722. pag. 439. lesen kann. Solche gebildete Steine sind nicht alle von einerley Art. Denn manche stellen allerhand Figuren von Fischen, Gewürmen, Kräutern, Landschaften und dergleichen vor, wie man denn hin und wieder besondere Schieferarten zu brechen pfleget, davon die meisten nicht so wohl Abbildungen, als Abdrücke von ehemals lebendigen Fischen zu seyn geachtet werden. [Die Pappenheimer haben vor allen andern einen Vorzug.] Man hat welche, die mit ihrer ganzen Gestalt allerhand fremde Dinge, als Mandel- und Dattelkerne, Melonen und andere Früchte, oder Menschenhände und Füsse nachbilden. Bey einigen kann man deutlich sehen, wie sie inwendig hohl gewesen, und bloß mit einer steinigten Materie erfüllet worden. Man findet darinnen Knochen von allerhand Arten der Thiere nach ihrer äusserlichen und innerlichen Figur, ob sie gleich hart wie Stein worden; ja bisweilen trift man ganze versteinerte Gerippe an, wobey das merkwürdigste, daß die Knochen und andere versteinerte Sachen mitten im Stein sitzen, welche man findet, wenn man sie zerschläget, und siehet, wie sie ihre Figur darinnen abgepräget haben. Die Ursachen solcher Bildungen haben den Naturforschern viel zu schaffen gemacht, daher auch ihre Meynungen hierinnen unterschiedlich sind. Bey manchen gebildeten Steinen thut die Einbildungskraft das meiste, daß man sich eine gewisse Figur einbildet, welches von ohngefehr geschicht. Was aber solche Bildungen betrift, die wirklich vorhanden, und also eine deutliche und hinlängliche Vorstellung von einer Sache machen, von solchen kann man nicht sagen, daß sie von ohngefehr entstehen, oder daß es ein bloßes Spiel der Natur sey. Die Meynungen der Naturlehrer sind sonderlich zweyerley. Einige meynen, daß sich der ganz kleine Saame der Muscheln und andrer Seesachen durch die unterirdische Gänge aus dem Meer in die höchsten Berge ausbreite, und indem er eine Materie antreffe, welche zu Stein werden könnte, so würden daraus die steinernen Körper, die den Meermuscheln und andern Sachen sehr gleich wären. Dieses ist die Meynung des Caroli Nicolai Langens in dem vorherangeführten Tr. de origine lapidum figuratorum. Es lässet sich dawider einwenden, daß sich schwerlich begreiffen liese, wie sich der Saame so weit ausbreite; und wenn auch dieses wäre, daß er eine solche Kraft haben solte, als man ihm hier beylege, und daß man an den Orten, die weit von der See entfernet sind, allerhand versteinerte Muscheln antrift; man wolte denn auf diesen letztern Umstand sagen, daß vor diesem daselbst die See gewesen, und also die Sachen sehr alt wären. Andere leiten die Ursachen von der Noachischen Sündfluth her, wodurch manche Körper in die Klüfte der Berge geführet, daselbst verschlämmet, und mit Sand bedecket worden, welcher Schlamm und Sand nach Beschaffenheit des Orts eine steinigte Natur angenommen, und sich in harte Steine verwandelt. Dieses vertheidigen viele, als Scheuchzer, Büttner, in den oben angeführten Schriften, auch Woodward in specimine geographiae physicae. Wolff in den Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 375. meynet, die Noachische Sündfluth wäre nicht allein nicht hinlänglich, weil man die versteinten Sachen in verschiedenen Lagen antrāffe; daher wenn dasjenige, was in Lagen, die nicht gar zu tief unter der Erden wären, gefunden würde, eine Wirkung der Noachischen Sündfluth sey, so müßten vorher noch ältere Ueberschwemmungen vorgegangen seyn, darinnen die in tiefen Lagen befindliche Sachen in die Erde kommen wären. Man müßte vielmehr allerhand Ueberschwemmungen als Ursachen angeben, dadurch sie unter die Erde und auf die Berge kommen wären. Wie die Gattungen der gebildeten Steine verschiedentlich sind; also kann man wohl keine gemeine Ursache davon setzen. Einige können ihren Ursprung von den Ueberschwemmungen haben; andere aber auch aus einem andern Grund seyn gebildet worden. Man lese hier zugleich nach, was wir oben in dem Artikel von den Brunnen gesagt haben, wie wir denn auch bereits in einem besondern Artikel von den Edelgesteinen gehandelt, daß wir also hier die dritte Art der Steine, die wir gesetzet, nicht durchgehen dürfen.

[Die neuern Physici theilen die Steine 1) in kalkartige, welche sich von sauren Salzen auflösen lassen, und durch das Feuer zu Kalk werden. Es gehören dahin a) der Kalkstein, welcher weich, von allerley Farben ist, und sich nicht poliren läßt.

läßt. Er zerfällt mit der Zeit in der Luft; wird er in starkem Feuer gebrennt, so heißt er lebendiger oder ungelöschter Kalk. b) Der **Marmor**, ist von allerley Farben, und läßt sich poliren. c) Der **Kalkspath**. Er bestehet aus länglicht viereckigten Lagen, oder Schichten. Er ist oft von der größten Schwere, weiß, und von verschiedener Durchsichtigkeit. Bey gelindem Feuer prasselt er sachte, und wird so mürbe, daß man ihn mit Fingern zerreiben kann. Wenn er spiegelnde Blätter hat, so heißt er **Spiegelspath**. d) **Mergelstein** ist eine erhärtete Mergelerde von verschiedener Farbe; er zerfällt in der Luft. e) **Steinsinter, Tropfstein**, bestehet aus **Kalkerde**, welche von dem Wasser mit fortgeführet wird, und theils in Herabtröpfeln oder im Laufe des Wassers an feste Körper sich anleget. Er ist leichte, von verschiedener Farbe. 2) In **Gipsartige**, welche sich nicht in sauren Salzen auflösen lassen, und im Feuer zu Gips werden. Es gehören dahin a) der **Gipsstein**; er ist rauh, weich, weißlicht, schimmert auf dem Bruche, und läßt sich poliren. b) Der **Gipsspath**, er ist gemeiniglich weiß, und weißer als die andern Spathe. Er bestehet aus länglicht viereckigten durchsichtigen auf einander liegenden Blättern. Wenn er sich leichte spalten läßt, so heißt er **Marienglaß, Fraueneiß, Selenit** und auch **Spiegelstein**. c) Der **Alabaster** ist ein Gipsstein, der sich poliren läßt, und von gar vielerley Farben gefunden wird. 3) In **Thonartige**, welche sich in sauren Salzen nicht auflößen lassen, und im Feuer hart werden. Dahin gehören a) der **Amianth** oder **Bergflachs**. Sein Gewebe bestehet aus zarten biegsamen Fäsergen, die zum Theil sich kreuzweiße durchschneiden, zum Theil aber neben einander laufen. Er ist leichte, schwimmt auf dem Wasser, leidet im Feuer keine Aenderung, und ist so biegsam, daß man Fäden daraus spinnen, auch Leinewand und Papier daraus verfertigen kann. b) **Asbest** ist schwerer als Amianth, hat sprode Fäsergen, die meist parallel laufen. Kann man die Fasern leicht von einander trennen, so heißt er **reifer**, sonst aber **unreifer Asbest**. c) Der **Seiffstein**, welcher wie Seiffe schlüpfrig ist. Er läßt sich leicht schaben, schneiden, dresseln, und etwas poliren. Man rechnet zu solchen den **Röthelstein**; den **Speckstein**, der etwas durchsichtig, hart, und von verschiedener Farbe ist; der **Tipfstein**, welcher undurchsichtig, etwas hart, und von verschiedener Farbe zu haben ist; dem **Schmerstein** oder **spanische Kreide**; den **Serpentinstein**, welcher mehrentheils grünlich aussieht, und schwarze, gelbe, röthlichte auch andere Flecken und Striesen hat. d) **Bergleder**, hat biegsame Fäsergen, die durch einander laufen, und geben eine schiefrige oder blätterige Gestalt. Nachdem die Blätter dünne, oder dicke, harte, oder lockere Fasern haben, wird er **Bergpapier, Bergfleisch, Berggork** genennet. e) Der **Talk**, hat kleine glänzende Schuppen von ungleichen Flächen, und greift sich fettig an. Er wird **Goldtalk** und **Silbertalk** nach seiner verschiedenen Farbe genennet. f) **Glimmer**, ist aus glänzenden Häuten von gleicher Fläche zusammen gesezt, und greift sich glatt an. Es wird dahin gerechnet aa) **Wasserbley**, so aus dünnen unordentlichen Schuppen bestehet, und schwarzgrau aussiehet, auch sich absärbet. bb) **Rußisches Frauenglaß**, welches durchsichtig ist, und sich spalten läßt. Fraueneiß sieht zwar eben so, allein das wird in Feuer zu Gips. cc) **Katzengold, Katzensilber**, welches ein Glimmer ist, der mit der Farbe des Goldes oder Silbers spielet. g) Der **Schiefer**, ist ein erhärteter Thon, undurchsichtig, läßt sich in Blätter spalten, und greift sich rauh an. Es gehört dahin der **Wetzstein**, der **Probierstein**, der **Dachschiefer**, die **schwarze Kreide**; sie geben im Feuer ein schwarzes Glaß. 4) In **Glaßartige**, welche mit Stahl Feuer geben, doch muß der Flußspath und Bimsenstein ausgenommen werden. Sie lassen sich nicht von sauren Salzen auflösen, und werden im Feuer Glaß. Dahin gehören a) die **Edelgesteine** b) die **unächten Edelgesteine** und **Bergerystalle**. Siehe **Edelgesteine**. c) Der **Kieselstein**, welcher keine gewisse Gestalt hat, und in scharfe, eckigte, durchsichtige Theile zerbricht, sich auch feilen läßt. **Quarz**, ist der harte durchsichtige und glänzende Kieselstein. **Sandstein** aber bestehet aus vielen kleinen feste an einander gebackenen Kieselsteinen. d) Der **Hornstein** bricht in muschelförmige Theile, läßt sich feilen, und hat keine bestimmte Gestalt. Es wird zu selbigen gerechnet aa) der **Calcedon**, welcher eine milchblaue Farbe hat, und kaum halb durchsichtig ist. bb) Der **Carneol**, welcher roth und halb durchsichtig ist. cc) Der **Achat**, welcher von vermischten Farben ist, von welchen er besondere Benennungen erhält. dd) Der **Jaspis**, der undurchsichtig ist, und mancherley Farben hat, gewöhnlich aber ist er von röthlich bräunnlichter Farbe. ee) Der gemeine **Feuerstein**. Es lassen sich alle diese Steine poliren. e) Der **Flußspath**, solcher ist ein weicher blättrichter Stein, von verschiedener Gestalt und Farbe. Er bricht in länglicht viereckigte, halbdurchsichtige Theile, und kömmt sehr ofte in der blättrichten und würflichen Gestalt dem Kalkspath bey. Durch das Scheidewasser kann er aber vom Kalkspath unterschieden

schieden werden, und das Feuer belehret dessen Unterschied von dem Gipsspathe. Der starkgefärbte Flußspath, z. E. der grüne und der blaue leuchten im Finstern, wenn sie vorher sehr warm gemacht, oder gelinde geglühet werden. Der bolognesische Stein, wird als eine Art von Flußspathe angesehen. h) Der Bimsenstein ist rauh, löchericht, sehr leichte, und schwimmt auf dem Wasser; er hat ein fasrichtes Gewebe.]

In den andern Reichen der Natur will man auch Steine finden. Denn in dem regno vegetabili, oder in dem Reich der Pflanzen halten unter andern viele Physici die Corallen vor Kräuter, welche unter dem Wasser ganz weich wären, und erst hart würden, wenn sie heraus kämen; wiewohl andere die Corallengewächse unter die Mineralien setzen. In dem regno animali, oder Reich der lebendigen Geschöpfe, fände man bey manchen Vögeln Steine, welche aber hieher nicht zu rechnen, weil sie selbige verschlucken, um dadurch die Verdauung zu befördern. Bey den Fischen findet man Steine, wie nicht weniger bey den Menschen und den auf Erden lebenden vierfüßigen Thieren. Die Steine haben in dem gemeinen Leben ihren grossen Nutzen, und beweisen des Schöpfers Weisheit und Gütigkeit gar deutlich. Denn sie dienen erstlich zur Vermehrung der Wärme, deren man sich nicht nur im Winter wider die Kälte; sondern auch einem Uebel des Leibes durch die Wärme abzuhelfen, bedienet. Einige Arten braucht man vors andere, daß man Kalk daraus machet; was aber dieser wieder von Nutzen hat, ist bekannt. Drittens zeigen sie ihren vortreflichen Nutzen im Bauwesen, daß man sie zur Erbauung der Mauren und Brücken, zum Pflaster der Gassen und Straßen; zur Aufrichtung der Gebäude, was so wohl deren Festigkeit; als Bequemlichkeit und Zierrath anlangt; zur Verfertigung künstlicher Brunnen u. dergl. anwenden kann. Viertens verfertiget man daraus allerhand Sachen, die man im Hauswesen brauchen kann, und denn hat man eine Art, womit man Feuer aufschlagen kann, welches die Feuersteine sind, und eine große Bequemlichkeit verursachen. Anno 1699. ist zu London heraus gekommen: Eduardi Luidii lithophylacii Britannici ichnographia, davon nur 170 Exemplarien sollen gedruckt seyn, wie in den actis eruditorum 1699. pag. 333. angezeiget worden. [Die Steine, besonders diejenigen die von Marmorart sind, können auch dazu genutzet werden, daß man auf eine besondere Art auf solche schreibet, wobey sich die Buchstaben erheben und dauerhaft bleiben. Weil manche hieraus ein großes Geheimniß machen, so will ich anführen, wie man hierbey zu verfahren hat. Man schmelzt zusammen ein Loth blos ausgelassenes Rindstalk. Ein Quentgen fein Baumöl. Ein halb Quentgen pulverisirten Salmiac, und zwar so lange, bis Bläschen aufsteigen. Alsdenn schreibt man damit, am besten mit einer harten feinen Rabenfeder. Nachdem man die Feder eingetaucht hat, spritzt man solche mit einem Schwunge aus, damit sie nicht zu stark fließe, und zeichnet sodann plötzlich damit, ehe sie erkaltet. Vom Baumwachs wird ein Rand um den Stein herum gedruckt, und gießt man, nachdem geschrieben worden, von folgender Specie über die Schrift. Rec. Ein Loth Scheidewasser und ein halb Quentgen zubereiteten blauen Vitriol. Habe ich zarte Züge oder Buchstaben gemacht, so muß ich ein bis dreymal von dieser Vermischung frisch aufgießen. Sind aber gröbere Buchstaben gezeichnet worden, so kann man wohl vier bis sechsmal solches thun. Eben so kann man auf Kupferplatten schreiben, nur ist hierbey rathsamer, daß man mit erwärmten und in Fluß gebrachten Gänsefett schreibe, auch braucht man von der erwähnten Specie nur einmal darauf zu gießen, und läßt selche so lange darauf stehen, bis die Buchstaben sich gehörig erheben. Will man übrigens die Schriften wissen, welche von Steinen handlen, so kann man sie unter der Rubrik: Naturgeschichte finden.]

Stein der Weisen,

Man verstehet dadurch die Kunst, die geringen Metalle durch eine trockne und nasse Tinctur zu der Vollkommenheit des Goldes zu bringen. Solche Tinctur soll auch wider alle Krankheiten dienen, und die Natur dergestalt verändern können, daß der Mensch wieder neu gebohren würde. Man lese oben den Artikel von der Alchimie.

Stellung,

Oder Simulation, bestehet in einer mit Fleiß eingerichteten Abweichung der äusserlichen Geberden und Thaten von dem, was man im Sinn und Gemüth hat, da man thut, als wäre eine Sache so beschaffen, da sie in der That doch nicht so ist. Simuliren und dissimuliren sind mit der falschen Rede verwandt; darinnen aber von derselben unterschieden, daß diese durch eine Rede, oder Zeichen, wodurch man die Gedanken an Tag giebet; jene aber durch eine eigentlich also genannte That geschiehet, so fern sie der Rede entgegen gesetzet wird, s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. c. 8. §. 68. Dannhauer theilet die Simulation in colleg. decalog. disp. 6. pag. 441. in simulationem

lationem exploratoriam, strategematicam, rectoriam, correctoriam, iniuriosam, davon die letztere unerlaubt; die vier ersten aber veraonnt wären.

Von den biblischen Exempeln, welche hier zur Erläuterung dienen können, s. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exerc. 7. §. 14. pag. 286. seqq. überhaupt aber lese man Pufendorfen in iure naturae et gentium lib. 4. cap. 1. Rohrs Unterricht von der Erkenntniß der menschlichen Gemüther cap. 2. Alberti Röhrensee und anderer besondere Dissertat. de simulatione et dissimulatione, nebst dem Artikel von der Verstellung nach.

Stern,

Dieses Wort hat eine weitere und engere Bedeutung. Denn nach jener werden auch darunter die Irrsterne, oder Planeten, nebst den Cometen mit begriffen; nach dieser aber meynt man nur die Fixsterne, welches himmliche Körper sind, die ihr Licht aus ihnen selbst haben. Sie heißen Fixsterne, oder angeheftete Sterne, weil die Alten gemeynet, daß sie ihren Ort am Firmament unverrückt behielten, welches man aber zu den neuern Zeiten anders befunden. Die Natur solcher Sterne betreffend, so erklärten sich die alten Philosophen hierüber auf verschiedene Art. Denn Thales hielte sie vor viel feurige Erden: Empedocles vor himmlische Feuer, so an den crystallischen Sphären gebunden: Anaxagoras vor große Stücke Steine, so von der Erde in den Himmel kämen, und durch allzu große Bewegung entzündet würden. Plato vor eine Vermischung vom Feuer und andern Elementen: Xenophanes vor feurige Kohlen, welche von und in den Wolken selbst angezündet würden: die Pythagoräer aber glaubten, daß ein jeder Stern mit seinem Zugehör eine ganze Welt ausmachte. Doch siehet man, daß sie darinnen überein kommen, es wären feurige Körper, die wenigstens meistens aus Feuer bestünden, welches auch seinen ausgemachten Grund hat. Es haben die Fixsterne ein viel hellers Licht, als die Planeten, man mag sie entweder mit bloßen Augen, oder durch Vergrösserungsgläser ansehen. Je näher die Planeten bey der Sonne sind, je heller scheinen sie, wie an dem Mercurio und der Venere zu sehen; folglich je weiter sie davon entfernet, je blässer ist ihr Licht, wie man an dem Saturno wahrnimmt. Da wir nun ein so helles Licht der Sterne sehen, und sie gleichwohl unermeßlich weit von uns sind, so können wir ihr feuriges Wesen daraus leicht erkennen, und weil sie von der Sonne weiter, als Saturnus, weg sind, schliessen, daß sie keine finstere Körper sind, die von der Sonne erleuchtet würden. Indem aber gleichwohl kein anderer hell leuchtender Körper im Himmel anzutreffen, der sie erleuchten könnte, so folget weiter daraus, daß sie ihr Licht vor sich haben müssen. Es ist daher bey den neuern Naturlehrern eine ausgemachte Sache, daß ein jeder Stern vor eine Sonne anzusehen sey. Von der äußerlichen Empfindung unserer Augen darf man daran zu zweifeln keinen Anlaß nehmen, als wolte man meynen, die Sonne wäre ein so großer Körper, und theilete unserm Erdboden so vieles mit; da hingegen die Fixsterne klein wären, und der Erden so weniges Licht gäben. Denn so urtheilet man nach den Augen; in der That aber verhält sich die Sache nicht so. Weil sie von uns allzuweit entfernet, so kann es nicht anders seyn, als daß sie uns klein vorkommen, und ihr Licht seine schwache Erleuchtung verursachet.

Die Gestalt der Fixsterne ist unterschiedlich angegeben worden. Dem Ansehen nach haben sie eine runde Gestalt; durch ein großes Fernglas aber werden Ecken und Flächen an ihnen entdecket. Die Astronomi haben hier zum Theil ihrer Imagination Raum gemacht, und viele Fixsterne zusammen unter gewissen Bildern vorstellen wollen, und durch besondere Namen unterschieden. Die Alten haben die Sterne des Thierkreises unter dem Bild eines Widders, Stiers, Zwillinge u. s. f. vorgestellet. Keplerus hat aus den zwölf himmlischen Zeichen die zwölf Apostel; Weigel königliche und fürstliche Wappen; Hevelius andere Bilder zu Ehren des Königs und der Krone Polen gemacht. Die Anzahl der Sterne läßt sich nicht determiniren. Mit den Augen sieht man die wenigsten; und durch die Vergrößerungsgläser entdecket man derselben je mehr und mehr, daß sich also darinnen nichts gewisses sagen lässet. Die Schrift stellt uns ihre Anzahl selbst unergründlich vor. Denn Genes. cap. 15. v. 5. sprach Gott zu dem Abraham: siehe gen Himmel, und zähle die Sterne; kannst du sie zählen? und cap. 22. v. 17. ich will deinen Saamen mehren wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meers. Daß die Sterne nicht in einer Höhe von der Erde; sondern einige höher; andere niedriger stehen, erhellet daraus, daß nicht nur die Irrsterne, etliche der Fixsterne zuweilen mit ihren Körpern vor unsern Augen bedecken; sondern auch einige Fixsterne selbst bald größer, bald kleiner sich ansehen lassen; oder wohl gar unsichtbar werden. Es haben sich einige Astronomi Mühe gegeben, von der Distanz der Fixsterne etwas gewisses zu setzen. Wie man aber von ihrer Weite von der Erde nichts ausgemachtes

gemachtes haben kann; also läßt sich auch ihre Größe nicht determiniren. Wie wir sie ansehen, kommt uns einer größer, als der andere vor, und die Astronomi theilen sie nach ihrer Größe in sechs Ordnungen. Daß wir des Tags die Sterne nicht sehen, kommt daher, weil alsdenn die Luft von der Sonne allzu sehr beleuchtet wird. Daher wenn etwa eine starke Sonnenfinsterniß gewesen, diese, oder jene Fix- und Irrsterne an dem Firmament gesehen worden.

Man unterscheidet die Sterne nach ihrer Währung in beständige und zeitliche, und rechnet zu den letzten die Cometen und neue Sterne, welche beständig an einem Ort des Himmels stehen bleiben, und nicht mehr wieder kommen, nachdem sie einmal verschwunden. Unter denselbigen ist derjenige der merkwürdigste, welcher zu den Zeiten Tychonis de Brahe 1572. bis in den Martium 1574. in dem Gestirn der Caßiopea erschienen. Was es eigentlich damit vor eine Bewandniß habe, davon giebts vielerley Meynungen, welche Scheuchzer in der Naturwissenschaft part. 2. cap. 12. sorgfältig angeführet. Was man insgemein von dem starken Einfluß der Fixsterne in unsern Erdboden vorgiebt, wird von den verständigen Naturlehren billig verworfen. Denn sie sind allzuweit von unserer Erde entfernet, und der meisten ihr Licht ist so schwach, daß wir daher nicht die geringste Veränderung auf dem Erdboden vermuthen können. Wir dürfen auch nicht meynen, als wenn Gott alles unserer Erde zu gefallen erschaffen. Man lese nach Sturm in philosoph. eclectic. tom. 1. pag. 618. und Joh. Andreas Schmidt miscellaneor. physicor. pag. 81. Sind die Fixsterne Sonnen, so haben sie auch Planeten um sich; was nun unsere Sonne bey den Planeten thut, daß sie selbige erleuchtet, erwärmet, und fruchtbar machet, das thun auch diese und haben also ihre Absichten. Man lese Wolffs Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge part. 1. cap. 6. In Voigtii deliciis physicis pag. 343. wird de stellis cadentibus gehandelt und allhier hat Georg Wolffgang Müller dissertationes de natura stellarum ediret. [Die hieher gehörigen Schriften sind folgende: Lettres astronomiques par Le Meme, à Berl. 1771. 8. Recueil pour les astronomes, par Mr. Jean Bernoulli à Berl. 1771. Astronomie par Mr. de la Lande, à Paris 1764. gr. 4. T. I. II. Leçons d'astronomie par Mr. l'abbé de la Caille, à Paris 1746. Ist auch ins Lateinische übersetzt Vienn. 1757. Elemens d'astronomie par Mr. Caßini, à Paris 1742. 4. T. I. II. Discours sur les differentes figures des astres, par Mr. de Maupertuis, à Paris 1732. 8. Oeuvr. T. I. pag. 79. Einleitung in die astronomische Wissenschaften von Lamp. Hinr. Röhl. Grifswalde 1768. 8. Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues, ausgefertiget von J. H. Lambert, Augsburg 1761. 8. Von den Weltkörpern zur gemeinnützigen Kenntniß der großen Werke Gottes verfasset von N. Schmid. Hannov. 1766. Leipz. 1771. 8. Leon. Euleri theoria motuum planetarum et cometarum. Berol. 1744. Jo. Fridr. Weidleri historia astronomiae. Witteb. 1741. 4. Is. Newton de mundi systemate Lond. 1728. 4. Ebenderselbe im IV Buch seiner princip. philos. nat. mathem. Jo. Flamsted historia coelestis. Lond. 1712. fol. David Gregorii astronomiae physicae et geometricae element. Oxon. 1702. fol. Jo. Hevelii machina coelestis, Dant. 1673-1679. fol. T. I. II. Des Tycho Brahe Historia coelestis ex libris et commentariis manuscriptis obseruationum vicennalium. Aug. Vindel. 1666. fol. Ebendesselben astronomiae instauratae progymnasmata, Prag 1603. 4. wie auch de mundi aetherei recentioribus phaenomenis. Prag 1610. 4. Nicht weniger epistolarum astronomicarum lib. prim. 1610. 4. Jo. Bapt. Riccioli almagestum nouum. Bonon. 1651. fol. Ebendesselb. astronomia reformata. Bonon. 1665. fol. Joh. Kepleri epitome astronomiae copernicanae. Francof. 1635. 8. Gal. Galiläi dialogus de systemate mundi. 1635. 4. Nic. Copernici de reuolutionibus orbium coelestium. L. VI. Basil. 1566. fol. Claud. Ptolomäi μεγαλη συνταξις cum comment. Theonis Alexandrini Basil. 1538. fol. Ebendesselben omnia quae exstant opera praeter geographiam, castigata ab Erasm. Osw. Schreckenfuchs. Basil. 1551. fol.]

[Sternrohr,
siehe Fernglas.]

[Sternschnuppen,]

[Oder Sternschneutzen (stellae cadentes) entstehen aus fetten oder brennlichen Dünsten in den obern Gegenden der Luft, welche mit wässerichten vereiniget, durch das Reiben oder durch die Electricität zum Leuchten gebracht werden. Bey ihrer vermehrten Schwere fallen sie schleunig herunter, und geben ein Licht oder Glanz im Herunterfallen. An dem Orte, wo die Sternschnuppe hingefallen ist, findet man auch eine Maße wie ein Gelee, die bey genauerer Untersuchung weiter nichts ist, als eine mit wässerichten Feuchtigkeiten verbundene brennbare Materie. Auf ähnliche Art wird der sogenannte fliegende Drache erklärbar, wie auch die feurigen Kugeln in der Luft. Man sehe das

das hamb. Mag. 1 B. S. 482. f. 5 B. S. 617. 21 B. S. 265.]

Stillschweigen,

Ist eine Enthaltung der Rede, welches sowohl nach den Regeln des Gesetzes, als der Klugheit kann betrachtet werden, folglich giebts ein rechtmäßiges und unrechtmäßiges; ein kluges und thörichtes Stillschweigen. Die Sache selbst haben wir schon oben in dem Artikel von der Rede abgehandelt. Man lese auch nach Hassens disput. de peccato silentii, Wittenb. 1726.

Stillstand,

Ist ein Pactum, so man im Kriege macht und eins wird, daß man eine gewisse Zeit über nicht feindselig gegen einander handeln wolle, ob gleich die Ursachen des Krieges nicht gehoben werden und also nach verflossener Zeit die Feindseligkeit wieder angeht, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 3. cap. 21. §. 1. n. 1. Strauch in dissert. academ. de induciis cap. 1. §. 6. 7. und cap. 3. Schurzfleisch in oper. hist. pol. n. 73. de induciis c. 1. th. 5. und 6. Er heißt auch bey etlichen pax sequestra, temporalis, castrensis s. Hochstetters coll. Pufend. exercit. 13. §. 35. In Ansehung der Handlungen, welche unterlassen werden, theilet man ihn in inducias illimitatas und restrictas, in den uneingeschränkten und eingeschränkten; und in Ansehen seiner Dauer in breuiores, der auf wenig Stunden, oder Tage, oder Jahre gemacht wird, und longiores, der auf zwanzig, dreyßig Jahr drüber währet, dabey auf beyden Seiten die Kriegsrüstungen aufgehoben werden, s. Textor in synopsi cap. 19. n. 3. und 4. Ziegler de iur. mai. lib. 1. cap. 39. §. 2. Willenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 3. cap. 14. qu. 3. Ein stillschweigender Stillstand hat wohl statt; führet aber keine Verbindlichkeit bey sich, und können die feindseligen Partheyen nach Belieben an ihre Kriegsverrichtungen wieder gehen, wiewohl dieses kein Stillstand eigentlich zu nennen, s. Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 8. cap. 7. §. 7. Das Recht, einen Stillstand zu machen, hat niemand, als der Regent. Wenn aber derselbe nur eine kurze Zeit währen soll, so kann es auch der commandirende Officier thun, weil solche Macht ihm zugleich mit dem Commando gegeben zu seyn, vermuthet wird. Ein solches Pactum verbindet die Principalen alsofort, wenn es geschlossen ist; die Unterthanen aber von der Zeit an, da es zu ihrer Wissenschaft gelanget ist, s. Pufendorf c. l. §. 8. 9. Grotium c. l. §. 5. Schurzfleisch c. l. cap. 2. §. 5. anderer Meynung aber ist Textor cap. 19. n. 20. Wird er von einem Theil vor der Zeit gebrochen, so ist auch der andere Theil nicht mehr daran gebunden. Ist man wegen einer Strafe einig worden, und dieselbe ist von dem, der wider das Pactum gehandelt, erleget, alsdenn hat das Recht den Krieg wieder hervor zu suchen, noch nicht statt. Wer einen Stillstand der Waffen machen will, dem schreibet die Politik unterschiedene Regeln der Klugheit für, s. Reinhards theatr. prudent. elegant. pag. 1750. [Es kann mit Nutzen gelesen werden von Real Staatskunst. T. V. S. 722. ff.]

Stimme,

Ist derjenige Schall, den die lebendigen Geschöpfe durch den Hals von sich geben, wenn nemlich der Athem, oder die Luft, die aus der Lunge fähret, und zwar ihre Theilchen in eine Erschütterung gesetzet werden. Einen solchen lautbar gemachten Athem nennet man die Stimme. Dieses geschiehet durch den Kopf der Luftröhre. Denn indem die Knorpel, woraus er bestehet, durch die Mäuschen auf- und nieder bewegt werden, so wird die Luft in eine Erschütterung gesetzt. Eine Stimme ist unterschieden sowohl von dem Schall, wodurch man einen jeden Ton, der mit den Ohren empfunden wird, und also auch von leblosen Sachen herkommt, verstehet; als auch von dem Wort, so eine abgetheilte Stimme ist, und den Menschen allein zukommt; die Stimme aber haben Menschen und Vieh mit einander gemein. Die Absicht bey beyden ist, daß die Gesellschaft, darinnen sie leben sollen, erhalten werde, damit einer dem andern beystehen möge. Eine jede Art von den Thieren hat seine besondre Stimme, und da deuten nicht allein die jungen und alten; sondern auch die alten unter sich selbst einander an, wenn eines des andern von nöthen hat.

Stirn,

Ist das vörderste und höchste Theil des Haupts und Angesichts über den Augen, zu dessen beyden Seiten die Schläfe. Das Stirnbein ist ein Stück der Hirnschale, nicht gar dick in der Mitten, und gegen die Schläfe sehr dünne. In der Moral nimmt man bey der Lehre von der Erkenntniß der menschlichen Gemüther auch von der Stirn eines Menschen ein Kennzeichen seiner Gemüthsart, welches schon die Alten angenommen. Cicero de petition. consulat. cap. 2. nennet sie ianuam animi; Plinius lib. 11. cap. 37. spricht frons et aliis; sed homini tantum tristitiae, hilaritatis, clementiae, seueritatis index, und bey dem Juvenali satir,

cir. 6. v. 583. treffen wir diese Worte an: frontem manumque praebebit vati; was aber von diesen und andern dergleichen Kennzeichen zu halten, habe ich in der Dissertation de arte aliorum animos cognoscendi angezeiget.

Stockisch,

Zeiget diejenige Beschaffenheit des Gemüths, da man aus Eigensinn und Lieblosigkeit alles zu Geheimnissen machet, und weder vor sich, noch auf Zureden anderer dasjenige saget, was man doch sagen sollte; oder könnte.

Stoici,

Hiessen die Anhänger einer der berühmtesten und weitläuftigsten Schulen unter denen griechischen Weltweisen, von Στοὰ, einer öffentlichen Halle zu Athen, worinn ihr erster Stifter Zeno Citticus zu lehren gepflogen, von dem sie auch bisweilen, zumal im Anfange Zenonii genennet worden. Dieser Zeno nahm zwar viele Lehrsätze von andern, vornehmlich denen Cynicis, an, er verknüpfte aber doch mit denselben seine eigene Meynungen, ja wo er es auch in der That mit denselben hielte, bediente er sich doch ganz besonderer Ausdrücke davon, und legte damit den Grund zu einer eigenen Secte, die lange Zeit im Flor, und bey vielen in großem Ansehen gewesen. Dieses machte, daß er vor allen Dingen die Sittenlehre sorgfältiger als andere trieb, auch mit seinen Anhängern eine ganz strenge und dem äusserlichen Schein nach höchst-tugendsame Lebensart annahm; an welcher jedoch andere bey vielen Stoicis die gröbste Heucheley entdecken wollten. Die im Gegentheil freye und ungezwungene Sitten des Epicuri und seiner Anhänger, veranlasseten eine große Aemulation und Uneinigkeit unter diesen beyden Lehrern, welche ihre Schüler beständig fortsetzten, und machten sich diese beyde Secten unter einander auf das gräßlichste herunter. Inzwischen fand die Stoische Philosophie in den nachfolgenden Zeiten bey den Römern vor allen andern Lehrarten den grösten Beyfall, und sind unter denselben fast noch berühmtere Stoici, als selbst bey den Griechen, in den Personen des Catonis Uticensis, Pompeji, Senecä, des Kaisers M. Aurelii Antonini ꝛc. anzutreffen. Dieses ist allem Ansehen nach daher geschehen, weil diese Secte die Lehre von den Pflichten der Menschen mehr als irgend eine andere fleißig eingeschärfet und getrieben, welches die Römer dem gemeinen Wesen vor gar zuträglich angesehen; aus welchem Grunde auch ihre meiste Rechtsgelehrte derselben zugethan gewesen. So gut übrigens ihre allermeisten Sittenlehren äußerlich klingen, daß sie auch von vielen höher geschätzet werden, als sie verdienen, so untauglich und der christlichen Religion zuwiderlaufend sind sie hingegen, wenn man ihren rechten Grund, der in der Stoischen Naturlehre zu finden ist, genau untersuchet. Zu beyder Verständniß können die zwey schönen Schriften des Iusti Lipsii de philosophia et physiologia Stoicorum ein schönes Licht gegeben. Laertius lib. 7. Cicero passim. Plutarchus de repugnantiis Stoicorum, et de placitis philosoph. Senecä et Antonini, item Epicteti et Arriani scripta. Buddei analecta histor. philosoph. Everard Otto de Stoica veterum ICtorum philosophia. *Acta philosoph.* tom. I. et 2. woselbst man ein Verzeichniß der fürnehmsten Scribenten, welche die Geschichte der Stoischen Philosophie erläutern, antrifft.

Stolz,

Ist diejenige Art des Ehrgeizes, wenn man eine unvernünftige Begierde vor andern einen Vorzug zu haben, äußerlich durch Minen, Geberden, Kleider, Bewegungen des Leibes, Worte und Werke an den Tag leget.

[Stoß.
siehe Actio.]

Strafe,

Wir wollen von dieser Materie eine theoretische und practische Betrachtung anstellen. Bey jener müssen wir zeigen die Beschaffenheit der Strafe, was und wie vielerley sie sey; bey dieser aber, was nach den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit dabey zu beobachten.

So ist bey der theoretischen Betrachtung erstlich zu untersuchen: was die Strafe sey? das Wort Strafe ist sehr zweydeutig, welches auch die Ursache ist, daß die Scribenten selbige auf so unterschiedene Art beschrieben. Thomasius in iurisprudent. diuin. lib. 3. cap. 7. §. 8. sqq. hat die verschiedenen Bedeutungen desselben sorgfältig angemerket. Eigentlich ist die Strafe ein Leiden oder Uebel, welches der Obere den Unterthanen wegen eines begangenen Verbrechens auferleget, und zwar zur gemeinen Verbesserung der Unterthanen. Fast auf gleichen Schlag beschreiben sie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. §. 1. und Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 8. cap. 3. §. 4. und de officio hominis et ciuis lib. 2. cap. 13. §. 4. daß sie ein Uebel sey, welches einem wegen einer Uebelthat angethan werde; nur daß sie

sie weder des Oberherrn, welcher allein strafen kann, noch des Endzwecks der Strafen ausdrücklich gedenken; welches auch Titius obseru. 637. wider Pufendorfen erinnert, zugleich aber einige Dinge ausgesetzt, die nichts auf sich haben. Denn daß er nichts von der Art zu strafen gedacht, ist in einer Definition nicht nöthig gewesen; wie er denn auch nicht gebraucht hätte, des Verbrechers Obligation zu berühren, welches auch Titius verlangt, wenn er des Obern gedacht hätte. Bey Pufendorfen ist dieses ein kleines Versehen gewesen; daß aber Grotius nicht angeführet, es müsse alle Strafe von einem Obern auferleget werden, solches hat er wegen einer besondern Meynung, die wir hernach hören werden, mit Fleiß gethan. Bleiben wir bey unserer angegebenen Erklärung, so müssen wir alle die dabey vorkommende Umstände durchgehen und ins besondere erwegen: 1) denjenigen, welcher einen andern strafet. Solches ist allezeit der Oberherr, es mag nun Gott; oder ein Mensch seyn. Denn es kann niemand strafen, der nicht Macht hat, Gesetze zu geben, und nach diesen Gesetzen zu richten, daß er von unserm Thun und Lassen Rechenschaft fordert. Niemand kann dem andern Gesetze vorschreiben, wenn er nicht die Oberherrschaft, und also auch die Gewalt über ihn hat. [Ich habe bereits unter den Artikel: Gesetz meine gegenseitige Meynung durch Gründe unterstützet. Strafen sind alle widrige Erfolge, welche mit einer Handlung verknüpft werden; sie mögen von der Natur der Handlung; oder von einem der uns gleich ist, woraus die poena conuentionalis entstehet; oder von einem höhern herkommen.] Ist dieses richtig, so irret Grotius, wenn er de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. §. 3. die Macht zu strafen allein denjenigen beyleget, die nicht ein gleiches, wie der Thäter verbrochen haben. Denn da alle Strafen von dem Gesetz dependiren, so können wir keinen Grund absehen, wie man einen strafen könne, dem man nichts zu befehlen hat. Im natürlichen Stand haben daher gar keine menschliche Strafen statt, und wenn eine Beleidigung vorgegangen, so ist kein ander Mittel, als durch einen gütlichen Vergleich; oder durch Krieg dem Streit ein Ende zu machen. Man wird auch keine Exempel aufweisen können, daß das Strafrecht allen und jeden verliehen gewesen, nachmals aber der Obrigkeit allein sey zugeeignet worden. Unter den Hebräern findet man nichts, so dieses beweisen könnte. Die That des Pinehas, welcher den Israelitischen Mann nebst der Hure erstach, Num. cap. 25. v. 7. sq. kann hieher nicht gezogen werden, als hätte er als eine Privatperson die Gewalt zu strafen gehabt und ausgeübet. Denn ob wir wohl mit andern sagen, daß er hier als ein Mensch anzusehen, der richterliche Gewalt gehabt; so war doch dieses eine ganz besondere Begebenheit, die aus einem außerordentlichen göttlichen Trieb herrührte, und deswegen weder eine Regel; noch ein Exempel, dem man nachfolgen müßte, abgeben kann. In den folgenden Zeiten kam bey den Israeliten das ius zelotarum, das Recht der Eiferer auf, da auch einer Privatperson erlaubt war, in Gegenwart anderer denjenigen zu schlagen, oder zu tödten, welcher wider Gott; oder den Tempel, oder wider den Gottesdienst im Tempel gottlose Dinge geredet, oder vorgenommen, wie solches Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplinam ebraeorum lib. 4. cap. 5. beschreibet. Allein es war dieses Recht der Eiferer nicht zu loben; sondern vielmehr vor ein Zeichen des verderbten Zustandes anzusehen. Und wenn eine Obrigkeit dergleichen geschehen lässet; so geschieht es nicht im Namen einer Privatperson; sondern vielmehr der Obrigkeit, deren Stelle als ein Diener sie vertreten muß. Man lese Seldenum in exercit. de iure zelotarum in seinen otiis theol. lib. 4. pag. 604. und Buddei differt. de iure zelotar. in gente ebraea. Solche Bewandtniß hat es auch mit dem Bluträcher, dessen die Schrift hin und wieder gedenket, welches der nechste Anverwandte des Ermordeten war, dem das Recht zustand, den Mörder umzubringen. Denn er that dieses nicht eigenmächtig; sondern die Obrigkeit verstattete es ihm, und er vertrat deren Stelle, eben wie bey den Römern den Eltern das Recht über ihrer Kinder Leben und Tod mit Bewilligung der Obrigkeit überlassen wurde, von welchem Punkt Buddeus in institut. theol. moralis part. 2. cap. 4. §. 6. nachzusehen. Was wir hier von den einzelnen Personen gesagt, daß gleiche einander nicht strafen können, das hat auch von ganzen Völkern statt. Denn die Völker sind auch einander gleich, und indem keines dem andern etwas befehlen kann, so hat es auch keine Macht zu strafen. Aus diesem Grund erkennen wir, daß Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 2. und an andern Orten das sogenannte bellum punitiuum nur erdichtet, dessen Nichtigkeit wir schon oben, als wir vom Krieg gehandelt, erwiesen. [Ich habe daselbst meine Gedanken geäußert.] Nachdem Treuer in notis ad Pufend. de officio hominis et ciuis pag. 511. verschiedene angeführet, welche gemeynet, daß in dem Stande der Natur unter gleichen Personen eine Strafe statt habe, so hält er dafür, es wäre der ganze Streit eine Logomachie und käme darauf an: ob derjenige, der das Gesetz der Natur überschreite,

schreite, es geschehe auf was Art und Weise es wolle, von einem jeden mit Recht könne bekrieget werden, und ob solcher Krieg eine Strafe zu nennen sey? ist aber damit nicht ausgemacht, wie man das Wort nehmen will; sondern wie man dasselbige nehmen soll. So hat man auch keine poenas conventionales, oder eingewilligte Strafen, davon bey den Römern die stipulationes poenales ihren Namen hatten. Denn die Strafe kommt vom Gesetz und nicht von einem Vergleich; sie wiederfähret dem andern wider seinen Willen und ist etwas unangenehmes; eine wahre Einwilligung geschieht aber mit Willen und man siehet dasjenige, worein man williget, vor was gutes und angenehmes an. [Obschon die Zufügung der Strafe, oder derselben Execution derjenigen, bey welchem sie geschicht, allemal unangenehm ist, und wider seinen Willen erfolgt, so kann doch der Gestrafte in einen vorhergegangenen Vertrage seine Einwilligung gegeben haben, daß jeder unter den Paciscirenden diese oder jene Strafe erdulten solle, welcher wider die gesetzte Anordnungen handle. Auch hier mag man die Rubrik: Gesetz vergleichen.] In der Republik kommt diese Gewalt dem Regenten zu, welche noch besondere Rechte unter sich begreift, als das Recht, Strafgesetze zu geben; oder auf die Uebelthaten besondre Strafen zu setzen: das Recht Strafgerichte zu halten; oder die Uebelthäter nach den Strafgesetzen zu verurtheilen, und die gesetzte Strafen an ihnen vollziehen zu lassen: das Recht, absonderliche Strafgerichte im Lande zu verordnen, oder die peinliche Jurisdiction andern zu verleihen; das Recht, die gesetzten Strafen zu schärfen, oder zu lindern, oder gar nachzulassen, und dergestalt den Uebelthätern Gnade zu erzeigen, wenn es die Wohlfahrt der Republik also erfordert. Die Züchtigungen, welche Eltern gegen ihre Kinder und die Herren gegen ihre Knechte vornehmen, wollen einige vor keine eigentliche Strafe ansehen; weil aber gleichwohl in diesen Gesellschaften eine gewisse Obergewalt vorhanden ist, daß Eltern ihren Kindern, und die Herren ihren Knechten befehlen können, auch diese wider ihre Befehle handeln, so sehen wir nicht, warum man sie nicht vor eigentliche Strafen halten sollte, ob sie sich wohl so weit nicht erstrecken, als die Strafen in der Republik, nachdem ihre Gewalt ihre gewisse Grenzen hat. Wir sehen 2) wer gestraft werden könne. Dieses ist derjenige, der gesündiget, und dem die Sünde kann zugerechnet werden; weil man aber entweder vor sich etwas böses thun und sich als die Hauptperson verhalten; oder bey eines andern bösen Handlung concurriren kann, so hat in beyden Fällen eine Imputation, folglich auch eine Strafe statt. Aus dieser Wahrheit können wir noch viele andere Wahrheiten erkennen. Denn es folgt daraus: a) daß man Unschuldige nicht strafen könne, weil sie nicht gesündiget, und daher ihnen nichts kann zugerechnet werden; fällt aber die Zurechnung weg, so hat auch keine Strafe statt: b) daß man Kinder und rasende Personen mit keiner Strafe zu belegen. Denn will man einer Person was zurechnen, so muß die That mit Wissen und Willen geschehen, wozu der Gebrauch der Vernunft erfordert wird; weil nun dieser bey solchen Personen fehlet, so kann man ihnen nichts beymessen, folglich sie auch mit keiner Strafe ansehen. Hier scheinet die heilige Schrift der Vernunft entgegen zu seyn. Denn wir wissen daraus, daß vor dem göttlichen Gerichte so wohl die erb- als wirkliche Sünde auch denen Kindern und also allen Menschen, keinen einzigen ausgenommen, zugerechnet wird. Es geben die Theologen diese Ursach, daß die ersten Menschen das ganze menschliche Geschlecht vorgestellet, daher als sie gefallen, so wären in und mit ihnen zugleich alle ihre Nachkommen gefallen. [Ich glaube, man könnte bey der Erbsünde eine physische Imputation annehmen, nach welcher die bösen Säfte der Eltern den Kindern gleichsam eingepfropft werden, ohne daß Gott im geringsten hieran schuld ist; solche unreine Säfte geben und verursachen auch regellose Gedanken, Begierden u. s. w. Vergleiche die Rubriken: Fall der ersten Menschen. Seelenursprung, und Joh. Ernst Gunnerus tract. de imputatione peccati adamitici, wie auch dessen meditationes philosophico-theol. de imputatione peccati adamitici ex scientia media, Ienae. 1749. 4. Des Carpov sein Tractat, worinne er den Adam als das caput repraesentatiuum des menschlichen Geschlechtes ansiehet, und darauf seine Erklärung bauet, ist auch bekannt.] c) Daß man unvernünftige Thiere nicht strafen kann. Denn sie sind keinem Gesetz unterthan, weil sie keine Vernunft, mithin keine Freyheit haben: d) kann niemand um eines andern Verbrechen willen gestrafet werden, wenn er nicht mitgewirket. Es kommt alles auf den Grund der Imputation an, wie wir schon etliche mal erinnert. Aus diesem Grund läßt sich leicht abnehmen, wie weit ein jeder vor sich wegen des Verbrechens eines ganzen Staatskörpers, und wiederum die ganze Gemeine um einzelner Personen Missethat halber; Regenten um ihrer Unterthanen Schuld und die Untern um der Obern Sünde willen gehalten seyn. Denn es beruhet alles darauf, wie weit jemand darein gewilliget hat. Hier kommen verschiedene Schwierigkeiten für, wenn

wenn wir die Schrift mit zu Rathe ziehen wollen. Denn Gott drohet in seinem Decalogo, er wolle die Missethat der Väter an den Kindern heimsuchen bis ins dritte und vierte Glied, Exod. cap. 20. v. 5. welches ungerecht, und also mit der Gerechtigkeit Gottes zu streiten scheinet; ja es ist auch sonst der Schrift entgegen, wenn Gott Ezech. cap. 18. v. 20. saget: der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters, und der Vater soll nicht tragen die Missethat des Sohnes, sondern des Gerechten Gerechtigkeit soll über ihn seyn, und des Ungerechten Ungerechtigkeit soll über ihn seyn. Einige, als Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 21. §. 14. wollen diesen Knoten durch die unbedingte Herrschaft Gottes auflösen, welche aber mit der göttlichen Gerechtigkeit und Gütigkeit streitet. Wir werden gar leicht aus dieser Sache kommen können, wenn wir nur zweyerley Dinge vorher setzen, und deutlich machen. Das eine betrifft die Strafe, welche man in diesem Fall wohl von dem, was beschwerlich ist, und von dem Schaden unterscheiden muß. Denn ob wohl alle Strafe was beschwerliches, so ist doch nicht alles, was einem beschwerlich ist, eine Strafe. So ist auch der Schade mit der Strafe nicht einerley, indem man vielmals einen Schaden haben kann, ohne daß es vor eine Strafe anzusehen, wie man denn auch bisweilen einen Schaden über sich nehmen muß, dazu eines andern Verbrechen Gelegenheit gegeben, und zwar, daß man auch dasjenige verlieret, was man nicht anders, als unter einer gewissen Bedingung haben sollte. Das andere gehet die Beschaffenheit der Kinder an, welche der Eltern Missethat tragen sollen, so fern sie entweder den Eltern in der Gottlosigkeit nachschlagen; oder nicht. Dieses voraus gesetzet, so sagen wir, wenn fromme Kinder, welche ihren bösen Eltern nicht nachahmen, um deren Missethat etwas leiden müssen, so ist das eigentlich keine Strafe; sondern etwas beschwerliches, und zwar ein solcher Schade, da ihnen Gott eine besondere Gnadenwohlthat und einige Vortheile entziehet, die sie sonst würden bekommen haben, wenn ihre Eltern fromm gewesen wären, daß also der Eltern Bosheit und Verbrechen zu solcher Entziehung Anlaß gegeben. Treten die Kinder in ihrer bösen Vorfahren Fußstapfen, so leiden sie das Unglück um ihrer Sünde willen. Jenes ist alsdenn ein Kreuz; dieses aber eine Strafe. Auf solche Weise lassen sich die beyden Stellen des Mosis und Ezechiels, die einander entgegen zu seyn scheinen, füglich mit einander vereinigen. Denn Moses redet von der Entziehung einer sonderbaren Gnade; Ezechiel aber von der eigentlich so genannten Strafe. Man lese nach Joh. Schmidii disput. de liberis ob delicta parentum non puniendis, Leipz. 1684. Ist der Mensch, welcher gesündiget und dem man etwas imputiren kann, eigentlich das Subjectum der Strafe, und man sagt, daß er an seinem Leibe gestraft werde, so ist dieses nicht so zu verstehen, als wenn wirklich die Strafe den Leib angienge, indem dieser an sich selbst nicht sündigen, folglich auch nicht zur Strafe kann gezogen werden; sondern die Strafe leidet allezeit die Seele, und zwar durch den Leib, der sich dabey als ein Instrument verhält, gleichwie sie sich dessen auch als eines Werkzeugs bey der Sünde bedienet. Es ist auch die physische Vollkommenheit des Leibes an sich selbst eine indifferente Sache, deren rechter Gebrauch und Genuß, welcher von der Seele dependiret, die moralische Glückseligkeit eines Menschen befördert. Es folgt 3) das Verbrechen, welches bestraft wird. Ueberhaupt sind es alle diejenigen Handlungen, welche mit dem Gesetze nicht überein kommen, wiewohl man davon mit Unterschied in Ansehung des göttlichen und menschlichen Gerichts reden muß. Denn in dem göttlichen Gericht werden nicht nur die äußerlichen Werke; sondern auch die innerlichen Bewegungen der Seelen, Gedanken, Begierden, auch diejenigen, die man nunmehro wegen der Verderbniß unserer Natur nicht vermeiden kann, von rechtswegen gestrafet. In dem menschlichen Gericht aber bestraft man nur das äußerliche Thun, und zwar dasjenige, wodurch die äußerliche Ruhe in dem gemeinen Wesen gestöhret wird. Weltliche Obrigkeit straft also ordentlicher Weise weder die innerlichen argen Gedanken und Begierden; so lang sie äußerlich nicht ausbrechen und der Ruhe in der Republik nicht schädlich sind; noch die gemeine Laster der Menschen, die sich zwar äußerlich bisweilen hervor thun; aber dennoch ohne jemand Schaden und Unrecht zuzufügen, ausgeübet werden, dergleichen Heucheley, Ueppigkeit, Hoffahrt, Geiz u. s. f. noch die irrigen Meynung des Verstandes, so fern sie im Verstande bleiben, und nicht irgend ein anderes Verbrechen mit sich führen; noch diejenigen Verbrechen, wodurch man zwar Gott beleidiget; die Ruhe aber in der bürgerlichen Gesellschaft nicht gestöhret wird. Demohngeachtet können bisweilen solche Umstände vorfallen, daß auch nur der Anschlag, der Vorsatz zu einer bösen That, wenn er an Tag kommt, gestraft werden kann, z. E. wenn jemand mörderliche Anschläge gegen die Obern gefasset; oder man hat um dergleichen Dinge gewußt,

und

und sie nicht angezeiget. Denn werden gleich dergleichen Dinge nicht vollzogen, so sind doch auch nur die Anschläge gefährlich, und man hat höchstnöthig, andere durch Exempel von Begehung solcher Missethaten, darein sie nicht einmal zu willigen, abzuschrecken; [Vergleiche Stryk de iure cogitationum. Casp. a Rheden de poena cogitationum, Bremae. 1713. 4. J. Theoph. Keuling de intentione actionem malam non mutante. Hal. 1704.] 4) ist der Endzweck der Strafen zu erwegen. Bey dem Verderben der menschlichen Natur, und dem daraus entstehenden Ungehorsame der Menschen, sind die Strafen schlechterdings nöthig. Denn wenn solche Zwangsmittel nicht da wären, so wären die Gesetze vergebens; folglich da die Fürsten verbunden sind, die Wohlfahrt des Staats zu erhalten, so liegt ihnen auch ob, die Verbrechen, welche dawider streiten, zu bestrafen. Also ist hier eine besondere Verbindlichkeit da. Wollte aber Gott die Sünder ungestraft lassen, so würde er wider seine Gerechtigkeit handeln. Indem das Strafamt ein Stück der Gerechtigkeit ist, so ist unter den Gelehrten ein heftiger Streit gewesen: zu welcher Art der Gerechtigkeit selbiges zu rechnen, und ob es zu der iustitia commutatiua, die in Contracten einem jeden das Seinige giebet; oder zu der iustitia distributiua, welche auf die Personen und ihre Verdienste siehet, gehöre. Es halten aber andere die ganze Frage für unnütz, auch die Eintheilung selbst der Gerechtigkeit für vergeblich, und meynen, man thäte besser, daß man die Gerechtigkeit eintheile in iustitiam rectoriam, die zwischen Obern und Untern sey, und dahin das Strafamt gehöre; und in iustitiam aequatoriam, welche Personen von gleichen Umständen angienge. Aus solcher Nothwendigkeit ist leicht zu schliessen, daß die Strafen einen Endzweck haben müssen. Alles, was davon kann gesagt werden, haben wir in der Beschreibung der Strafe zusammen genommen und kurz gesagt: sie ziele zur gemeinen Verbesserung der Unterthanen ab. Insbesondere theilet man ihn in finem internum, in einen innerlichen, und finem externum, in einen äußerlichen; oder wie andere reden, in finem expiatorium, in den aussöhnenden, und medicinalem, in den verbessernden. Der innerliche Endzweck ist die Genugthuung, welche der Gerechtigkeit geschiehet, daß man bey den Strafen dasjenige thut, was die Gerechtigkeit mit sich bringt, worauf Gott bey allen seinen Strafen siehet; so aber auch indirecte auf den Nutzen der Unterthanen gehet, deren Wohlfahrt ohne Gerechtigkeit nicht bestehen kann. Der äusserliche Endzweck geht bald auf den Nutzen einer ganzen Gesellschaft, bald aller und jeder Personen, und zwar entweder auf den Nutzen dessen, welcher gesündiget, damit er sich bessere; oder des, der beleidiget worden, damit er inskünftige sicher sey; oder der andern überhaupt, auf daß sie sich durch ein Exempel von dergleichen Verbrechen abschrecken lassen. [Von dem Endzwecke der Strafen können Daries philosophische Nebenstunden mit Nutzen gelesen werden.]

Fürs andere haben wir bey der theoretischen Betrachtung die verschiedenen Arten der Strafen zu erwegen. Man theilet sie in Ansehung derer, welche die Macht zu strafen haben, in göttliche und menschliche. Die göttlichen sind ihrer Dauer nach entweder zeitliche, oder ewige, da Gott mit jenen die Sünder in diesem Leben heimsuchet, und sie ihre Endschaft erreichen lässet; diese aber folgen nach diesem Leben, und sollen ewig währen. Die zeitlichen sind wiederum unterschiedlich. Denn etliche sind ausdrücklich benennet und ausgedrückt; einige aber sind nicht benennet. Jene, die ausdrücklich bestimmten, gehen entweder alle Menschen an, als die Lebensstrafe, so Gott auf den Todschlag gesetzet, Genes. 9. v. 5. 6. oder sie betreffen das israelitische Volk. Die zeitlichen Strafen, die Gott nicht bestimmet, sind entweder natürliche, oder willkührliche, ingleichen entweder innerliche, oder äußerliche. Die natürlichen Strafen sind diejenigen Uebel, welche durch eine natürliche Folge auf diejenigen Sünden kommen, da der Mensch wider seine Natur lebet, und also die natürlichen Gesetze überschreitet. Sie sind entweder physicalische, welche entstehen, wenn man wider seine physicalische Natur lebet, dergleichen alle Krankheiten und Leibesschmerzen sind; oder moralische, so die moralische Natur des Menschen angehen, als ein böses Gewissen, Unruhe des Gemüths, Incommodität, Armuth, Verachtung. Solche Uebel sind mehr als zu gewiß für Strafen anzusehen, ob schon einige daher Anlaß genommen, zu behaupten, daß die natürlichen Gesetze keine eigentlichen Gesetze, sondern vielmehr väterliche Rathschläge wären, weil es an den Strafen fehle. Denn da wir auf das gründlichste darthun können, daß Gott im Ernste der Menschen Glückseligkeit verlange, und zu dem Ende wolle, daß sie ihrer physicalischen und moralischen Natur gemäß leben; so hat man diejenigen Handlungen, welche diesem Willen Gottes zuwider sind, nicht anders, als Sünden, und die Uebel, die darauf erfolgen, als Strafen anzusehen, welches auch aus der Gerechtigkeit Gottes unfehlbar zu schließen. Bey diesem Streite kann man nicht anders verfahren, als daß man darthut, die Gesetze der Natur wären eigentliche Gesetze, und daher

daher müßte man auch die natürlichen Uebel für eigentliche Strafen annehmen. Denn sonst kann man die Meynung derer, die sie für keine Strafen halten, nicht widerlegen, und noch vielweniger schliessen, weil man natürliche Strafen habe, so müsse man auch natürliche Gesetze haben. Eben deswegen ist es etwas Wunderliches, daß man den Schluß machen will, weil die natürlichen Uebel keine Strafen, so habe man auch keine eigentlich so genannte Gesetze der Natur. Denn, wenn erkannt werden soll, ob ein Uebel eine Strafe sey, so muß vorher ausgemacht seyn, ob ein Gesetz vorhanden, oder nicht. Es thut auch zur Sache nichts, daß man einwenden wollte, es lebten die Menschen vielmals wider die Gesetze der Natur, ohne daß auf ihre Handlungen gewisse Uebel erfolgten. Denn die natürlichen Strafen sind vielerley, und wenn sie gleich nicht allezeit äußerlich sind, so giebt es doch innerliche. Treten sie gleich der Sünde nicht alsbald auf dem Fuße nach, so stellen sie sich doch noch ein, und bleiben nicht gänzlich aus. Man lese Remmerichs und Merzlers Dissertationes de poenis naturalibus, nebst Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 90. pag. 716. Die willkührlichen Strafen sind solche Uebel, die man der Sünden wegen dulden muß, davon man keine natürliche Ursache angeben kann, und sich bloß auf den Willen Gottes und dessen Strafgerechtigkeit berufen muß. Innerliche Strafen nennet man, welche die Seele leiden muß; äußerliche aber, so dem Leibe angethan werden, oder wenn man einem die Dinge nimmt, die außer uns sind, und doch zur Erhaltung des zeitlichen Lebens gehören. Die menschlichen Strafen theilen einige ein in poenas capitales und non capitales, in solche, die entweder das Leben betreffen, oder nicht. Andere sagen, sie sey entweder poena ciuilis, bürgerliche; oder criminalis, die peinliche. Diese sey wieder entweder capitalis, oder non capitalis, welches eigentlich nicht hieher gehöret. Doch da wir der Lebensstrafe gedacht, so erstreckt sich die Gewalt zu strafen, welche die hohe Obrigkeit hat, allerdings auch auf selbige, weil dieses die Wohlfahrt und Erhaltung des gemeinen Wesens erfordert. Denn die Bosheit der Menschen ist bisweilen so groß, daß sie nicht anders, als durch die Todesstrafe, können im Zaume gehalten werden; ja man siehet täglich, daß auch dieses Mittel nicht einmal hinlänglich seyn will, dergleichen Bosheit zu dämpfen. Hat nun das Volk dem Regenten die Macht, alles zu thun, was das gemeine Interesse erfordert, ertheilet, so hat es auch zugleich darein gewilliget, daß er die Ungehorsamen am Leben strafe, wenn das Wohl der Republik solches erfordert. So hat auch Gott selbst Todesstrafen auf etliche Verbrechen geordnet, Genes. cap. 9. v. 6. und Numer. cap. 35. v. 31. 32. und Paulus sagt Röm. cap. 13. v. 4. ausdrücklich, es sey der Obrigkeit ein Schwerdt gegeben, welches sie nicht umsonst trage. Unter den alten Christen fanden sich einige, welche die Lebensstrafen mißbilligten, und die Wiedertäufer haben auch dafür gehalten, es könnte ein Christ mit gutem Gewissen keinen Menschen am Leben strafen, oder strafen lassen. [Siehe Joh. Hering de homicidii dolosi et voluntarii atrocitate, cum quaestione, an princeps delictum capitis possit in mitiorem poenam mutare aut remittere. Brem. 1632. 8. Christ. Thomasii diss. de homicidio linguae. Hal. 1699. Ebendess. diss. an poenae viuentium eos infamantes sint absurdae et abrogandae. Hal. 1723. Joh. Dav. Michaelis diss. prior ad leges diuinas de poena homicidii. Goett. 1747.]

Bey der practischen Betrachtung der Strafen müssen wir untersuchen, wie man sich dabey nach den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit zu verhalten habe. Die Regeln der Gerechtigkeit geben die Pflichten an, welche sowohl auf Seiten des Strafenden, als dessen, der die Strafe leiden muß, können betrachtet werden. Derjenige, welcher die Macht zu strafen hat, ist verbunden zu strafen, was zu strafen ist, welches das Gesetz der Natur erfordert, so fern er versprochen, der Republik Wohlfahrt zu befördern. Wie er nun durch Unterlassung sich versündigen kann, wenn er das Böse nicht bestrafet; also kann er es in der wirklichen Bestrafung versehen, wenn er von den Regeln der Gerechtigkeit abweichet. Dieses kann auf zweyerley Weise geschehen, als wenn er in Ansehung der Personen die Unschuldigen bestrafen will, und in Ansehung des Verbrechens zwischen demselben und der Strafe keine Gleichmäßigkeit beobachtet. Um solches zu verhüten, so muß der Regent, wie in allen Stücken, also auch hierinnen, ein Gerechtigkeit liebender Herr seyn, und das Verbrechen genau untersuchen lassen. Damit man eine Gleichmäßigkeit beobachte, ist nöthig, daß man sowohl auf die Wichtigkeit der Missethat, als auf den Stand dessen, der leiden soll, siehet. Doch sind Regenten eben nicht verbunden, alle und jede Missethaten ohne Unterschied zu bestrafen. Denn da der Grund solcher Verbindlichkeit in dem Wohlseyn des Staats lieget, so braucht er nicht ehe zur Strafe zu schreiten, als bis er erkennet, daß dieses des Staats Interesse erfordere, und wenn dieses mit sich bringt, bey ein und dem andern Verbrechen durch die Finger zu sehen, so hat er allerdings freye Hand. [Siehe Joach. Hagemeister diss. de caussis mitiganda-

rum

rum poenarum. Argent. 1660. Dav. Strzwinski diss. de iure principis poenas lege diuina determinatas mitigandi vel remittendi. Hal. 1695. J. C. Helbach de poenis remittendis et minuendis. Erf. 1703. Just. Georg Chladenii diss. de arbitrio iudicis in commutandis poenis. Witt. 1728. Theod. Boltz de gratia principis erga delinquentem artificem. Regiom. 1732. Georg Ad. Struv de iure aggratiandi. Ien. 1660. Conr. Wilh. Strecker de potestate iudicis poenas in delicta statutas mitigandi huiusque mitigationis veris caussis. Erf. 1733. Tob. Jac. Reinharth differt. de caussis, ob quas iudex potestatem mitigandi poenas falso sibi arrogat. Erf. 1737.] Derjenige, welcher wider das Gesetz gehandelt, ist verbunden, die Strafe über sich zu nehmen. Denn da die Obrigkeit ein Recht hat, ihn zur Strafe zu ziehen, so muß er hingegen eine Verbindlichkeit, die Strafe zu übernehmen, auf sich haben, wie Thomasius in iurisprudentia diuina lib. 3. cap. 7. §. 67. sqq. ausführlich wider Pufendorfen gewiesen. Denn dieser meynt in iure naturae et gentium lib. 8. cap. 3. §. 4. man könne eigentlich nicht sagen, daß jemand zur Strafe verbunden sey, weil sie einem wider Willen auferlegt werde. Allein das hebt die Schuldigkeit nicht auf, die ohnedem dem Menschen allezeit unangenehm fällt, indem sie dessen Freyheit einschränket; wiewohl Thomasius in fundam. iur. nat. et gentium lib. 3. cap. 7. §. 7. sqq. seine Meynung geändert, und Pufendorfen hat Palthenius in diss. de obligatione rei ad sanctionem poenalem beygepflichtet. [Siehe Herr Klausing diss. de obligatione suppliciorum. Witt. 1742. Jo. Joach. Langii diss. de obligatione delinquentis ad poenam corporis. Hal. 1736. Paul Döring diss. de obligatione delinquentis ad confessionem criminum propriorum coram magistratu. Lipf. 1713. Joh. Heinr. Hedinger quaestio an obligatio ad poenam delictis sit intrinseca. Giess. 1698. Mart. Lange diss. de obligatione delinquentium ad sustinendas poenas iure diuino et humano praescriptas. Lipf. 1703. Christ. Ludovici diss. de officio delinquentium intuitu poenarum. Lipf. 1688. Joh. Phil. Palthenii diss. de obligatione rei ad sanctionem poenalem poenamque ipsam. Gryph. 1703.] Die Regeln der Klugheit geben Mittel an, wie die Strafen so einzurichten, daß man seinen Zweck dabey erreiche, und der Regent bey den Unterthanen nicht verhaßt werde. Denn die Hauptsorge, welche Regenten zu übernehmen haben, muß dahin gehen, daß sie Liebe und Furcht bey den Unterthanen erhalten. Liebe macht eine Bereitwilligkeit, nach den Gesetzen zu leben, und treibt zum Gehorsame an; die Furcht hingegen hält einen von den Verbrechen ab. Keines darf ohne dem andern seyn. Denn Liebe allein erwecket eine schädliche Zuversicht zum Regenten, daß sie meynen, er werde nicht alles so genau nehmen, daß sie also auf Gnade sündigen. Bey der bloßen Furcht stellt man sich den Regenten als einen Feind vor, und solche Vorstellung erwecket Haß; der Haß aber schädliche Anschläge, daß ein verhaßter Fürst niemals sicher seyn kann. Nach diesem Grundsatze hat man in den Strafen Gnade und Recht zu vereinigen, und dabey auf drey Stücke zu sehen; auf die Verbrechen; auf die Personen, so selbige begangen, und auf die Strafen selbst, wobey aber vorausgesetzet wird, daß die Rede nicht von dem sey, was Gott ausdrücklich verordnet. Was die Verbrechen betrift, so ist der Klugheit gemäß, wenn man nur solche Strafen verordnet, darüber man halten kann. Denn verbietet man etwas, und setzet eine Strafe darauf, die man wegen gewisser Umstände, welche man vorher nicht eingesehen hat, erlassen muß, so schwächet dieses das Ansehen des Verbots, und giebt Gelegenheit, daß bey andern Fällen die gehörige Furcht nicht kann erwecket werden. Es ist auch nicht rathsam, ein von langen Zeiten her eingewurzeltes Uebel auf einmal ausrotten wollen. Tacitus sagt cap. 3. vit. Agric. gar vernünftig: die menschliche Schwachheit ist also beschaffen, daß das Mittel nicht so kräftig wirket, wie das Uebel. Denn an das Uebel ist man einmal gewöhnet, und das Gemüth neiget sich zu demselbigen, als zu etwas guten; will man nun Mittel dawider brauchen, so widersetzet sich der verderbte Wille, daß also das Mittel nicht so kräftig wirken kann, wie das Uebel. Weil aber ein solches Uebel nach und nach sich eingewurzelt, so muß man selbiges auch nach und nach wieder abbringen, und also dabey stufenweise gehen. Man nimmt erstlich die Besserung vor, und wenn man siehet, daß man damit nichts ausrichten kann, so greift man zu dem Zwange, und sucht durch die Schärfe der Strafen das Uebel, so gut man kann, zu heben. Bey den Personen, welche etwas verbrochen, hat man nach der Klugheit mit allem Fleiße auf ihre Umstände zu sehen, und nach denselben die Strafe zu lindern, zu schärfen, auch gar zu erlassen. Nach den äußerlichen Umständen stehen solche Leute bisweilen in einem großen Ansehen bey dem Volke, daß wenn man sie öffentlich bestrafen, ihnen auch nach Befinden das Leben öffentlich nehmen lassen wollte, so könnte dieses leicht eine Verbitterung wider den Regenten erregen. Der Anblick hat bey dem Pöbel, der sich durch die Imagination regieren läßt, eine gar große Kraft. Als Antonius den blutigen Rock des Julii Cäsaris

faris vorzeigte, so wurde das Volk darüber gleichsam rasend. Es ist also besser, wenn solche angesehene Leute die Todesstrafe verdienet, daß man sie insgeheim hinrichten lasse, wie Heinrich der dritte, König von Frankreich, dem Herzoge von Guise und seinem Bruder that. Nach den innerlichen Umständen hat man in Betrachtung die Gemüthsart zu ziehen, und nach der Größe der Bosheit die Grade der Strafen einzurichten, welcher Punkt zwar mehr in das natürliche Recht, als in die Politic gehöret. Haben viele Personen eine That zugleich vorgenommen, welche man mit der Lebensstrafe anzusehen hat, so ist es besser, wenn man nur die Rädelsführer bestrafen läßt. Denn wie sonst die Strafe in der Republik mehr Schaden thun würde, als die That selbst; also läßt der Regent mehr auf solche Art eine Gnade blicken, welche ihn bey den Unterthanen beliebt machen kann. Demnach war es eine Uebereilung von dem Kayser Theodosio, daß er die Stadt Thessalonich, weil man daselbst seinen Generallieutenant ermordet hatte, den Soldaten frey gab, die daselbst viele tausend Bürger ums Leben brachten. Endlich bey den Strafen selbst kommen ihre Arten, Gleichheit und Grade in Erwegung. Denn was die verschiedenen Gattungen der Strafen betrift, so nimmt man nach der Klugheit diejenigen, wodurch zwar der Endzweck erhalten wird; die aber den Fürsten nicht verhaßt machen, wobey einige besondere Fragen können untersucht werden, z. E. ob es rathsam sey, daß man die Leute mit infamer Landsverweisung, mit Verstümmelung der Glieder bestrafe? [Es würde sehr gut seyn, wenn man 1) die Beraubung solcher Gliedmaßen, die zur Erhaltung des Menschen im Staate erforderlich sind, nicht als eine Strafe setzte. Z. E. den Verlust der Augen, der Hände. 2) Sollte man auch keine solche Verstümmelung unternehmen, wodurch der Gestrafte ausser Stand gesetzt wird, sich auf eine ehrbare Art zu ernähren. Dahin rechne ich das Ohrabschneiden, die Verstümmelung der Nase, das Brandmarken im Gesichte. Denn solche Leute finden bey niemanden Zutritt, noch Arbeit. Daher sie entweder als Bettler dem Staate zur Last fallen, oder wohl gar die Dieberey und den Raub als ein Handwerk treiben. Man lese Leyser in Med. ad ff. Vol. X. spec. 649.] Ob man die Studirenden, die ihre Eltern noch haben, um Geld, ingleichen das Gesinde, so sich wider seine Herrschaft vergangen, mit Gefängniß bestrafen soll? u. d. gl. Es können auch die Strafen nach den unterschiedenen Gemüthsarten eingerichtet werden, z. E. einem Geizigen ist empfindlicher, wenn er eine Geldstrafe erlegen muß, als einem Wollüstigen. Daß zwischen dem Verbrechen und der Strafe eine Gleichheit sey, erfordert das natürliche Recht; nicht weniger aber bringt dieses auch die nöthige Vereinigung des Rechts und der Gnade mit sich. Bey dieser Gleichheit muß man nicht bloß auf den Schaden sehen, den dasjenige Verbrechen der Republik anthut, welches soll bestraft werden; sondern zugleich was viele derselben zufügen. Der Fürst kann nach Befinden entweder in Ansehung der Personen, die gesündiget haben; oder der Verbrechen selbst die Strafen bald schärfen, bald mildern, wie es das Interesse der Republik erfordert; zugleich aber die Liebe und Furcht bey den Unterthanen kann erhalten werden. Von dieser Materie lese man die Scribenten des natürlichen Rechts, als **Grotium** de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. 21. nebst seinen Auslegern in ihren Anmerkungen, **Ziegler, Osiander, Kulpisio, Willenberg,** und andere; **Pufendorf** in iure naturae et gentium lib. 8. cap. 3. mit **Barbeyraes Noten** tom. 2. pag. 370. und de officio hominis et ciuis lib. 2. cap. 13. mit den Noten des **Titii** obseruat. 637. sqq. **Treuers** pag. 509. **Lehmanns** p. 577. **Thomasium** in iurisprudentia diuina lib. 3. cap. 7. **Beemann** in meditation. politic. cap. 15. **Böhmer** in introduct. in ius public. vniuersal. p. 526. sqq. **Hochstetter** in einem besondern Tractate: de iure poenarum, der sich bey seinem collegio Pufendorfiano befindet, denen man auch **Buddeum** in institut. theol. moralis part. 2. cap. 4. beyfügen kann. Von der Klugheit, welche bey den Strafen zu beobachten, sehe man gedachten **Buddeum** in element. philos. practic. part. 3. cap. 5. sect. 5. und **Rüdigers Klugheit zu leben und zu herrschen** cap. 9. pag. 242. In der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 198. werden unterschiedene Schriften angeführet, darinnen insbesondere von dem Strafrechte eines Fürsten gehandelt wird. [Von der Ewigkeit der Höllenstrafen vergleiche den Artikel **Gerechtigkeit Gottes** und **Höllenstrafen**. Schriften, die in der Lehre von den Strafen gebraucht werden können, sind außer den bereits angeführten gar viel und mancherley, wir wollen noch folgende namhaft machen: **Christ. Besoldus** de praemiis et poenis. Tub. 1670. **Diet. Herm. Kemmerich** diss. de poena naturali cuiuslibet vitii comite. Hal. 1705. **Joh. Upmarck** de actionum praemiis et poenis naturalibus. Vpsal. 1707. **Dan. Gottl. Metzler** diss. de poena diuina legi naturali annexa. Lips. 1713. **Philo** und **Beccaria** haben auch von Strafen geschrieben, der erstere in der lateinischen, der letztere in italiänischer Sprache. **Jo. Jac. Fischer** disp. de poenarum humanarum abusu. Erf. 1712. **Wilh. Ern. Tenzel**

Tenzel de iure principis circa delicta eorumque poenas. Erf. 1718. Sam. Friedr. Willenberg de obseruanda lenitate in poenis irrogandis. Ged. 1725. Joh. Haveland disp. de poenis temperandis. Rost. 1637. Bodini diss. de iure circa violentiam corpori alterius inferendam. Hal. 1713. Aug. Leyser diss. de vltimo supplicio. Viteb. 1746. Jo. Lud. Alefeld de iure maiestatis in vitam ciuium ob delicta. Lips. 1721. Joh. Eberh. Rösler hat zu Tübingen 1714. von eben dieser Materie geschrieben. M. E. Kraußii diss. de suppliciis vicariis, id est, num homo criminis purus, vt scelus ab altero commissum luat, mortem subire, alterique delicti veniam et impunitatem mereri valeat? Chr. Röhrensee de poena innocentis. Witt. 1680. Thom. Gottfr. Ringii disp. de poena sine culpa. Francof. ad Viad. 1697. Amsel de homine innocente non occidendo. Regiom. 1716. S. F. Willenberg diss. de licita innocentium caede. Gedan. 1708. G. C. Gebauer de imputatione facta alieni circa delicta. Lips. 1726. C. L. Crellii obseruationes de poena silentii, ex conscientia delicti alieni. Witt. 1742. Joh. Fried. Krebs diss. de imputatione actionum alienarum secundum naturam et principia ex iuris naturae fontibus deducta. Ien. 1675. Christ. Schulz de delictis puerorum. Altd. 1683. H. E. Kestner de delictis iuuentutis. Rint. 1704. Nic. Hier. Gundling de vniuersitate delinquente eiusque poenis. Hal. 1724. Aug. Leyser de delictis collegiorum. Witt. 1731. Joh. Alb. Ritscher diss. de mensura poenarum magnitudini delictorum respondente. Erf. 1693. Joh. Georg. Mühlhausii diss. de poena talionis in homicidio. Marb. 1724. Wilh. de Dieu diss. de poena talionis. Lugd. Bat. 1737. Henr. Cocceji dissert. de iustitia poenae in absentes vel mortuos statuendae atque in effigie exequendae. Francof. ad Viadr. 1711.]

Strahl,

Dieses Wort bedeutet in der Naturlehre den Ausfluß des Lichts von einem selbstleuchtenden, oder anders woher erleuchteten Körper. [Daher denn Sonnenstrahlen, Strahlen des Lichts und Feuers, wie auch zurückprallende Strahlen eines undurchsichtigen glänzenden Körpers, Spiegels u. d. gl. Alle Strahlen, welche selbstleuchtende Körper von sich werfen, gehen in geraden Linien aus und fort, die aber, je weiter sie sich vom leuchtenden Körper entfernen, desto mehr auch von einander abweichen, welches diradiatio heißt. Dieses ist eine beständige und unveränderliche Eigenschaft aller leuchtender Körper, und scheint es bisweilen, als giengen die Strahlen des Lichts von diesem Gesetze der Natur ab, so geschieht es blos dann, wenn sie durchsichtige Körper, als Dünste, Wasser und Glas durchdringen und in selbigen einigermaßen gebrochen werden. Eine andre Eigenschaft der Strahlen ist diese, daß sie nach eben dem Winkel von glänzenden Körpern zurückprallen, unter welchem sie auf solche fallen.] Noch andere Eigenschaften hat derjenige Strahl, der bey dem Donnerwetter verspüret und sonst Donnerstrahl genennet wird.

Wir haben schon oben von dem Blitze sowohl, als von dem Donner gehandelt, und von dem Strahle eine besondere Abhandlung anzustellen versprochen, daß wir also unter diesen dreyen Begebenheiten einen Unterschied gemacht. Denn den Blitz haben wir den hellen Schein genennet, wenn der Himmel oder die Luft von einer subtilen und hellen Flamme beleuchtet werde; die aber augenblicklich wieder verschwinde. Der Donner sey der starke Knall, welcher geschehe, und der Strahl sey diejenige Flamme, von welcher man glaubt, daß sie von den Wolken bis auf die Erde auf das geschwindeste herab fahre. Auf solche Weise ist zwar zwischen dem Blitze und dem Strahle kein großer; aber doch einiger Unterschied. Beyde bestehen in einer Flamme; nur ist die bey dem Blitze etwas anders beschaffen. Denn wenn nur der Himmel mit einer subtilen Flamme beleuchtet wird, so nennt man dieses Blitzen; bey einem Strahle hingegen ist die Flamme stark, sie fähret geschwinde von den Wolken auf die Erde und thut auf vielerley Art besondere Wirkungen, von deren verschiedenen Gattungen er besondere Namen bekömmt, und in gewisse Arten getheilet wird. Denn man hat 1) fulmen terebrans, den durchbohrenden, oder durchdringenden Strahl, welcher nur die harten und festen Körper angreifet; den weichen aber keinen Schaden thut, wohin man rechnet, wenn er das Geld im Beutel, die Klinge des Degens ohne Verletzung des Beutels und der Scheide schmelze: die Beine der Menschen und Thiere, ohne daß die Haut und das Fleisch verletzet werde, zermalme: den Wein im Fasse verzehre, so daß das Faß ganz bleibe: das Kind im Mutterleibe ohne Schaden der Mutter tödte, und was andere dergleichen seltsame und nicht eben allemal auf gar zu sichere Erzehlungen gegründete Dinge mehr sind: 2) fulmen discutiens, den zerreißenden Strahl, welcher die Körper zerreiße, Eich- und andere große Bäume zerspliltere, Thürme und Felsen zerbreche, und 3) fulmen vrens, den brennenden Strahl, welcher anzündet, Menschen, Thiere, Kleider, Holz senget und verbrennet, Häuser und Städte in die Asche leget.

Will man solche Begebenheiten erklären und auflösen, so muß vorher die Natur des Strahls untersuchet werden, woraus er nemlich bestehe, und wie die Entzündung geschehe? Weil wir oben in dem Artikel vom Donner die verschiedenen Meynungen der Philosophen davon angeführet, so ist zugleich vieles berühret worden, so hierher gehöret. Cartesius meynet, wenn die Dünste, welche zwischen der von oben herabfallenden und von unten noch stehenden Wolke viel Feuer in sich faßten, getrieben, angezündet und wie eine Kugel ausgeschossen würden, so entstünde der Strahl, welcher nur brenne, wenn die Materie allein öhlicht und schwefelicht wäre; hingegen schmelze und zerschlage, woferne sie aus sehr subtilen und durchdringenden Theilen bestünde. Gassendus hält dafür, daß sich die schwefelichten und feurigen Ausdämpfungen, welche von wässerigen Dünsten umgeben oder zwischen den kalten dicken Wolken eingeschlossen wären, sammleten; indem sie aber durch die umstehende kalte Wolke nicht so leicht brechen könnten, wenn sie gleich in eine Entzündung kommen und vielmal angestoßen, aber wieder zurück geprellet würden, so formiere sich ein runder feuriger und mit einer Rinde umgebener Körper, welcher hernach kraft seiner Schwere durchbreche, falle, und hier und da oben in der Luft, oder nahe bey der Erde wie eine Bombe zerspringe und bey solcher Zerspringung ein helles Feuer von sich gäbe.

Aus den Wirkungen des Strahls kann man einiger maßen erkennen, woraus er bestehe, daß er nämlich schwefelichte und salpetrische Dünste in sich begreife und wenn diese in eine Entzündung kommen, eine Flamme daraus werde, die man eben den Strahl nennet. Den Schwefel verspürt man gar deutlich. Denn wenn der Donner eingeschlagen, so riechen die Sachen gar stark nach Schwefel. Daß die schwefelichte Materie aus der Erde ausgedunstet sey, hat an sich keinen Zweifel, weil der Strahl in der Luft erzeuget wird, ob aber die Materie so ausdünste, wie sie in der Luft angetroffen werde, daß unmittelbar der Strahl daraus entsteht; oder ob sie nicht aus andern einfachen Materien durch Vermischung entstanden? ist eine andere Frage. Das leztere hält man nun deswegen für wahrscheinlicher, weil sich das Gewitter nicht überall ereigne, und gleichwohl an allen Orten der Schwefel in Menge anzutreffen sey, auch wenn ein Gewitter entstünde, es sehr warm zu seyn pflege, welche Wärme allerhand Bewegung und Vereinigung verschiedener Materien verursachen könnte. Doch weil der bloße Schwefel die Materie des Strahls nicht ausmachen kann, indem die Flamme eine allzu große ausdehnende Kraft hat, so vermuthet man, es müsse sich noch eine salpetrische Materie mit demselbigen vereinigen, besonders da die Wirkung des Strahls eine große Aehnlichkeit mit dem Pulver habe, dessen Kraft vornehmlich von dem Salpeter herkomme, der aber nicht nur durch die Kunst, sondern auch durch die Natur zubereitet wird. So kann es auch seyn, daß zu den Schwefel- und Salpeterdünsten noch andere, als salzige Ausdünstungen kommen. Die Entzündung schreibt man glaublich nicht sowohl einem Feuer; als vielmehr einer Wärme zu, daß sie sich nemlich selber entzünden, wenn die Dünste in einen engen Raum eingeschlossen und sich nicht ausbreiten können; weder niederwärts; noch nach den S[illegible]en, welches die Wolken verhinderten. Wie aber solche Principia ungewiß; also lassen sich auch die Begebenheiten, die dabey vorfallen, mit keiner Gewißheit erklären. Man nimmt wahr, daß ein Strahl auf den andern folget; wie nun das zugehe, wissen wir nicht gewiß. Denn wollte man sagen, es befände sich die Materie des Strahls an verschiedenen Orten in den Wolken abgesondert, so steht dieses im Wege, warum nicht auf solche Art verschiedene Strahlen zugleich entstehen, wenn Materie dazu an verschiedenen Orten da seyn soll? Andere meynen, daß sich die Materie, nachdem sie bey der Entzündung zerstreuet worden, wieder sammle, und aufs neue zünde; wobey aber das bedenklich fällt, ob sich die Materie so bald wieder in eben solcher Menge, wie sie vorher gewesen, sammlen konne. Vielleicht lauft auch etwas von einem optischen Betruge mit unter, wenn es scheinet, als ob aus einer Wolke viele Blitze nach einander führen. Die Wirkungen des Strahls sind nicht einerley, wie wir vorhin erinnert haben. Denn bald schmelzet er; bald brennt er an; bald sengt er etwas; bald zerschlaget er einen Körper, welches so wohl von der Beschaffenheit der Körper, die er berühret; als auch des Strahls selbst herkommt. Denn machen die Körper dieser Flamme, welche sich sehr schnell beweget, Widerstand; so dringt sie durch; thun sie aber dieses nicht, so fährt sie nur über ihre Fläche weg, und sie leiden keinen Anstoß, wenn sie auch noch so verbrennlich sind. Der Strahl, indem er herunter fährt, zertheilet sich, und hat nicht nur eine Flamme; sondern auch eine sehr concentrirte Wärme bey sich, wodurch die Sachen auf das geschwindeste können geschmolzen werden, daher wenn z. E. die Flamme vor den Beutel vorbey streichet, so entzündet sie denselben nicht; indem aber die Wärme durchdringt, und das Geld da berühret, so wird dieses durch

durch dieselbige geschmolzen. Man lese hier nebst den andern Physicis Wolffens Gedanken von den Wirkungen der Natur part. 2. cap. 8. In Gottfried Wagners allocutionibus et disputation. die 1715. herausgekommen, stehet p. 123. eine disputat. de fulmine und in Voßii de origine et progressu idololatriae lib. 3. cap. 7. findet man vieles von dieser Materie zusammen gelesen, wie dann auch Herr Joh. Henr. von Seelen in diss. de tonitru existentiae dei teste, Lübeck 1724. viele Scribenten hiervon erzehlet; dahin auch Sturm in philosophia eclectica tom. 2. p. 645. sqq. gehöret, allwo er de fulmine et cognatis handelt.

Es hat 1725. der in den physischen und mathematischen Wissenschaften erfahrne G. Friedrich Richter einen gelehrten tractatum physicum *de natalibus fulminum* ediret; darinnen er behauptet, daß Donner, Blitz und Strahl, der Wolken zu ihrer Erzeugung, keinesweges von nöthen haben, und daß sie zwar bisweilen in der obern Luft, jedoch auch zum öftern sehr nahe bey der Erde, ja selbst unter der Erde, zu entstehen pflegen. Denn da heute zu Tage gar bekannt ist, daß durch Vermischung verschiedener öhlichten, schwefelichten, salzigten, und anderer Materien, solche phosphori und Pulver können bereitet werden, die sich in der blosen freyen Luft, ohne andre Hülfe entzünden; da auch niemand zweifelt, daß die öhlichten, schwefelichten und salzichten Dünste, die sich in der obern Luft befinden, und durch ihre Entzündung Blitz und Donner zu erzeugen geschickt sind, zu vorhero in der untern Luft müssen aufgehalten haben, wo sie sich gar wohl in besondere volumina zusammen ziehen, allermaßen sie mit den wässerichten Ausdünstungen sich nicht leichtlich vermischen, und sonderlich an Orten, die ihrer Natur gemäß, anhängen und verweilen können; ja da auch die tägliche Erfahrung lehret, daß sie ganz unstreitig dergleichen schwefelichte Dünste, außerhalb den Wolken, in der untern Luft zu sammlen und zu entzünden pflegen, wie verschiedene Arten der so genannten feurigen Luftgeschichte, oder meteororum, sattsam bezeugen; so hält der Autor dafür, daß die Entzündung der Blitze außerhalb den Wolken nicht nur sehr leichte zu begreifen sey, sondern daß man auch, wenn gleich die kalten, dünnen, und wässerichten Wolken zu Erzeugung der Blitze einiger maßen bequem wären, dennoch fast unmöglich begreifen könne, durch was für ein sicher Geleite die Blitz- und Donnermaterie so weit könne geführet werden, ohne daß sie jemals unterwegs entzündet würde. Unter die unterirdischen Donner und Blitze rechnet er nicht allein diejenigen, die bey den Erdbeben und bey heftiger Entzündung der feuerspeyenden Berge wahrgenommen werden, sondern auch die gewaltsamen und mit erschrecklichem Knall und Schlag verbundenen Entzündungen, die sich in gewissen Schachten, sonderlich in Engelland zu ereignen pflegen, davon bisweilen die elenden Arbeiter nicht nur getödtet, sondern auch mit sammt ihrem Geräthe weit über den Schacht heraus geworfen und zerschmettert werden. Alle diejenigen Donner und Blitze, welche einschlagen, und Thiere, Häuser, Gewächse, oder andere Dinge beschädigen, entstehen (seiner Meynung nach) nahe bey der Erde, und selbst an den beschädigten Orten, oder doch nicht weit davon. Es ist unmöglich, wie schon Gassendus nebst andern erkannt, daß ein so leichtes, dünnes und so wenig zusammen haltendes Wesen, als eine Flamme, so weit herunter durch die freye Luft, und mit so entsetzlicher Gewalt könne geworfen werden, und daß sie hernach noch an den Orten, die sie berühret, die kreuz und die quere herum laufen solle. Es ist aber auch unnöthig, daß wir entweder zu denen aus den Wolken herabfallenden Donnerbomben des Gassendi unsere Zuflucht nehmen, oder daß wir mit einigen andern statuiren, die Materie des Strahls sey zwar schon vorhero an dem beschädigten Orte befindlich gewesen; aber nur zum theil, indem sie sich von diesem Ort, in einer schmalen und ungeraden, jedoch nirgends unterbrochenen Linie, bis an die Donnerwolke, welche die Entzündung verursachet, erstreckt habe. Man ist blos auf diese Muthmaßungen gebracht worden, weil man geglaubt, die Blitz- und Donnermaterie könnte nirgends anders als in den Wolken entzündet werden; und folgends hat man ein so langes, aber nicht eben allzuwohl verwahrtes Lauffeuer anlegen, oder Donnergranaten anstatt der Keile schmieden müssen. Der Autor führet zur Bestätigung seines neuen Lehrsatzes unterschiedene Gründe an, davon wir nur etliche berühren wollen. Als Scipio Maffei, ein gelehrter und berühmter italianischer Marquis, Anno 1713. über den Appennin reisete, und wegen entstandenen Ungewitter in dem Castell Fordinuovo eingekehrt war, sahe er mit seinen eigenen Augen, wie in dem Zimmer, darinnen er nebst etlichen andern sich niedergelassen hatte, nicht weit vom Boden, eine kleine weißlichtblaue Flamme entstunde, die Anfangs stille zu stehen und bloß eine innerliche Bewegung zu haben schiene; in einem Augenblicke aber sich in einen langen Strahl ausdehnte, unsern Gästen näher kam, das selbst wiederum in eine etwas größere Flamme zusammen zog, und eine kleine Zeit verweilte, endlich aber gegen die Decke

Decke fuhr, einige Stückchen Kalk herunter warf, in dem obern Stockwerke (wie man hernach gesehen) viele Merkmahle hinterließ, und nach erfolgtem Donner in der obern Luft verschwand. Ein fast eben dergleichen Spectakel hat der Abt Lioni zu sehen bekommen, als er einem heftigen Ungewitter, durch das offene Fenster seines Zimmers (welches auf der Erde war) aufmerksam zugesehen; denn es hat sich unvermuthet eine kleine Flamme, ohngefähr ein paar Schuh über der Erde entzündet, welche augenblicklich mit entsetzlichem Knall in die Höhe gefahren. Der Autor hat so wohl das Schreiben des Herrn Maffei an den berühmten Valisnieri, als welches zu seinem Tractate die meiste Gelegenheit gegeben, als auch den Brief des Abt Lioni, in dem Anhange seines Werks mit beydrucken lassen; er führet auch verschiedene andere, sowohl alte als neuere Observationes an, die der Observation des Maffei und Lioni einiger maßen gleichzukommen scheinen, und unterläßt dabey nicht, die Ursache zu untersuchen, warum dergleichen Anmerkungen so rar sind. Er beweiset seine Meynung mit dem Herrn Maffei noch ferner daher, weil man befindet, daß einige Oerter, ob sie gleich von geringem Umkreis sind, dennoch vor andern oftmal von Donner und Strahl beschädiget werden. Unter diese Oerter gehöret das Schloß Fordinuovo selbst, als welches aus dieser Ursache fast gar nicht bewohnt wird. Wenn der Strahl an dem Orte, wo er einschlägt, erzeuget und entzündet wird, so ist die Sache leichtlich zu begreifen; wenn er aber aus den Wolken herab geschossen wird, so möchte man wohl fragen, was für eine besondere und heimliche Kraft entweder in den Wolken, oder in den angeführten Orten verborgen sey, durch welche diese Wirkung könne erkläret werden? Man hat in der alten und neuen Historie viele Exempel, daß es bey ganz hellem und heiterm Himmel geblitzt, gedonnert, und eingeschlagen hat. Wenn die Wolken zur Erzeugung des Blitzes nöthig, so ist dieses unmöglich, man müßte denn zu den Dämonibus der Luft seine Zuflucht nehmen. Endlich ist auch aus dem Donner, wenn er augenblicklich auf den Blitz folgt, zu urtheilen, sie müßten beyde nicht in einer entfernten Wolke; sondern in der Nähe entstanden seyn. Denn wenn man aus der Zeit, welche zu verlaufen pflegt, ehe der Donner auf den Blitz erfolgt, recht und accurat ausrechnen kann, wie weit die Donnerwolke, oder der Ursprung des Blitzes, von uns entfernet sey, so folget, daß solcher Ursprung nothwendig in der Nähe seyn müsse, wenn Donner und Blitz unmittelbar auf einander folgen. [Die neuere und höchstwahrscheinliche Erklärung des Ursprungs und der Beschaffenheit des Donnerstrahls, vermöge welcher es nichts anders, als ein aus seinem Gleichgewichte und in Bewegung gesetztes entzündetes electrisches Feuer sey, ist weitläuftig in dem Artikel Donner, erörtert worden. Es sind über dieses die Artikel Feuer, Leuchter, Licht, Blitz, Electricität zu vergleichen.]

Straßenraub,

Ist diejenige Art des Diebstahls, welche auf öffentlicher Straße geschiehet. Wenn man dem andern das Seinige mit dessen Wissen; aber wider dessen Willen wegnimmt, so ist dieses ein Raub; wenn er nun auf öffentlicher Straße geschiehet, so wird er ein Straßenraub genennet. Weil hier die Bosheit größer, so wird solches Verbrechen billig für schwerer, als ein schlechter Diebstahl angesehen.

Streben,

Ist eine starke Zuneigung des Willens zu einer Sache, so fern sie mit einer Bemühung selbige zu erlangen, verknüpft ist. Denn so pflegt man dieses Wort zu brauchen, wenn man sagt, er strebt darnach, daß es nicht bloß eine Begierde zu etwas; sondern eine gewisse Maße derselbigen nebst dem Bemühen anzeiget. [Man legt diesem Worte auch einen physicalischen Begriff bey, indem man das scheinbare Bemühen zweyer lebloser Körper, sich einander zu nahen und mit einander zu vereinigen, ein Streben nennt. So sagt man: der Magnet bestrebe sich, das Eisen an sich zu ziehen. Auf dieses Bestreben gründet sich in der Chemie die Lehre der Verwandtschaft chymischer Körper.]

Streitigkeit,

Ist derjenige Zustand zweyer Personen, da eine wider die andere sich in gewissen Sachen zu beschützen suchet. Sie betreffen entweder gewisse Rechte und Forderungen, wovon der folgende Artikel handelt; oder Meynungen, wenn Gelehrte unter sich Streitigkeiten haben. Wir haben schon oben in dem Artikel von der Disputirkunst vieles erinnert, so hierher gehöret; jetzo aber wollen wir aus der Politic; oder auch aus der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit den Punct von dem Rechte eines Fürsten in theologischen Streitigkeiten ausführen. Wie einem Fürsten wegen der Landesherrlichen Hoheit die höchste Gewalt in Kirchen zukömmt; also hat er auch ein besonderes Recht in theologischen Streitigkeiten.

Damit

Damit man aber erkenne, wie weit sich solches Recht erstrecke, so ist zu wissen, 1) daß man Lehrern und Predigern nicht schlechterdings untersagen kann, sich in Controversien einzulassen, in Predigten und Schriften die wahre Lehre zu vertheidigen, die gemachten Einwürfe zu heben und die Irrthümer zu widerlegen. Denn hätten sie diese Macht nicht, so würden sie ihren Zweck nicht erreichen, noch ihre Gemeinde gründlich unterrichten können, wie ihnen denn das Widerlegungsamt von Christo und den Aposteln ernstlich anbefohlen worden, Joh. cap. 10. v. 12. 13. Apost. Gesch. cap. 20. v. 28. 29. 2 Timoth. 2. v. 25. Solche Gewalt der Lehrer und Prediger geht nicht nur auf die Streitigkeiten mit fremden Religionsverwandten; sondern auch auf die Irrthümer derer, welche sich zu einerley Religion bekennen. Denn es geschieht, daß unter den Gliedern einer Gemeinde wenigstens in Nebensachen Irrungen entstehen, welche bey Zeiten müssen untersuchet und die Irrenden wieder auf den rechten Weg gebracht werden: 2) kann der Fürst bey solchen Streitigkeiten keinen solchen Ausspruch thun, daß man sich völlig darauf zu verlassen, und weiter nicht nöthig habe, die Sache zu untersuchen. Denn wie dieses wider die Natur der Wahrheit, daß sie ihren Grund in der Auctorität eines Menschen haben sollte, also ist auch kein Grund vorhanden, daß man sich darauf verlassen könnte, indem alle Menschen betrüglich, und sich niemand von Irrthümern frey sprechen kann: 3) kann der Fürst sich keinen Gewissenszwang anmaßen, als wollte er jemanden zwingen, einer Partey beyzufallen. Denn er hat nur die Herrschaft über äußerliche Handlungen; nicht aber über den Verstand seiner Unterthanen, und deswegen muß man einem jeden die Freyheit lassen, selbst zu prüfen, wer von den streitigen Parteyen dem Worte Gottes und der gesunden Vernunft am gemäßesten lehre. Das Recht eines Fürsten in theologischen Streitigkeiten und die Maße desselbigen muß aus dem Endzwecke beurtheilet werden. Es zielt solches dahin, daß die Religion keinen Schaden leide, und also die Ruhe so wohl in der Kirche, als in dem Staate erhalten werde. Nach dieser Absicht äußert sich dieses Recht in dreyen Umständen, und zwar in Ansehung der streitenden Personen; der streitigen Sache, und der Art und Weise, wie der Streit geführet wird. Denn was erstlich die streitenden Personen betrifft, so kann ein Fürst zwar Lehrern und Predigern das Widerlegungsamt nicht untersagen; denen Privatpersonen, die sich aber nicht ex professo auf die Theologie geleget, noch einen Beruf dazu haben, kann er verbieten, sich in theologische Streitigkeiten einzulassen. Erfordert es die Noth, daß Irrthümer müssen widerleget werden, so sind Lehrer und Prediger da; wollte man aber einem jeden erlauben, sich in solche Dinge zu mengen: so würden daraus große Verbitterungen entstehen. Wenn jemand für sich einen Gewissensscrupel hat, so kann er solchen von geschickten Personen privatim heben lassen. Doch sagen wir nicht, daß ein Fürst Privatpersonen solche Streitigkeiten verbieten müsse; sondern sagen nur, daß er dieses verbieten könne. Denn es ereignen sich bisweilen Umstände, da eine Streitigkeit glücklicher von einem Politico, als von einem Theologen kann ausgeführet werden. Fürs andere, bey der streitigen Sache kann ein Fürst solche Streitigkeiten nicht verbieten, welche Glaubensartikel betreffen, weil sonst die Religion selbst Schaden leiden würde; sind es aber Nebendinge, so kann er sein Recht brauchen und dergleichen Controversien untersagen, z. E. wenn es Fragen sind, die nur menschliche Gebräuche; oder historische Puncte, oder philosophische Dinge betreffen, sie müßten denn eine genaue Verwandtschaft mit der Religion haben. Drittens kann er in der Art und Weise eine Maße vorschreiben, wie die Controversien zu führen, ob solche bloß in Schriften, oder auch auf der Canzel, oder mündlich sollen getrieben werden. Es geschiehet auch, daß die, so in theologische Streitigkeiten verfallen, aus übermäßiger Hitze über die Schnur hauen; unnöthige Zänkereyen anblasen, mit Schimpfworten um sich werfen, auf ein Wortgezänke gerathen. Hierdurch wird nicht nur die Wahrheit zu einem Gelächter gemacht; sondern man verursachet auch große Verbitterung, und giebt zu allerhand Verwirrungen Anlaß. In Ansehung dessen, hat der Landesherr die Macht, solchen Streitigkeiten Maaß und Ziel vorzuschreiben, und die, so ihre Schuldigkeit hintansetzen, mit gehöriger Strafe anzusehen. Solches ist schon vor alten Zeiten von den Kaisern geschehen, wie man in dem codice Theodosiano einen ganzen Titel findet, de his, qui super religione contendunt, welches auch der heiligen Schrift ausdrücklich gemäß ist. Denn wie sie das Widerlegungsamt gegen die Widersprecher einschärfet; also verwirft sie alles unnütze Gezänke an den Bischöfen und Kirchenlehrern, 1 Tim. 6. v. 3. 4. 5. 2 Tim. cap. 2. v. 23. Tit. cap. 3. v. 9. Diese Materie hat insonderheit ausgeführet Thomasius in der Schrift: das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten und die Meynung des Joh. Benedicti Carpzovs in der 1695. heraus gegebenen Dissertation de iure decidendi controuersias theologicas

logicas widerleget. Denn er hat behaupten wollen, daß das Recht, theologische Streitigkeiten zu entscheiden, ursprünglich bey der ganzen Kirche sey: nach der Ausübung aber bey der Obrigkeit und Ministerio: indem jene die Decision äusserlich befördere; diese aber die wesentliche Decision mache, worinnen denn das gemeine Volk einstimmen und dasselbige billigen müsse. Man lese auch Carl Francisci Buddei Untersuchung des wahren Grundes, aus welchem die höchste Gewalt eines Fürsten über die Kirche herzuleiten ist cap. 4. §. 14.

Streit,

In dem vorher gegangenen Artikel haben wir schon angemerkt, daß der Streit denjenigen Zustand des Menschen anzeige, so fern er sich wider einen andern zu schützen suche. Wie wir dorten sonderlich auf die Streitigkeiten der Gelehrten gesehen; also erwegen wir hier insonderheit den Streit, welcher entstehet, wenn einer dem andern sein Recht versaget. Bey einem solchen Streite kömmt vor die Beleidigung, welches die Veranlassung dazu, wenn man einem dasjenige, was man doch schuldig ist, nicht leisten will; oder wirklichen Schaden zufüget; das Recht, worinnen man sich zu schützen suchet, welches die Forderung genennet wird, und die Mittel, deren man sich, den Streit zu heben, bedienen kann. Diese sind entweder gelinde; oder scharfe. Zu jenen gehören ein gütlicher Vergleich, wenn sich die streitenden Partheyen entweder in eigner Person; oder durch Abgeordnete mit einander setzen, daß der eine Theil etwas von seiner Forderung fahren läßt; der andere hingegen etwas zu leisten verspricht; ingleichen die Arbitrage, wenn streitende Partheyen gewisse Leute erwählen, welche Schiedsleute genennet werden, denen sie ihre Sache vortragen, und sich zugleich verbinden, es bey ihrem Ausspruche bewenden zu lassen. Die schärfern Mittel, welche einen Zwang bey sich führen, sind in dem natürlichen Stande der Krieg; in dem bürgerlichen aber die Gerichte; gleichwie der gütliche Vergleich und die Arbitrage in beyden zugleich statt findet. Es ist der Klugheit gemäß, daß man eher den gelinden Weg gehe, als man die Schärfe ergreift. Denn man nimmt lieber das Gewisse für das Ungewisse. Man lese Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 5. cap. 13. Huber de iure ciuit. lib. 3. cap. 4. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 3. Griebner in iurisprudentia natural. lib. 4. cap. 7. Kemmerich in der Academie der Wissenschaften in der dritten Oeffnung p. 1759.

Streit der Vernunft und sinnlichen Begierde,

Ist derjenige Zustand der Seele, da der Wille durch die unterschiedliche Vorstellungen des Verstandes bald auf diese, bald auf jene Seite gezogen wird, und der Mensch mit sich selber uneins ist, und eine Widerwärtigkeit bey sich verspüret. Die Sache selbst hat ihre Richtigkeit. Ein jeglicher kann davon durch eigne Empfindung versichert seyn, wenn er auf das Achtung giebt, was in seiner Seele vorgehet. Die Schrift giebt desfalls auch ein Zeugniß, wenn Paulus Röm. 2. v. 15. von den Heyden saget: daß sich ihre Gedanken unter einander verklagten und entschuldigten. So ist auch solcher Streit den alten Weltweisen, als denen von der pythagorischen, platonischen, stoischen und aristotelischen Secte nicht unbekannt gewesen. Man lese die Zeugnisse davon, welche Salmasius in commentar. in Simplicium p. 116. sqq. und Schilter in seiner manuductione philos. moral. ad veram iurisprudent. cap. 26. angeführet.

Es fragt sich aber: worinnen dieser Streit bestehe? Die Philosophen sind bald auf diese; bald auf jene Gedanken gefallen, nachdem sie von der Seele und ihren Kräften unterschiedene Meynungen hatten. Weil die ältern Philosophen das Böse in dem Leibe suchten, so konnten sie nicht anders schließen, als daß solcher Streit zwischen dem Leibe und der Seele vorgienge. Nachdem die Scholastici einen so großen Unterschied unter der empfindenden und vernünftigen Seele machten, so suchten sie zwischen diesen beyden Seelen diese Widerwärtigkeit. Von den neuern hat Cartesius de passionibus animae part. [illegible] art. 47. gemeynet, es gebe der Streit zwischen der Seele und den körperlichen Bewegungen vor, worinnen er geirret, indem der Leib in dem Streite selbst nicht verwickelt ist; sondern der Wille kämpfet mit sich selbst. Damit wir aber die Sache ordentlich erklären, so haben wir auf drey Umstände zu sehen: 1) wo der Streit geschiehet, und da hält man insgemein dafür, daß er sich zwischen Verstand und Willen ereigne; welches aber falsch und wider die Erfahrung ist. Denn er geschieht nur allein in dem Willen, sofern in demselbigen widerwärtige Begierden entstehen, daß man eine Sache haben; aber auch nicht haben möchte. Und das ist eben das, was man sagt: man sey nicht mit sich einig; man wisse nicht, was man thun solle; man könne sich nicht entschliessen. Und deswegen ist nicht accurat, wenn man ihn pugnam rationis et appetitus sentitiui, den Streit zwischen der Vernunft und

und den sinnlichen Begierden nennet. Denn der Verstand, oder die Vernunft selbst streitet nicht so wohl mit dem Willen; als daß sie vielmehr Anlaß zum Streite giebt; daher wir erwegen müssen: 2) die Veranlassung dieses Streits. Solche thut der Verstand, von dessen Vorstellung der Wille dependiret. Nun kann er zweyerley Vorstellungen von einer Sache thun: sinnliche, wenn sie nach den Sinnen als was angenehmes oder unangenehmes vorgestellet wird; und judicieuse, wenn er sie nach ihrer wahren Beschaffenheit betrachtet. Solche zweyerley Vorstellungen sind einander oft entgegen, daß was nach jener gut scheinet, ist nach dieser etwas Böses, z. E. bey einem Febricitanten scheinet der Wein nach den Sinnen etwas angenehmes; erweget man aber die Sache nach dem Judicio, so hält man ihn für schädlich. Dieses ist die Gelegenheit zu der Widerwärtigkeit im Willen. Denn stellt der Verstand die Sache dem Willen sinnlich, als was Gutes vor, so lenkt er sich dahin, und bekommt eine Begierde; geschieht hingegen eine judicieuse Vorstellung, so wird er wieder auf eine andere Seite gezogen, z. E. Sempronius mag eine Person gern heyrathen, weil sie schön, welches die sinnliche Vorstellung erreget; er mag sie aber auch nicht, weil sie von so geringem Herkommen, und kein gut Leben geführet, welches die judicieuse Vorstellung gethan. Wenn auf diese Art der Wille bey sich eine Widerwärtigkeit empfindet, so fragt sichs: 3) was die Sache für einen Ausgang gewinne? Zuweilen überwindet die sinnliche Begierde, welches eine große Schwachheit; bisweilen aber folget man den judicieusen und vernünftigen Vorstellungen, welches allezeit geschehen sollte. Dieses alles fasset D. Buddeus kurz zusammen, wenn er in den institut. theol. moral. part. I. cap. I. sect. 6. §. 4. saget: der Wille wird gleichsam bald auf diese; bald auf jene Seite gezogen; wenn uns die Sinne und die Einbildung eines theils das vorstellen, was angenehm ist, und den Appetit reizen kann, andrer Seits aber der Verstand saget, daß solches schädlich und vielmehr zu fliehen sey. Dergestalt ringet der Wille gleichsam mit sich selbst: er ist zwar geneigt darnach zu streben, was ihm die Sinne und Einbildung als angenehm vormalen; gleichwohl aber will er auch gern der Vernunft gehorchen, bis er endlich aus Schwachheit unterlieget, und der Vorstellung der Sinne und Einbildung gewonnen giebt; oder heldenmüthig überwindet, und sich den Befehlen der Vernunft unterwirft. Man lese auch des Professor Lehmanns Moral pag. 332. sqq. Von diesem Streite muß man denjenigen unterscheiden, welchen die Theologen luctam carnis et spiritus heißen. Denn der Streit des Fleisches und des Geistes ist allein bey den Wiedergebornen anzutreffen; der Streit aber der Vernunft und der sinnlichen Begierden kann auch bey den Unwiedergebornen statt finden. Dorten kämpfet der Geist; hier aber der natürliche Wille; dorten werden geistliche Waffen gebraucht, und der Geist erhält den Sieg; hier aber nimmt man leibliche Waffen, Vorstellungen der Vernunft, womit man die sinnlichen Begierden zurück halten will, die aber vielmals die Oberhand behalten, davon die weitere Ausführung in die Theologie gehöret. Man kann von dieser Materie conferiren Hassens dissertat. de pugna inter rationem et appetitum sensitiuum, Wittenb. 1723.

Studieren,

Hierdurch verstehet man die Bemühung, die ein Mensch sich wegen Erlangung und Erkenntniß der gelehrten Wissenschaften machet. Alles was davon kann gesagt werden, kömmt auf drey Stücke an: auf die Person, welche studieret: auf die Sache, die man studieret, und auf die Mittel, deren man sich dabey bedienen kann.

Was erstlich anlangt die Person, welche studieret, so kömmt die Frage für: wer studieren soll? Es sind alle Menschen zur Ausbesserung ihrer Seelen verbunden, damit sie sich in solchen Stand setzen, darinnen sie Gott und der Welt dienen können. Solche Ausbesserung ist entweder eine allgemeine, die alle Menschen angehet, welche ohne Unterschied dahin anzuweisen, daß sie lernen, ihren Verstand zu brauchen, und die Affecten im Zaume zu halten; oder eine besondere, die auf gewisse Professionen und Künste gehet; weil aber dieselbigen entweder gelehrte, oder ungelehrte sind, so fragt sichs: wer jene erlernen; oder studieren soll? Man hat sich hierinnen vornehmlich nach seinen natürlichen; aber auch moralischen Umständen zu richten. Nach den natürlichen Umständen muß man das gehörige Naturell zum studieren haben, welches die Kräfte des Verstandes und die Neigung des Willens in sich fasset. Denn auf eine Profession sich legen, heißet so viel, daß man diejenigen Habitus, oder Fertigkeiten erlange, die zur Vollführung der in der Profession vorfallenden Geschäfte erfordert werden. Alle Habitus aber sind Geschicklichkeiten unserer natürlichen Kräfte, die wir durch Fleiß und Mühe erlangt haben. Geht jemand seinem Naturell nach, daß er dasjenige ergreift, wozu er sich von

von Natur schickt, und am meisten Lust hat, so folget er dem natürlichen Rufe. Doch sind die moralischen Umstände nicht aus den Augen zu setzen. Zu solchen gehört der Umstand des Geschlechts, daß einige Manns- andere Weibspersonen sind. Daß Weibspersonen studieren können, daran wird niemand zweifeln. Denn die Natur theilt auch oftmals diesem Geschlechte hinlängliche Fähigkeiten mit; und wir haben Exempel vieler gelehrten Frauenzimmer. Sie sind auch an sich dazu verbunden, wenn das gehörige Naturell vorhanden. Indem aber die Absicht Gottes ist, daß sie vornehmlich dem Hauswesen vorstehen sollen, so haben sie sich auch vornehmlich um solche Dinge zu bekümmern, und wo sie studieren, solches nach diesem moralischen Umstande einzurichten. Gleichen Unterschied finden wir auch in Ansehung des Standes, da die Studien eines Prinzen, der einst regieren soll, eines Cavaliers und eines Menschen von bürgerlichem Stande auf ganz verschiedene Art einzurichten sind. Der König in Engelland, Jacobus I. gab in dem Tr. donum regium seinem Prinzen diese Regel: eruditum te esse volo; tanquam regem, non tanquam professorem, welches sehr klug gesprochen war, wie wir schon, da wir von eines Prinzen Erziehung gehandelt haben, gewiesen. Zum Studieren wird zwar Geld ordentlich erfordert; deswegen aber haben sich die Armen nicht schlechterdings davon abhalten zu lassen, wenn sie sonst das gehörige Naturell dazu haben. Die Exempel können auch hier den Ausschlag geben.

Fürs andere müssen wir auch auf die Sachen sehen, die man studieret. Ein Mensch muß etwas lernen, damit er Gott und der Welt dienen kann, nach welchem Principio zu entscheiden ist, was er vor Wissenschaften ergreifen soll. Man hat unnütze Wissenschaften, die zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit und der Ehre Gottes nichts beytragen, wohin die scholastische Philosophie, das Nativitätstellen, die Geomantie, die Chiromantie, Traumdeuterey und dergleichen gehören. Wer sich darauf leget, versündiget sich, indem er niemanden damit nutzen kann, und also seine Zeit übel anwendet. Mit solchen Dingen muß man diejenigen Wissenschaften nicht vermengen, welche an sich nützlich, durch die Fehler der Menschen aber unnützlich und eitel werden, welchen Unterschied Henr. Cornelius Agrippa in dem bekannten Buche de incertitudine et vanitate scientiarum nicht genug in acht genommen. Denn er schmeißt die nützlichen und unnützen Künste und Wissenschaften in eins zusammen, und trägt bey Abhandlung der nützlichen Künste kein Bedenken, dasjenige, was als Fehler der Menschen, die sie mißbrauchen, anzusehen, den Künsten und Wissenschaften selbst beyzumessen. So legt man sich denn billig auf nöthige und nützliche Wissenschaften. Doch die Menge derselben ist groß, daß ein Mensch ohnmöglich sich auf alles legen kann. Wenn auch jemand dieses thun wollte, so würde er nicht klüglich handeln, indem er seine Kräfte und Arbeit in allzuviele Dinge zerstreuen muß, daß er in keinem keine allzugroße Geschicklichkeit erlangen, noch dem andern so dienen kann, als wenn er sich mit allen Kräften auf eine Sache geleget hätte. Auf diese Art ist nöthig, eine gewisse Wissenschaft zur Hauptprofession zu erwehlen. Bey solcher Wahl darf man keine eitle Absichten haben, noch dem Triebe der verderbten Neigungen und Affekten folgen, wie es denn auch eine Thorheit ist, wenn Eltern ein Kind im Mutterleibe der Theologie widmen, welches bisweilen geschehen, und davon man Schmids Dissert. de theologis deo in vtero consecratis lesen kann. Denn sie können ja nicht wissen, ob sich das Kind dazu schicken werde; was aber Gott desfalls mit dem Jeremia cap. 1. v. 5. Johanne dem Täufer Malach. cap. 2. v. 1. cap. 4. v. 5. Luc. cap. 1. v. 13. seqq. und Paulo Galat. cap. 1. v. 15. 16. gethan, das ist nicht zu unserer Nachahmung aufgeschrieben. Es können auch die Kinder dadurch nicht verbunden werden. Der sicherste Grund ist, daß man sich nach seinem Naturell richtet, und eine solche Profession erwählet, wozu man sich am besten schicket, und am meisten Lust hat. Denn auf die Art kann man am meisten vor sich bringen, und sich in Stand setzen, seinem Nächsten rechtschaffene Dienste zu leisten. Sollte man sich auf Anreizen unordentlicher Affekten; oder auf unbedachtsames Einrathen anderer auf etwas gelegt haben, so man bey reifer Ueberlegung befindet, es sey dasjenige nicht, wozu einen Gott und die Natur bestimmet, so handelt man dem Willen Gottes und der Klugheit gemäß, wenn man, da man kann, bey Zeiten umkehret, und eine Wissenschaft ergreift, dazu man von Natur geschickter ist. Mit der Hauptprofession muß man die Nebenwissenschaften verknüpfen, welche zur gründlichern und leichtern Erlernung jener dienen, so die Philosophie und Humaniora sind. Doch kann man auch diese zu seiner Hauptwissenschaft erwählen; wenn man etwa gesonnen ist, Gott in dem Schulstande zu dienen.

Drittens muß man sich auch bey dem Studieren um die Mittel bekümmern, wenn man seinen Zweck der Gelehrsamkeit erlangen will. Denn sich einen Endzweck vorsetzen; aber sich nicht zu den Mitteln bequemen wollen, ist eine Narrheit.

heit. Solche Mittel sind überhaupt zweyerley. Denn man lernet etwas entweder durch Hülfe anderer, oder durch seinen eigenen Fleiß und seine Bemühung. Andere können uns hierinnen dienen bald durch ihre Unterweisung, wohin der Gebrauch der Schulen, niedrigen und hohen, gehöret; bald durch ihre Discourse in Gesellschaften, daher die Conversation mit den Gelehrten auch als ein Mittel anzusehen ist; bald durch ihre Schriften, und da müssen wir die Bücher haben. Die Mittel, dabey es auf unsern eigenen Fleiß ankommt, sind das Lesen der Bücher, das Meditiren, und das Excerpiren. Von allen diesen Mitteln ist in besondern Artikeln gehandelt worden. Zum wahren und nützlichen Gebrauche derselbigen wird erfordert auf einer Seite der Fleiß, daß man in seinem Gemüthe bereit ist, alles zu thun, was zur Erlangung der Gelehrsamkeit nöthig ist; auf der andern Seite die Klugheit, daß man die Art und Weise verstehe, wie man die Mittel so anwenden müsse, damit man auf eine leichte Art zu seinem Zwecke komme. Man lese, was davon schon oben in dem Artikel von der Gelehrsamkeit gesagt worden.

Es sind viele Schriften vorhanden, worinnen man eine Anweisung zum Studieren geben wollen, von denen man eine Nachricht findet in des Morhofs polyhistore litter. lib. 2. cap. 7. Langens Vorrede und pag. 400. sqq. protheor. erudit. human. Struvens Vorrede zu des Baptistä Guarini Werkchen de ordine docendi et studendi, und in unserm Entwurfe der allgemeinen Gelehrsamkeit lib. 1. cap. 4. pag. 54. Wir wollen die vornehmsten anführen. Von denen Alten haben einige hierinnen etwas aufgesetzet, als Seneca in seinen Briefen an den Lucilium; Plinius lib. 7. epist. 9. Quinctilianus in seinen institut. orator. darinnen er nicht nur Anweisung zu der Oratorie giebet; sondern zeigt auch hin und wieder an, wie man studieren, und andere unterrichten soll; Basilius Magnus, welcher eine Rede an seine Enkel gestellet, und ihnen die Art zu studieren vorgeschlagen, die nicht nur in seinen gesammten Werken anzutreffen; sondern auch zu Basel 1537. und Nürnberg 1552. besonders gedruckt ist; Amphilochius, der eine griechische Epistel de studiis recte formandis geschrieben, welche Zehnerus 1609. ediret. Von den neuern haben wir erstlich diejenigen zu berühren, welche gewisse Sammlungen von dergleichen Schriften herausgegeben, wohin also gehören 1) die beyden baselischen Collectionen, davon die eine 1533. herausgekommen, und unter andern in sich fasset Rudolphi Agricolä epistolam de formando studio; Erasmi Roterodami rationem colligendi exempla; Melanchthonis rationem de locis communibus; Leonhardum Aretinum de studiis et litteris; die andere, so 1539. gedruckt, hat den Titul: de ratione studii puerilis deque vita iuuentutis instituendae; in welcher sich einige Stücke befinden, die schon in der ersten stehen; beyde aber tragen wenig zur wahren Klugheit des Studierens bey, zumal wie solches heut zu Tage einzurichten ist. 2) Henrici Strobandii Collection, welche den Titul institutio litteraria führet, in drey Theilen bestehet, und 1586. 1587. 1588. herausgekommen, deren Inhalt Morhof in polyhist. litter. lib. 2. cap. 2. §. 23. sqq. erzehlet, und von dem Autore giebt Jenichen in notitia biblioth. Thorunensis p. 9. sqq. Nachricht. 3) die beyden holländischen Sammlungen, davon die eine unter dem Titul: Hugonis Grotii et aliorum dissertationes de studiis instituendis, zu Amsterdam 1645. 12. Die andere, Gerhardi Io. Vossii et aliorum dissertationes de studiis recte instituendis zu Utrecht 1658. zum Vorscheine gekommen. 4) Joh. Henr. Heideggers Collection zu Zürch 1670. worinnen nebst andern zu finden Henrici Bullingeri Tractat de ratione studiorum cum sacrarum litterarum, tum profanarum cum dispositione locorum communium; Erasmi Roterodami Werkchen de studiorum ratione: 5) Thomä Crenii drey Sammlungen, die eine hat den Titul: consilia et methodi aureae studiorum bene instituendorum, Roterdam 1692. 4. die andere: de philologia, studiis liberalis doctrinae, informatione et educatione litteraria generosorum adolescentum, comparanda prudentia iuxta et eloquentia ciuili, libris et scriptoribus ad eam rem maxime aptis quoque ordine scriptorum historiae romanae monumenta sint legenda, tractatus, Leiden 1696. und die dritte de eruditione comparanda in humanioribus, vita, studio politico, cognitione auctorum ecclesiasticorum, historicorum ac militarium, item peregrinatione, tractatus, Leyden 1699. wovon man Arnds bibliothec. politico-heraldicam p. 14. sqq. lesen kann. Außer diesen Sammlungen giebts noch viele besondere Schriften, die aber nicht alle von gleichem Schrote und Korne sind, weswegen wir nur einige der vornehmsten und bekanntesten berühren wollen. Des Baptistä Guarini Werkchen de ordine docendi et studendi hat 1704. Hofrath Struve wieder drucken lassen, und die obengedachte Vorrede vorgesetzet. Des Edmundi Richeri Tractat obstetrix animorum ist unter andern zu Paris 1600. herausgekommen, und Rechenberg hat es 1693. wieder auflegen lassen, und demselbigen beygefüget Voßii opuscula de studiorum ratione, Huberi orat. de paedantismo, Buchneri consilium de studiis recte instituendis,

tuendis. Es gehöret auch hieher Baco de Verulamio, welcher einer von den ersten ist, der die eclectische Philosophie hervor gesucht. Er wies, wie man durch ferneres Nachsinnen die Wissenschaften vergrößern und verbessern solte, dahin seine Bücher de augmentis scientiarum zielen, welche unter andern zu Straßburg 1654. herausgekommen. Seine Schriften sind unter andern in Frankfurt 1665. fol. zusammen gedruckt worden. Des Alexandri Ficheti arcana studiorum omnium methodus et bibliotheca scientiarum librorumque earum ordine tributorum ist zu Leyden 1649. gedruckt, und von Fabricio des Lambecii prodrom. histor. litterar. Hamburg 1710. wieder beygefüget worden. Eins der besten Bücher in dieser Art ist Claude Fleury traité du choix et de la methode des etudes, worinnen er weisen will, wie man bey Zeiten die Jugend so unterrichten müsse, daß sie lernte, was im gemeinen Leben und zu ihrer wahren Glückseligkeit nöthig und nützlich sey; es geht aber seine Absicht nicht eigentlich dahin, daß er einen hauptgelehrten Mann formire. Des vorhergedachten Rechenbergs Tractat de studiis academicis, Leipzig 1692. ist bekannt. Von dem berühmten Mabillon haben wir traité des etudes monastiques, von welchem Buche und den darüber entstandenen Streitigkeiten in dem Büchersaale tom. 3. pag. 328. und in Buddei isagoge ad theologiam vniuersam lib. 1. cap. 1. §. 2. p. 11. und §. 5. pag. 20. eine Nachricht zu lesen. Mit gutem Rechte können wir auch die Parrhasiana hieher bringen. Unter dem Namen Theodor Parrhasii liegt Johann Clericus. Sie sind in zwey Theilen 1699. 1701. in 8. herausgekommen, in welchem letztern Jahre der erste Theil, der zwar in Ansehung der Ordnung etwas geändert war, auch wieder gedruckt worden. Man hat sie in das Holländische und Engländische übersetzt. Es kommen darinnen nützliche Materien aus der Critic, Historie, Moral, Politic in einer schönen Ausführung vor, und sind sonderlich in dem einen Theile die Anmerkungen von der Poesie und von der Beredsamkeit zu lesen. Poirets Tractat de triplici eruditione, solida, superficiaria et falsa ist nach den mystischen Principiis eingerichtet, und hält der Autor diejenige Gelehrsamkeit für gründlich, welche von dem innerlichen Lichte herkomme. Es ist das Buch etliche mal gedruckt worden, davon die Edition, so zu Amsterdam 1707. herausgekommen, die beste. Man hat es zu Halle zweymal 1692. und 1708. nachgedruckt, und da sich bey dem ersten Nachdrucke eine Dissertation befand, die sehr nach der Mystic schmeckte, so ist bey der andern in einer neuen Vorrede ganz anders von der Sache gesprochen worden.

Vom D. Buddeo haben wir eine Dissert. de cultura ingeniorum, die in den selectis iuris naturae et gentium stehet, auch einen Discours von der Welt- und Schulgelahrheit, welcher dem ersten Theile von Muzigs Licht der Weisheit vorgesetzet worden. Des Vockerods consultationes de litterarum studiis recte instituendis, nebst der commentatione de vera et falsa eruditione sind zu Gotha 1705. herausgekommen, und halten sehr viele nützliche Erinnerungen in sich, wie man sonderlich die Gelehrsamkeit mit der Frömmigkeit zu verknüpfen. Des Großers Einleitung zur wahren Erudition ist gesprächweise eingerichtet, und 1700. zum Vorscheine gekommen; des Joh. Christ. Langens protheoria eruditionis humanae vniuersae aber zu Giessen 1706. bestehet in Fragen und Antworten, und führet viele besondere Materien aus. Des Thomasii cautelae circa praecognita iurisprudentiae 1710. 4. und deutsch 1713. 8. ingleichen die cautelae circa praecognita iurisprudentiae eccles. 1712. und deutsch 1713. sind so bekannt, daß man davon weiter nichts sagen darf. Remmerichs neueröffnete Academie der Wissenschaften ist sehr deutlich und auf eine leichte Art abgefaßt, vieler anderer zu geschweigen. Denn wir könnten noch dahin rechnen Müllers academische Klugheit, Leipzig 1711. 4. Gesners institutiones rei scholasticae, Jena 1715. welche sehr wohl eingerichtet, und nützlich zu gebrauchen sind; Junckers lineas primas eruditionis vniuersae, nebst einigen Dissertationen, als des Pritii quantum conferat eruditio ad felicitatem humanam, Proelei de eruditionis pretio eiusque mensura, Spitzers de prudentia litteraria, Gerhards de praecipuis sapientiae impedimentis. Allein das Vorhaben ist nicht, ein vollständiges Verzeichniß von solchen Büchern zu machen. [Unter den neuern Anweisungen zu Erlernung der Rechtsgelahrheit verdienen angeführt zu werden: J. Jac. Mosers Anleitung zu dem studio iuris junger Standes- und anderer Personen. 3te Auflage, Jena 1743. 8. Heinr. Christ. von Senkenberg methodus iurisprudentiae, Frankf. am Mayn 1756. Joh. Steph. Pütters neuer Versuch, und Aug. Friedr. Schotts Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie, wovon ersterer in Göttingen 1767. und letzterer in Leipzig 1772. herausgekommen. J. C. Fr. Matthäi Betrachtungen über das Studium der Rechtsgelahrheit, Breßlau 1771. und Dan. Nettelbladts praecognita iurisprudentiae positiuae generalia. Halle 1759. Die, welche die Arzneygelahrheit erlernen wollen, werden mit großem Nutzen Jo. Mariä Lancisii dissertationem de recta medicorum studiorum ratione instituenda. Romae 1715. und in dessen operibus,

ribus, welche zu Venedig herausgekommen; Christ. Gottl. Ludwigs methodum doctrinae medicae vniuersae. Leipzig 1766. und Jo. Gorters orationem de dirigendo studio in medicinae praxi, lesen.]

[Stumme Sünden,
siehe onanitische Sünde.]

Stupidität,

Ist diejenige Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, da ein Mensch nebst dem Mangel des Judicii auch einen Mangel des Ingenii hat. Sie ist eine Art der Dummheit, und weil es insonderheit zweyerley Arten dummer Leute giebt, welche zwar darinnen überein kommen, daß es ihnen beyderseits am Judicio fehlet; aber doch hierinnen unterschieden sind, daß einige eine gute Zusammenreimungskraft, oder Ingenium besitzen, und daher vielfältige Einfälle haben, andere aber nebst dem Mangel des Judicii auch am Ingenio gar schlecht beschaffen sind: so könnte man die erstern die lebhaften, und die andern die verschlafenen Dummen nennen.

Sturmwind,

Heißt ein so starker und heftiger Wind, daß er die Bäume mit ihren Wurzeln heraus reißet, die Dächer wegführet, und sonst großen Schaden thut. Nach des Cartesii Meynung entstehen solche Sturmwinde daher, wenn eine obere Wolcke auf die untere schwer auffällt, und dadurch die dazwischen liegende Luft mit großer Gewalt ausgetrieben wird; oder man meynet, es könne eine zwischen den Wolken gleichsam eingeschlossene schwefelichte oder dünstige Materie mit Gewalt durch einen engen Paß brechen, und alles, was vorkomme, darnieder werfen. Wolff saget in den Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 215. der Wind sey eine Bewegung der Luft; wenn er nun eine große Kraft erhalten sollte, so müsse er sich geschwind bewegen; die Luft aber bewege sich aus einem Orte in den andern mit desto größerer Geschwindigkeit, je größer der Unterschied ihrer ausdehnenden Kraft oder Schwere sey. Derowegen entstünden Sturmwinde, wenn dieser Unterschied in benachbarten Ländern sehr groß sey.

Subalternation der Sätze,

Ist diejenige Beschaffenheit der Sätze, da ein allgemeiner unter dem besondern gesetzt wird: z. E. alle Menschen sind sterblich; einige Menschen sind sterblich. Es heißen dergleichen Sätze überhaupt propositiones subalternae; der allgemeine aber insonderheit subalternans, und der besondere subalternata, zu deren Erkenntniß eben keine große Geschicklichkeit erfordert wird, wie denn auch der Nutzen, so daher zu hoffen ist, gar gering. Denn in Ansehung der Wahrheit dependiret ein besonderer Satz vom allgemeinen, daß wenn dieser wahr ist, auch jener seine Richtigkeit hat. Hingegen läßt sich von der Wahrheit eines besondern Satzes nicht auf die Wahrheit eines allgemeinen schließen; wohl aber von der Falschheit eines besondern auf die Falschheit eines allgemeinen, nicht aber wechselsweise. Wollte man sagen, es sey die Subalternation als eine Art des Vernunftschlusses anzusehen, so wird man darinnen nicht irren.

Subdivision,

Die Unterweisung ist diejenige Eintheilung, da man die Stücke einer schon gemachten Division, welche daher als die erste oder obere Eintheilung angesehen wird, wiederum in besondere Stücke eintheilet, es sey nun, daß alle Stücke der ersten Eintheilung entweder zugleich, oder eins davon besonders eingetheilet werde, z. E. das Gewissen ist entweder ein wahres, oder ein falsches; beyde, sowohl das wahre, als das falsche, ist entweder ein ganz gewisses, oder nur ein wahrscheinliches. In welcher Untereintheilung alle beyde Stücke der ersten Eintheilung zugleich eingetheilet werden. Wenn man aber die Eintheilung so macht: das Gewissen ist entweder ein vorhergehendes, oder nachfolgendes; das vorhergehende ist entweder ein rathendes, oder widerrathendes; das nachfolgende entweder ein gutes, oder ein böses, so wird ein jedes Stück der ersten Eintheilung wieder besonders abgetheilet. [Siehe Division.]

Subjectum,

Dieses Wort kommt erstlich in der Logic bey der Lehre von den Sätzen, oder Propositionen vor, welches subiectum praedicationis, und bey den Ramisten subiectum axiomaticum heißt. Ein jeder Satz bestehet aus einer gedoppelten Idee, davon die erste Subjectum heißt, und diejenige ist, davon etwas gesaget wird: die andere aber ist das Prädicatum, oder dasjenige, so von dem Subjecto prädicirt, oder gesagt wird: z. E. Gott ist ein unendliches Wesen, in welchem Satze Gott das Subjectum, das unendliche Wesen aber das Prädicatum ist. Aristoteles nennte solches ὑποκείμενον, welches unter seine philosophische Kunstwörter gesetzet wird;

wird; beyde aber, das Subjectum sowohl, als das Prädicatum, heißet er ὅρους terminos lib. 1. prior. analyt. cap. 1. Die Grammatiker und Scholastiker haben es auch Suppositum, und Wolff in den Gedanken von den Kräften des Verstandes im Deutschen das Vorderglied; das Prädicatum aber das Hinterglied genennet. Es theilen einige dieses Subjectum in primarium und secundarium, z. E. wenn es hieß: Gott, welcher allmächtig ist, hat Himmel und Erde erschaffen, so sey hier Gott das subiectum primarium, der allmächtige aber das subiectum secundarium.

Hernach wird auch in der Metaphysic von dem Subjecto geredet, davon die gemeine Lehre hierauf ankommt. Man nennt erstlich dasjenige, daran sich etwas befindet, und mit demselben vereiniget ist, das Subjectum, auch sonst materiam in qua, materiam subiectiuam, und bey einigen heißt es im Deutschen der Unterwurf; dasjenige aber, so sich daran befindet, und mit demselben verknüpfet ist, nennet man Adjunctum. Ein solches Subjectum, wie es jetzo erkläret worden, wird insonderheit subiectum inhaesionis in weiterm Verstande zum Unterschiede des subiecti praedicationis in der Logic genennet, und dieses sey die logische Bedeutung, weil davon in der Lehre von der Logic gehandelt werde. Man theilet selbiges in unterschiedene Arten ab, als 1) in subiectum in rigore tale, in das eigentlich also genannte Subjectum, welches dasjenige sey, so etwas an sich habe, das zu seinem Wesen nicht gehöre; und in subiectum analogice dictum, welches nur unserm Begriffe nach etwas außerwesentliches an sich habe, so man auch subiectum inexistentiae nennet: 2) in subiectum inhaesionis, im engern Verstande, so auch internum, das innerliche heißt: und in subiectum adhaesionis, oder externum, in das äußerliche. Jenes sey diejenige Sache, die etwas inwendig und wirklich an sich habe, z. E. die Wand, in Ansehung ihrer weißen, das Gesicht in Ansehung der rothen Farbe. Dieses wird wieder getheilet erstlich in adaequatum, in das gleiche, wenn das Subjectum und Adjunctum in gleichem Grade stünden, daß eines von dem andern könne gesagt werden, z. E. der Mensch in Ansehung des Vermögens zu reden, zu lachen; Gott in Ansehung seiner Allmacht; und in inadaequatum, in das ungleiche, da zwischen dem Subjecto und Adjuncto kein gleicher Respect sey, und sich entweder das Subjectum oder Adjunctum weiter erstrecke. Dieses sey entweder primarium, welchem vornehmlich und seiner Würde wegen etwas zukomme, z. E. Gott in Ansehung der Unsterblichkeit; oder secundarium, so von etwas nur im andern Grade Antheil nehme, z. E. der Engel in Ansehung der Unsterblichkeit. Fürs andere theilt man dieß subiectum inhaesionis in subiectum quod, oder denominationis, welches diejenige Sache sey, daran sich etwas vornehmlich, als an dem Grunde befindet, welches auch subiectum totale, radicale, fundamentale heißet; [Sonst sagt man: subiectum denominationis sey dasjenige, welches von der ihm zukommenden Bestimmung eine Benennung erhielte. Z. E. Wenn ich Cajum, wegen der ihm zukommenden Bestimmung, Gelehrsamkeit, den gelehrten Cajum nenne, so ist gelehrter Cajus subiectum denominationis. Der große Friedrich, die schöne Maria, u. s. w. sind subiecta denominationis.] und in subiectum quo, oder informationis, wodurch das subiectum quod etwas an sich nehme, auch partiale genennet wird, und entweder mediatum, ein mittelbares, oder immediatum, ein unmittelbares sey, z. E. die Gelehrsamkeit, deren subiectum quod sey der Mensch; das subiectum quo mediatum, sey die Seele; immediatum aber der Verstand. Das subiectum adhaesionis aber nennt man dasjenige, dem etwas von außen anhange, z. E. der Mensch in Ansehung seiner Kleidung; der Kopf in Ansehung des Huts. Wird etwas von einer Sache ganz umgeben, wie der Leib von den Kleidern, so sagt man subiectum circumiacentiae; ist aber nur einigermaßen eine Sache um etwas, so heißt es subiectum adiacentiae, wie der Reichthum in Ansehung des Reichen, s. Donati metaphysic. vsual. cap. 30. Andere nennen das subiectum inhaesionis in engerm Verstande subiectum proprie tale; und das subiectum adhaesionis, oder adhaerentiae subiectum κατ' ἀναλογίαν, und das subiectum quod theilen sie in vniuersale und particulare, welches eben das, was oben subiectum adaequatum und inadaequatum war. 3) in subiectum substantiae und accidentis, sofern nämlich das Adjunctum eine Substanz, oder ein Accidens sey. Sey es eine Substanz, so sey das Subjectum der Ort, darinne sich dasselbe befinde, wie das Subjectum des Buches das Bücherfach; das Subjectum einer Person das Zimmer, oder der Platz, darinne sie angetroffen werde. Der Ort sey entweder ein allgemeiner Ort, da viel Personen, viele Bücher, u. d. gl. Raum hätten; oder ein eigentlicher Platz, welcher von der Substanz allein erfüllet würde. Sey aber das Adjunctum ein Accidens, so sey das Subjectum die Substanz selbsten, wie sich z. E. die Wärme in der Hand, die Gestalt des Bechers im Golde aufhalte. In moralischen Dingen sehe man sonderlich auf die Personen, in welchen die Rechte und die Verbindlichkeiten zu finden, wie man

man auch dannenhero das subiectum adiectiuum, das wirkende habe, wenn die Person das Recht besitze, einem andern etwas abzufordern, und das subiectum passiuum, das leidende, wenn eine Person verbunden sey, einem andern etwas abfordern zu lassen. So dürfte auch in moralischen Dingen nicht allemal eine einzelne Substanz gesucht werden, sondern eine ganze Versammlung stelle oft gleichsam eine Person für und heiße ein Subjectum, als wenn man sage, dieses Rechtscollegium, diese Universität, diese Armee hat unterschiedene Verrichtungen.

Zum andern nennt man das Subjectum in der Metaphysik auch diejenige Sache, damit man umgehet, welches zum Unterschied des subiecti inhaesionis in weitern Sinn subiectum tractationis und occupationis, sonsten aber auch obiectum genennet wird. Man theilet es in subiectum cognitionis, welches diejenige Sache sey, damit ein Disciplin, oder Wissenschaft umgienge, und die man in derselben erkenne, z. E. ens sey das Subjectum der Metaphysik; die Klugheit das Subjectum der Politik; und in subiectum operationis, welches eine jede Sache wäre, darein etwas gewirket würde, s. mit mehrern Scheiblers opus logic. part. 2. c. 8. Hebenstreits phil. prim. pag. 825. Velthems institut. metaphysic. part. 1. cap. 30. Scherzers manual. phil. p. 1. p. 194. Clerici ontolog. cap. 12.

Wer diese gemeine Lehre etwas genauer einsiehet, der befindet gar leicht, daß unterschiedenes daran zu verbessern sey. D. Rüdiger hat in seiner Ontologie pag. 381. institution. erud. ed. 3. sich die Sache in vielen Stücken anders fürgestellet, und verstehet durch das metaphysische Subjectum ein Ens, so eine andere Sache bey sich vereiniget habe, es beruhe nun diese Vereinigung auf eine mechanische; oder natürliche; oder übernatürliche; oder moralische Art, da dann dasjenige, so nach einer dieser Manieren mit dem Ente, als dem Subiecto vereiniget wäre, das Adjunctum sey. Er theilet das Subjectum in die Substanz, wenn das Subjectum mit seinen Kräften und deren Wirkungen, so in dem Subjecto subsistirten, betrachtet werde; und in das subiectum in specie, wenn die Sache, die mit einer andern Sache vereiniget, etwas anders sey, als eine Facultät, oder dessen Wirkung. Die Substanz theilt er wieder in Gott und in die Natur, und die Natur in das Element und in den Geist. Unter andern lehret er auch, daß man das subiectum inhaesionis deutlicher die Substanz; das subiectum inhaesionis adaequatum die Substanz mit dem Proprio, und das inadaequatum die Substanz mit dem Accidente nennen könnte, und handelt also bey dieser Lehre von dem Subjecto und Adjuncto zugleich von der Substanz und dem Accidente.

[Sublimation,]

[Ist eine chymische Behandlung solcher Materien, die mehr oder weniger flüchtigfeste Theile enthalten, vermöge welcher bey Anwendung unterschiedener Grade des Feuers dieselbe unter der Gestalt eines Rauchs aufgetrieben werden, der sich dann an die kühlen und mehr kältern Oerter, auf welche er stößt, entweder wie ein lockeres Pulver, Ruß und Flocken oder mit einer harten crystallinischen Cruste und Rinde anlegt. Die Sublimation ist also von der Destillation darinn unterschieden, daß bey letztrer blos feuchte Dämpfe in die Höhe steigen, die sich in Tropfen sammlen und ihre Flüßigkeit behalten; bey erstrer aber die flüchtigen aufsteigenden Theile mehr unter Gestalt eines Rauchs erscheinen und entweder bereits trocken sind, oder sich bald coaguliren und zu einer fest und trocknen Masse werden. Sie geschieht entweder in verschloßnen oder ofnen Gefäßen oder auch in freyen Feuer nach Erforderniß und Beschaffenheit der zu sublimirenden Materien. Oft geschieht auch bey der Destillation zugleich eine Sublimation, wie bey der Destillation des Agtsteins und Hirschhorns. Der Endzweck der Sublimation ist mancherley: bald das reine vom unreinen, das flüchtige vom fixen zu trennen, bald fixe Körper mit flüchtigen zu vereinigen, bald zweyerley flüchtige Körper genau mit einander zu vereinigen, wie den Schwefel mit dem Quecksilber bey der Bereitung des künstlichen Cinnobers. Die Sublimation dienet auch oft zur Auflösung. Siehe den Artikel: Auflösung.]

Subsistenz,

Hat bey den Metaphysicis eine gedoppelte Bedeutung. Einmal ist es ein Abstractum von der Sustanz überhaupt, oder dasjenige, wodurch die Substanz eine Substanz ist, welches auch bey den Scholasticis Perseitas heißt. Hernach ist es ein Abstractum von dem Wort Supposito, so auch Subsistens genennet wird, sofern solches, als eine besondere und vollkommene Substanz ihre Natur und ihr Wesen vor sich hat und subsistiret, welche auch bey andern suppositalitas heißt; s. Chauvins lexic. philosoph. pag. 636. edit. 2.

Substanz,

Es ist schon eine alte Klage, welche die Philosophen wegen des dunklen Begriffs von der Substanz geführet, daß man nicht so wohl wissen könnte, was sie sey? als vielmehr, daß sie sey. Poiret in den

cogitat. de deo, anima et mal. lib. 2. cap. 3. §. 2. pag. 70. hat sich zwar bereden wollen, daß man die Substanz einer Sache an sich selbst mit menschlicher Vernunft leichter, als die Accidentien begreifen könne. Thomasius aber hat in den Monatsgesprächen 1688. p. 334. dabey erinnert, daß man so wohl wider ihn, als die Anti-Cartesianer gar leicht darthun könne, daß kein Philosoph jemals eine deutliche und ordentliche Idee von einiger Substanz und Wesen ohne den Accidentien gehabt, und daß die gemeine Beschreibung der Substanz, wie man solche in den Schulen erlerne, eine sichere Retirade der Unwissenheit wäre.

Demohngeachtet haben die Philosophen Versuche gethan, verschiedene Vorstellungen von der Substanz zu machen. Aristoteles machte hier das griechische Wort οὐσία, welches sonst eine Kraft, oder das Vermögen bedeutet, zu einem philosophischen Kunstwort und setzte de categor. cap. 5. οὐσία ἐστιν, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστι, es sey eine solche Sache, die weder von einem Subjecto gesagt werde, noch in einem Subjecto behalten würde, welche Beschreibung weder hinlänglich, noch deutlich, auch unrichtig ist, angesehn er eigentlich nicht sagt, was die Substanz sey, sich auch unter derselben und dem Subjecto einen wunderlichen Unterschied vorstellet. Doch nimmt er das Wort οὐσία nicht allezeit in einem Sinn, und verstehet darunter bisweilen auch das Wesen der Dinge. Gleichwie er aber so wohl die leiblichen, als geistlichen Dinge darunter faßte; also gieng hingegen Plato darinnen ab, daß er darunter nur die geistlichen und immateriellen Sachen verstand, s. Eckhard in technic. sacris cap. 1. §. 10. 15. Thomasius in dialog. de definition. substantiae, so sich bey den institution. iurisprud. diuin. befindet, und in cautel. circa praecognit. iurisprud. cap. 10. §. 26. meynet, daß bey den Alten kein Unterschied zwischen der Substanz und der Essenz gewesen sey. Die Scholastici haben die Lehre von der Substanz verworren vorgetragen. Erstlich disputirten sie grammatisch von dem Ursprung dieses Worts, ob solches von substando herkäme? wie Zabarella und Fonseca glaubten, weil die Substanz ihre Vollkommenheit vor sich hätte und der Grund der Accidentien wäre, dahin auch die Definition: substantia est res, in qua illa, cuius ideam habemus, perfectio existit, abzielte. Andere wolten die Sache besser treffen, und sagten, das Wort Substanz habe seinen Ursprung von subsistere, daher sie selbige ens per se subsistens, nenneten; dafür noch andere lieber ens in se existens haben wolten, und etliche bleiben bey des Aristoteles Worten, daß die Substanz ein ens sey, quod non existit in alio, tanquam in subiecto, welches denn so viel hieße, die Substanz sey kein Accidens, s. Chauvin in lexic. philos. pag. 637. edit. 2. und Hebenstreit in philos. prim. pag. 628. Hernach machten sie allerhand Eintheilungen der Substanz, wie sie nemlich sey 1) entweder spiritualis, welche den Geistern zukomme; oder corporalis, nemlich die Substanz der Körper; wiewohl etliche so anfiengen, daß sie die Substanzen in die unerschaffene, so Gott, und in die erschaffenen theilten, dabey aber der Streit entstund: ob Gott mit den Kreaturen ein Genus haben könnte, und ob er in ein Prädicament solte eingeschlossen werden? 2) entweder prima, so die Substanz eines Individui sey; oder secunda, welches die Substanz in abstracto betrachtet, daß wenn ich von der Substanz des großen Alexanders redete, so hieße sie prima, betrachtete ich aber die Substanz eines Menschen überhaupt, so wäre sie secunda, daher sie auch vniuersalis genennet wird: 3) entweder completa, die ihr Wesen an und vor sich habe; oder incompleta, die zur Ergänzung einer andern Sache gehöre, wie die Seele in Ansehung eines Menschen, daß wenn die Substanz eines Menschen ihr völliges Wesen haben soll, so muß sie erst mit dem Leibe verknüpft werden, anderer Eintheilungen zu geschweigen, s. Scheibler in oper. logic. introd. cap. 5. pag. 122. Reckermann in systemat. logic. mai. lib. 1. cap. 7. pag. 103. Donati metaphys. vsual. pag. 237. Die Cartesianer stimmen darinnen mit einander überein, daß die Substanz ein selbstständiges Wesen wäre, so für sich bestehe, und in welchen viele Accidentien vereiniget anzutreffen. Nur nennen sie die Substanz eine Sache; das Accidens einen Modum, und thun noch das dritte hinzu, nemlich die rem modificatam, nach dem Exempel des Körpers, der Rundheit und des runden körperlichen Wesens, s. Clauberg in ontosophia §. 44. sqq. Spinoza, indem er in dem ersten Theil seiner Ethic de deo in den operib. posthum. die gemeine Definition der Substanz mißbrauchet, daß sie ein ens per se subsistens sey, schliesset daraus, daß nur eine Substanz sey, welches der Grund seiner irrigen und gefährlichen Lehrsätze ist. Denn diese seine einige Substanz ist Gott; sein Gott aber ist nichts anders, als die Kreaturen insgesamt. Die Substanz aber beschreibet er also: substantia est id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat, wovon oben der Artikel Spinozismus zu lesen ist. Was Leibnitz vor Gedanken von der Substanz gehabt, solches findet man in den actis erudit. 1694. pag. 110. 111.

dawider

dawider **Andala** in pentad. dissertation. philosophic. so zu Frankf. 1712. heraus gekommen, und zwar disp. 1. disputiret; auch eben daselbst pag. 133. sqq. und pag. 146. von der Substanz handelt. Er theilt die Hypothese des **Leibnitzens** in zwey Sätze und fraget erstlich: ob bis anhero die Bedeutung des Worts Substanz sey unbekannt gewesen, und ob derselben Eigenschaft in vi actiua, welche ein stets währendes Bestreben nach der Wirkung in sich halte, bestehe? hernach: ob einem Körper nothwendig und allezeit eine vis actiua und Bestrebung zuzueignen sey, ob gleich die Wirkung selbst bisweilen verhindert werde? welches beydes er leugnet.

Wenn man sich einen richtigen Begriff von der Substanz machen will, muß man wohl vorher einen Unterschied unter der **metaphysischen**, physischen und moralischen Substanz setzen, indem dieselbe entweder als ein subiectum simplex: oder als ein subiectum compositum kann betrachtet werden. In jener Absicht, welche in die **Metaphysic** gehört, ist die Substanz ein Subjectum, so fern man solches in Ansehung seines Vermögens etwas zu wirken, und in Ansehung seiner Wirkungen selbst betrachtet. Zur deutlichern Erkenntniß dieser angegebenen Definition muß man die drey darinnen fürkommende Ideen, als die Idee des Subjecti, des Vermögens und der Wirkungen aus einander setzen. Das Subjectum ist die Sache selbst, so fern sie in einer Vereinigung mit etwas anders sich befindet, gleichwie alles dasjenige, so mit dem Subjecto vereiniget ist, Adjunctum genennet wird. Dieses Subjectum, oder Ens hat ein Vermögen, gewisse Wirkungen herfür zu bringen, welche Wirkungen Accidentien heißen, die wir unmittelbar empfinden, da wir hingegen die Idee von der Substanz nur mittelbar, das ist, vermittelst der Accidentien bekommen, welches eben die Ursach, warum die Ideen von den Substanzen so dunkel sind, weil wir solche vermittelst der Wirkungen, oder Accidentien haben. Diese metaphysische Substanz ist entweder Gott, oder die Natur. Gott ist das allmächtige Wesen, so alle Dinge in der Welt gewirket; die Natur aber bestehet aus den erschaffenen Dingen, so fern sie nach den von Gott ihnen mitgetheilten Kräften, welche er auch noch erhält, wirken und etwas herfür bringen; welche Natur entweder auf das Element, oder auf den Geist ankommt, da denn die unterschiedene Arten der Elemente und ihrer Vermischungen unterschiedene Wirkungen verursachen, welche gewisse Kräfte zu wirken voraus setzen, folglich gewisse und besondere Substanzen ausmachen. Die physische Substanz ist ein zusammen gesetztes Subjectum, wie sich solches bey den einzeln natürlichen Körpern befindet, welche aus unterschiedenen Elementen bestehen, und daher verschiedene Wirkungen an den Tag geben, daß man sagen kann, sie sey diejenige Ursache, welche die in die Sinne unmittelbar fallende Wirkungen, oder Accidentien der natürlichen Dinge darstelle; sich aber selbst nicht unmittelbar, sondern mittelbar zu erkennen giebt. Endlich die moralische Substanz anlangend, so hat selbige die physische zum Grund, so fern das Subjectum einer moralischen Eigenschaft fähig ist, daß nemlich dasselbige moralische Wirkungen, das ist solche menschliche Verrichtungen, die aus einer Verbindlichkeit entstehen, und auf die menschliche Glückseligkeit abzielen, hervor bringt, wie z. E. eine menschliche Gesellschaft. Man lese nach **Rüdiger** de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 5. und cap. 8. nebst dessen institut. erudition. pag. 382.

[Die mehresten Neuern erklären die Substanz durch ein Subjectum perdurabile et modificabile, das ist, durch ein solches fortdaurendes Subject, welches verschiedener Veränderungen fähig ist. D. **Schubert** in seiner Metaphysic hält davor, daß dieser Begriff zu enge sey, weil er sich nicht auf Gott oder die unendliche Substanz passe, deswegen erkläret er die Substanz durch ein subiectum perdurabile et modificabile aut modificabile per eminentiam. Durch den Zusatz: aut modificabile per eminentiam, soll die Natur der unendlichen Substanz ausgedrückt werden. Es wird aber dieser Begriff weder deutlich genug, noch sonst den Erklärungsregeln gemäs seyn, weil er wirklich mit andern Worten nur folgenden Gedanken ausdrückt: eine Substanz ist entweder eine endliche, oder eine unendliche. Auf solche Art wird nicht sowohl die Substanz erkläret, als vielmehr die untern Begriffe von der Substanz ausgedrückt, welches der Logik zu wider ist. In meiner Geschichte von den Seelen §. 13. habe ich einen doppelten Begriff von der Substanz gegeben. Die endliche Substanz erkläre ich durch ein solches fortdaurendes Object (oder Subject) **welches seiner Fortdauer unbeschadet** verschiedenen Veränderungen unterworfen ist. Der Character: **seiner Fortdauer unbeschadet**, ist wichtig und unterschiedend; denn ohne solchen würden auch die Gedanken, Begierden Substanzen genennt werden müssen, weil solche nicht allein einige Zeit fortdauren, sondern auch Veränderungen unterworfen sind. Da aber ihre Veränderungen ihre Dauer aufheben, so verdienen sie keine Substanzen genennt zu werden. Die Substanz überhaupt habe ich mit **A. G. Baumgarten** durch ein fortdaurendes oder undurchdringliches Wesen erkläret, welches

welches für sich wirklich seyn kann, ohne nöthig zu haben, in einer andern Sache als eine Bestimmung wirklich zu seyn. Das Verhältniß dieser Begriffe, und wie aus dem fortdaurenden die Undurchdringlichkeit und umgekehrt, aus der Undurchdringlichkeit die Fortdauer folge, habe ich ebendaselbst entwickelt. Ploucquet in seinem Tract. de substantiis §. 20. giebt folgenden Begriff: Substantia definiri potest per principium sui manifestatiuum seu per vnitatem realem semet manifestantem. Diesen Begriff habe ich auch am angeführtem Orte beurtheilet. Matthias Flacius verstund in dem Streite von der Erbsünde, den er mit Victorino Strigelio hatte, unter der Substanz, das Wesen des Menschen, und glaubte, die Erbsünde gehöre zur Substanz oder zum Wesen des Menschen. Spangenberg in dem Dispüt von dem göttlichen Ebenbilde nahm das Wort Substanz in eben der Bedeutung, und meynte, das göttliche Ebenbild gehöre zum Wesen oder zur Substanz der Seele. In der Rechtsgelehrsamkeit wird auch das Wort Substanz oft vor das Wesen genommen. Die mystischen Lehrer haben auch falsche Begriffe von der Substanz, und heben die Substanzialität der Seele und Gottes gänzlich auf, wenn sie glauben, die Seele des Christen gehe in dem Stande der reinen Liebe in das Wesen Gottes, und werde von solchen verschlungen u. s. w. Man sehe Mosheims Sittenlehre der heiligen Schrift 3 Theil S. 450. Auch des Plato Lehre von der Seele ist der wahren Natur der Substanz entgegen. Des Freyherrn von Creuz Meynungen sowohl als noch andere, mag man in meiner Geschichte von den Seelen am angeführten Orte lesen. Noch bemerke man Canz seine diss. de notione substantiae, und vergleiche die Rubrik: Kraft.]

Subtilität,

Bedeutet eine solche Betrachtung einer Sache, da man bey derselbigen auch die gering scheinenden Umstände und Theile erläutert und aus einander zu setzen, sich bemühet. Wie weit eine solche Subtilität zu loben; oder zu tadeln sey, muß man aus der Beschaffenheit der Sache, dabey man sie anwendet, beurtheilen. Sie ist daher entweder eine nützliche; oder vergebliche und unnütze. Ihrer Richtigkeit nach kann sie entweder gegründet; oder ungegründet seyn. Zu Helmst. ist 1728. Ritmeiers disput. de solida, vana ac falsa subtilitate heraus gekommen.

Sünde,

Ist eine Handlung, welche wider das Gesetz ist. Alle Moralität kommt von dem Gesetz; folglich kann man sich keine Sünde einbilden, wenn kein Gesetz vorhanden, oder die That, die eine Sünde seyn soll, in demselbigen nicht verboten ist. [Es ist die Rubrik: Gesetz und Moralität zu vergleichen.] Ein Philosoph betrachtet nur die natürlichen Gesetze, und deswegen hält er nur diejenigen Handlungen vor Sünde, welche wider dieselbige sind. Eine solche philosophische, oder natürliche Sünde ist ganz was anders, als dasjenige, so die Jesuiten peccatum philosophicum nennen. Denn sie wollen unter der philosophischen u. theologischen Sünde folgenden Unterschied machen. Die philosophische sey eine solche menschliche Handlung, welche mit der vernünftigen Natur und der gesunden Vernunft nicht überein komme; die theologische aber und Todsünde wäre eine freywillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Bey jener, oder der philosophischen versündige man sich zwar schwer; wenn aber einer entweder von Gott nichts wüste; oder indem er sündigte, an Gott nicht gedächte, so könnte man nicht sagen, daß er Gott beleidigte, oder daß er eine Todsünde begienge, welche die Freundschaft mit Gott aufhebe und die ewige Strafe zuwege brächte. Eine solche Lehre ist so gottlos, auch nach der Vernunft so abscheulich, daß man nichts schlimmers ausdenken kann, wodurch allen Lastern, allen greulichen Sünden, Trunkenheit, Hurerey, Mord und Todtschlag Thür und Thor eröffnet wird. Ihre eigene Glaubensgenossen haben dazu nicht können stille schweigen und sich genöthiget befunden, sich solcher verdammlichen Lehre zu widersetzen, welcher Streit sonderlich 1686. angieng. Denn in dem besagten Jahre wurde zu Dijon in dem Jesuitercollegio von dem Stephano Bougot eine Disputation gehalten und unter andern Sätzen zuerst dasjenige von der philosophischen Sünde behauptet, was wir vorher angeführet, und 1688. wiederholte ein anderer Jesuit P. de Reux solche verdammliche Lehre, nachdem man ihr schon widersprochen, daß man also daraus deutlich sahe, wie sie selbige halsstarrig vertheidigen wolten. Dieses gab Gelegenheit, daß die fünf denunciationes nouae haereseos a iesuitis in theologia morali de peccati philosophici et theologici discrimine traditae ac propugnatae, davon Arnaldus Autor seyn soll, heraus gekommen, von denen man nachsehen kann die acta eruditorum und zwar von der ersten 1689. pag. 620. von der andern und von der dritten 1690. pag. 319. und pag. 502. von der vierten und fünften 1691. pag. 104. und pag. 183. die auch pag. 560. des Joh. Segers apologiam pro patribus iesuitis belgis, praesertim professoribus sacr. theol. Louaniensib. de haeresi postulatis in materia

teria de peccato philosophico aduersus sycophantam gallum Ianseniani veneni satorem recensiren. Von diesem Streit selbst lese man Joh. Olearii disputat. de peccato philosophico 1690. Löscheri disputat. de peccato philosophico aduersus moralem iesuitarum doctrinam, Wittenberg 1692. Buddeum in historia iuris natural. §. 15. p. 21. Fechtii philocal. p. 101. und Pfaffium in not. ad corpus doctrinae moralis Sorbonicum pag. 26.

Sündfluth,

Es dürfte gleich anfangs einem fremd fürkommen, warum in dem philosophischen Lexico von der Sündfluth gehandelt werde, da es doch wohl eine Materie sey, die man bloß aus der Schrift erkennen müsse und also nur vor die Theologos gehöre. Doch wie hieben zwey Fragen anzustellen: einmal: ob man nicht aus der Beschaffenheit der jetzigen Natur die Existenz derselben auch erkennen könne? hernach: wie es mit der Sündfluth hergegangen? so giebt der erste Punkt einem Philosophen vielleicht Anlaß, der Sache nachzudenken; und bey dem andern liegt schon am Tage, daß sich viele Naturlehrer bemühet, einen verständlichen Concept davon zu machen, und wie es damit zugegangen, aus physischen Gründen zu weisen. In sofern dürfte dieser Artikel hier ein und das andere Recht haben.

Die erste Frage von der Existenz der Sündfluth betreffend, wie weit man hinter diese Erkenntniß mit der Vernunft kommen könne? so ists wahr, daß man ein und die andere Anzeigung bey den heydnischen Scribenten findet, welche die Deucalionische und Noachische Sündfluth unter einander vermischen, darunter ein schön Zeugniß bey dem Luciano de Syria dea tom. 2. opp. p. 660. sqq. anzutreffen, davon insonderheit Grotius de veritate religionis christianae lib. 1. §. 16. zu lesen. Allein es thun solche Zeugnisse bey der Sache wenig, oder gar nichts. Denn zu geschweigen, daß ihre Nachrichten sehr verwirret unter einander aussehen; so ist vor allen Dingen zu erweisen, daß sie dieses durch das Licht der Vernunft; und nicht durch die Tradition erfahren, welches nicht zu erweisen seyn wird. Näher kommen zum Ziel, welche sagen, man fände so viel Millionen Muscheln, Schnecken, schalichte Thiere, Fische, die sich sonst in dem Meer, oder andern Wassern aufhielten, ja nirgends anders leben oder hervor gebracht werden könnten, gleichwohl aber in den tiefsten Bergwerken, zwischen den Schiefersteinen, mitten in dem hartesten Marmorund andern Felsen zu finden; ja man träfe ganze Felsen an, welche von lauter Meermuscheln zusammen gesetzet wären. Dieses gäbe Anlaß, auf die Gedanken zu kommen, es müßte wohl einmal über die ganze Erde eine Ueberschwemmung ergangen seyn, wodurch die Erde sey aufgelöset und die Sachen hie und da hingeführet worden. Es gehören verschiedene Schriften dahin, als Dav. Sigismund Büttners rudera diluuii testes; i. e. Zeichen und Zeugen der Sündfluth, in Ansehung des jetzigen Zustandes unserer Erd- und Wasserkugel, insonderheit der darinnen vielfältig, auch zeither im Querfurtischen Revier unterschiedlich angetroffenen ehemals verschwemmten Thiere und Gewächse bey dem Licht natürlicher Weisheit betrachtet, Leipzig 1710. 4. ingleichen Joh. Jacobi Scheuchzers herbarium diluuianum, 1709. und museum diluuianum 1716. Joh. Wilhelm Baiers fossilia, diluuii vniuersalis monumenta; Joseph Monti dissertatio de monumento diluuiano nuper in agro Bononiensi detecto, Bonon. 1719. davon die acta eruditorum 1720. p. 17. zu lesen; Eberh. Friedr. Hiemeri dissert. epistol. de capite Medusae, vtpote nouo diluuii vniuersalis monumento detecto in agro Wurtembergico, 1724. welche Schrift auch in den actis eruditorum 1725. p. 376. recensiret ist, nebst andern, welche Fabricius de scriptoribus veritatis religionis christianae p. 365. angeführet; doch es bleibt dieses eine schwache Muthmaßung, daher wir uns dieser Sache wegen am sichersten aus der heiligen Schrift erkundigen, welche uns versichert, daß eine allgemeine Sündfluth über den Erdboden kommen, die niemand, wenn er das göttliche Wort mit Ehrerbietigkeit annimmt, in Zweifel ziehen wird. Es sind zwar einige auf die Gedanken kommen, als wäre die Sündfluth nicht so allgemein gewesen, daß sie den ganzen Erdboden überschwemmet hätte, welche Buddeus in historia ecclesiastic. vet. testam. part. 1. pag. 178. anführet und ihre Gründe untersuchet. Was das andere Stück, was es vor eine Beschaffenheit mit der Sündfluth gehabt, anlangt, so haben sich verschiedene gefunden, welche die Sache nach der Vernunft zu erklären gesucht. Burnet bildet sich in seiner theoria telluris sacra ein, daß die Erde vor der Sündfluth ganz anders beschaffen gewesen, als nach derselben, und meynet, daß die äußere crusta der Erde durch die allzu große und beständige Hitze der Sonne Spalten zu bekommen angefangen, und nachdem eben durch die Sonne aus dem Abgrund die Dünste aufgestiegen; so habe sich die Erde in Stücke getheilet, und als dieselben mit Gewalt in den Abgrund gesunken, so wäre darauf eine so große Ueberschwemmung der Erde erfolget. Wie nun überhaupt

haupt der Concept, den sich Burnet von der Erde gemacht, wenig Beyfall gefunden; also ist auch diese Meynung von der Sündfluth insonderheit verworfen worden. Herbertus weiset in den animadvers. welche er zu Londen 1685. 8. in Englischer Sprache heraus gegeben sect. 2. daß eine solche Auslegung gar nicht nöthig: daß sie der Mosaischen Erzählung nicht gemäß, auch vielen abgeschmackten Folgerungen unterworfen. Ein anderer Engländer Erasmus Warre schrieb auch 1690. zu Londen eine geologiam wider denselben in Engländischer Sprache, darinnen er ebenfalls diese Vorstellung der Sündfluth tadelt und an statt derselben eine andere macht, welche in den actis eruditorum 1691. pag. 98. zu lesen ist. Wilhelm Whiston in noua telluris historia erkläret die Sündfluth folgender maßen: daß der große Regen, der 40 Tage und Nächte gewähret und die erste Hauptursache der Sündfluth gewesen, sey von der Atmosphäre und von dem Schwanz desselbigen Cometen, welcher vor der Erde vorbey gieng, entsprungen. Die andere Hauptursache der Sündfluth, oder die Aufbrechung der Brunnen großer Tiefe zu erklären, supponiret Whiston theils, daß die Erde gleich im Anfang der täglichen Herumdrehung zerbrochen und zerspalten worden, und daß sie vor der Sünfluth ganz kugelrund gewesen sey. Als nun hernach der besagte Comet sich der Erde genähert, so habe er eine gedoppelte Ebbe und Fluth so wohl in den obern Seen, als in dem großen Abgrund verursachet; und als er am allernächsten war, wären diese gedoppelte Aufschwellungen der Tiefe in der größten Höhe gewesen; hierdurch wäre die Erde zu einer Ovalfigur gebracht und in unzähliche Brüche zerspaltet worden, welches so viel leichter geschehen können, nachdem sie schon einmal zerbrochen gewesen und niemals wieder recht vereiniget worden. Wider den Burnet disputiret sonst in diesem Stück auch Melchior Leidekker in archaeologia sacra tom. 1. de republic. ebr. dissert. 6. cap. 6. p. 91. [Siehe Traité du deluge, par l'auteur de la methode du thermometre universel, à Basle, 1761. 4. Jo. Gottsch. Tallerii diss. de diluuio vniversali, Vpsal 1761. De' corostacei e degli altri marini corpi, que si trovano su monti, libri due di Anton. Lazz. Moro, in Venez. 1740. 4. Neue Untersuchung der Veränderungen des Erdbodens, angestellet von Ant. Lazz. Moro, aus dem italiänischen übersetzt, Leipzig 1751. 8. Sur les coquilles et les autres productions de la mer qu'on trouve dans l'interieur de la terre, par Mr. de Büffon; in der Hist. nat. gen. et partic. T. I. p. 388. De corporum marinorum aliorumque peregrinorum in terra continente origine commentatio Sam. Christ. Hollmanni; in den Comment. Goett. T. III. p. 285. Ebendess. ad hanc commentationem quaedam supplementa; in seiner Syll. comment. p. 170. Einige behaupten eine Verwandlung des Wassers in Erde, welches aber noch nicht zur Genüge dargethan worden. Siehe Telliamed, ou entretiens d un philosophe indien avec un missionaire françois sur la diminution de la mer, par Mr. de Maillet, nouv. edit. à la Haye, 1755. 12. T. I. II. Brovallius historische und physicalische Untersuchung von der vorgegebnen Veränderung des Wassers und Vergrößerung der Erde, Stockh. 1756. 8. Linnäi oratio de telluris habitabilis incremento. und mehrere Schriftsteller, die hierbey mit Nutzen gelesen werden können, siehe unter der Rubrik: Erde, Berg. Ein ziemlich vollständiges Verzeichniß der vornehmsten Schriften von der Sündfluth, der Naturgeschichte der Berge überhaupt, den Seegeschöpfen und versteinerten Körpern auf den Bergen und den Blocksberge insonderheit findet man von D. Joh. Georg Krünitz in den neuen hamb. Mag. 10 B. S. 23-71.]

Es ist am besten, man bleibe bey der heiligen Schrift. Genug, daß darinnen nichts erzählet wird, welches wider die Vernunft, wenn wir gleich mit derselben nicht alles begreifen sollten, wie es damit zugegangen. Denn die Bibel ist uns auch nicht zu dem Ende gegeben worden, daß wir darüber philosophiren, oder selbige nach unsern im Sinn gefaßten Principiis auslegen sollen. Können wirs gleich nicht begreifen, und es will der Vernunft unmöglich scheinen; so bedenke man, wie bey Gott kein Ding unmöglich sey; wiewohl eben der Punkt mit der Sündfluth keiner der schwersten, der gar wohl zu begreifen, wenn man auch bey dem bloßen Buchstaben in heiliger Schrift, wie billig bleibet, s. Buddeum in histor. eccles. veter. testamenti tom. I. p. 178. sqq. D. Lange rettet die Historie von der Sündfluth wider die Einwürfe der Naturalisten in caussa dei aduersus naturalismum p. 270. sqq.

Suppositalitas,

Bedeutet die Subsistenz eines Suppositi, welches in dem folgenden Artikel erkläret wird, daß nämlich eine Sache vor sich eigen in ihrer Substanz und in den von derselben dependirenden Accidentien subsistiret, oder bestehet. Von vielen Lehrern der griechischen Kirche ist sie in einer besondern Bedeutung ὑπόστασις genennet worden, welches Wort aber auch zweydeutig ist s. Clericum in ontolog. cap. 8.

Supposition,

Bedeutet erstlich so viel als einen Grundsatz, daraus ein Schluß in der Synthesi gezogen; in der Analysi aber bewiesen wird, mit dem das griechische Wort Hypothesis gleichgültig ist. Hernach zeigt solches eine gewisse Beschaffenheit der Wörter, wie dieselben in einer Enunciation genommen werden, an, und heißt in so fern auch die logische Supposition, oder die Supposition des Termini. Diese theilet man in suppositionem materialem, wenn ein Wort nach den grammatischen Umständen betrachtet werde, z. E. das Wort homo bestehet aus zweyen Sylben, ist ein Nomen Substantivum, gehöret in die dritte Declination u. s. w. und in formalem, wenn man auf die Bedeutung eines Worts, oder auf die Idee, so dadurch ausgedrücket wird, siehet, und diese sey entweder simplex, wenn das Wort seine unmittelbare Bedeutung habe, und man sage z. E. das Wort Mensch ist eine gewisse Species der lebendigen Geschöpfe; oder personalis, wenn ein Wort von gewissen Individuis gebraucht werde, z. E. der Mensch, das ist Petrus, Paulus ꝛc. welche Lehre ehe in die Grammatic; als Logic gehöret, s. Jac. Thomasii erotem. logic. c. 19. Micrälii lexic. philos. p. 1042. Chauvins lexic. philos. p. 641. edit. 2.

Suppositum,

Heißt in der Metaphysic, oder Ontologie eine besondere Substanz, die ihr vollkommenes Wesen vor sich hat, und keinen Theil von einer andern Sache ausmacht, daß es also eben so viel ist, als was man sonst Individuum nennet. Die Scholastici sagen im Lateinischen, das Suppositum sey substantia prima, completa, incommunicabilis et non aliunde sustentata. Erstlich nennen sie es substantiam und zeigen an, daß die Accidentien, z. E. die Farbe, die Röthe keine Supposita seyn; und zwar substantiam primam, welches eben so viel, als substantia singularis, eine besondere Substanz ist, z. E. Alexander der Große, der Apostel Paulus, dieser und jener Hund, daß demnach die allgemeinen Substanzen, welches Abstracta sind, von den erstern, oder besondern Substanzen, die auch substantiae secundae heißen, z. E. das Thier, der Mensch von den Suppositis auszuschliessen. Hernach sey das Suppositum eine substantia completa, das ist, es müsse sein vollkommen selbstständiges Wesen haben, und könne man nicht sagen, daß diese Form, oder diese Materie an und vor sich Supposita wären, weil die Form nicht ohne der Materie, noch die Materie ohne der Form seyn könne. Es ist ferner substantia incommunicabilis, die ihre Natur vor sich habe, und dieselbe niemand anders mittheilen könne; und endlich non aliunde sustentata, daß es auf seine eigne Subsistenz beruhe. Dahero sagen die Theologen, daß die menschliche Natur in Christo kein Suppositum sey, indem sie nicht ihre eigne Subsistenz hätte, sondern auf der ὑποςάσει τῦ λόγυ beruhe. Man theilet die Supposita in solche, welche keinen Verstand haben, und in die, die selbigen besitzen, welche letztere auch personae genennet werden. Sonst heißt das Suppositum auch subsistens, und im Griechischen ὑφιςάμενον: s. Velthems institut. metaphysic. p. 1763. Donati metaphys. visual. pag. 242. Hebenstreits philos. prim. p. 255. Chauvins lexic. philos. p. 642.

Clericus hat in seiner Ontologie c. 8. unterschiedene Anmerkungen über diese Lehre gemacht, wie nämlich diese Wörter zu weiter nichts dienten, als einige abstracte Ideen mit gewissen Worten auszudrücken, und sich die Natur einer Sache nicht verändere, es möge die Suppositalität da seyn, oder nicht. Man kann auch lesen, was Rüdiger davon p. 387. instit. erud. ed. 3. sagt.

Syllogismus,

Ist ein griechisches Wort, welches von συλλογίζεσθαι hergeleitet wird, und eigentlich rechnen; im verblümten Sinn aber Vernunftschlüsse machen bedeutet, s. Keckermann lib. 3. system. log. mai. lib. 3. tr. 1. sect. 1. cap. 1. p. 232. Donati de arte syllogist. art. 6. §. 264. p. 57. wiewohl es andere ἀπὸ τῆς συλλογῆς λόγυ und λόγων herführen, s. Piccartum in synops. organ. p. 468. Es hat auch im verblümten Verstand verschiedene Bedeutungen bekommen. Erstlich wollen einige darunter alles, was zur Wissenschaft gehöret, auch die Lehre vom Methodo fassen, s. Scheiblers opus logic. lib. 4. cap. 1. tit. 1. p. 674. Hernach bedeutet es einen jeden Vernunftschluß, daß hieher auch die unordentlichen und unvollkommenen gehören; drittens verstehet man hierdurch insonderheit einen einfachen und vollkommenen Vernunftschluß. Uebrigens wird der Syllogismus im Lateinischen ratiocinatio, discursus, argumentatio, collectio, illatio, ingleichen ratiocinium und argumentum, und im Deutschen eine Schlußrede, ein Vernunftschluß, ein Beweisthum, genennet.

Die Lehre von dem Syllogismo hat sonderlich Aristoteles aufgebracht, wie er sich denn auch lib. 2. soph. elench. für den Urheber derselben ausgiebet, daher nachgehends seine Nachfolger groß

Wesens

Wesens davon gemacht, so gar, daß sie die Logic als eine bloße syllogistische Kunst angesehen. Die Stoicker schienen zwar große Verehrer der Logic zu seyn; verfielen aber auf Sophistereyen, und was insonderheit ihre Lehre von den Vernunftschlüssen betrifft, so merket Stanley in histor. philos. pag. 583. edit. latin. an, daß derselbe λόγος genennt worden, und von dem Aristotelischen Syllogismo in drey Stücken unterschieden gewesen: erstlich müßte der Aristotelische Syllogismus wenigstens zwey Sätze vor der Conclusion haben; da man hingegen bey dem Stoischen λόγῳ nur mit einem auskommen konnte, z. E. Ich lebe, E. hole ich Athem: vor das andere konnte nach dem Aristotele in der Conclusion des Syllogismi was anders geschlossen werden, als in den vorhergegangenen Sätzen gestanden; welches aber hier nicht angienge, und müßte die Conclusion eben so aussehen, wie der eine, oder beyde vorhergegangene Sätze z. E. wenns Tag ist, so ists Tag, nun aber ists Tag, E. ists Tag; oder entweder es ist Tag, oder Nacht; nun ists nicht Tag, E. ists nicht Tag: drittens müßte sich bey den Syllogismis die Conclusion nach der Beschaffenheit der vorher gegangenen Sätzen richten; man fände aber hier drey Arten von den Stoischen Argumenten, dabey eben dieses nicht nöthig. Es würden die Argumenta, in Ansehung der Materie in die wahre und falsche, und in Ansehung der Form in die schließende und nicht schließende getheilet: die schließende wären entweder syllogistisch; oder nicht syllogistisch, und der Syllogismus sey entweder connexus, oder disiunctus, oder coniunctus, wie dieses Stanley im angeführten Orte weiter ausführet. Epicurus hielte davon nichts, und sagte, es wäre nichts daran gelegen, ob einer sagte, ein jeder Mensch ist ein vernünftig Wesen, Plato ist ein Mensch, E. ist Plato ein vernünftig Wesen; oder Plato ist ein Mensch, E. ist er ein vernünftig Wesen; oder: Plato ist ein vernünftig Wesen, weil er ein Mensch ist, oder: alle Menschen sind vernünftig; also auch Plato; oder: weil Plato ein Mensch ist, so ist er vernünftig, s. Thomasii philos. aulic. cap. 9. §. 1. Zu den neuern Zeiten ist die Aristotelische Lehre vom Syllogismo genauer untersucht worden, und man hat nicht nur gewiesen, wie der Aristotelische Syllogismus kein Mittel sey, neue Wahrheiten zu erfinden; sondern vielmehr dazu diene, daß man die bereits erfundene Wahrheiten in eine gewisse Ordnung bringe; sondern auch gezeigt, wie man noch auf viele andere Arten Vernunftschlüsse machen könne, und also diese Kunst nicht bloß auf den Syllogismum ankomme, s. Thomasium in cautel. circa praecogn. iurispr. cap. 10. §. 3. not. b) in der Einleitung zur Vernunftlehre cap. 12. Gundling part. 1. viae ad verit. pag. 109. Büffier in seinen princip. du raison. 2. art. 1. 2. 3. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 2. cap. 3. sqq. in philos. synthet. pag. 114. ed. 3. sqq. und in disput. de nouis ratiocin. adminiculis, Locke de l'entendement liu. 4. ch. 17. §. 6. auch Hobbesium in computat. cap. 4. 5. Doch macht Herr Wolf in den Gedanken von den Kräften des Verstandes cap. 6. §. 20. sqq. noch viel aus den gewöhnlichen Schlüssen, und sucht durch Exempel zu zeigen, wie eine geometrische Demonstration durch förmliche Schlüsse geschehe; wie nichts in der Mathematic selbst, als durch dergleichen Schlüsse gefunden werde, daß wenn man in andern Disciplinen nach mathematischer Art etwas demonstriren, oder vortragen wolle, die in richtiger Form verfaßten Schlüsse uns dazu bringen müßten, und daß man durch Hülfe dieser Schlüsse den subtilesten Irrthümern widerstehen könne, welches alles auf eine Probe ankäme.

Inzwischen wollen wir diese Lehre, weil sie einmal so gäng und gäbe ist, nach der Aristotelischen Lehrart vortragen und erläutern. Insgemein wird das Wort Syllogismus in solchem Sinn genommen, daß man darunter unterschiedene Arten der Schlußreden begreift. Ueberhaupt theilet man ihn in syllogismum regularem, in den ordentlichen, und irregularem, den außerordentlichen Syllogismum ein. Der ordentliche ist wiederum entweder simplex, ein einfacher; oder compositus, ein zusammengesetzter; der einfache, welcher auch categoricus heißt, ist entweder absolutus, ein uneingeschränkter, oder determinatus, ein eingeschränkter.

Der syllogismus simplex, und zwar absolutus heißt derjenige, der ordentlich aus drey Ideen; oder Terminis und aus drey Sätzen bestehet, welche dergestalt mit einander verbunden sind, daß der eine Satz vermittelst des andern den dritten beweiset, oder deutlich zu begreifen machet. Aristoteles lib. 1. prior. cap. 1. sagt: συλλογισμὸς ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι, über welche Worte von seinen Nachfolgern vielerley Auslegungen gemacht worden. Sie haben wegen des Generis vom Syllogismo scharf disputiret, wie das Wort λόγος in der Definition des Aristotelis zu erklären sey? Einige legen solches durch rationem aus; andere durch orationem, s. Scheiblers opus logic. pag. 4. cap. 1. tit. 2. qu. 2. Die neuern haben zum theil

theil die ganze Definition des Aristotelis vor ungültig und unzulänglich befunden, s. Titii artem cogitandi cap. 4. §. 9. Andere haben zum Genere der Definition διάνοιαν, oder discursum gesetzet, als Ramus lib. 2. dialect. cap. 9. Conimbricens. lib. 1. prior. cap. 1. qu. 2. Buscherus lib. 2. cap. 9. harm. Philipp. Ram. logic. noch andere argumentationem, ingleichen habitum instrumentalem, oder instrumentum, auch dispositionem, wie Reckermann, mit denen Jacob Martini disc. Ram. lib. 2. cap. 9. qu. 4. pag. 895. nicht zufrieden. Die Differenz dieses Syllogismi zeigen sie insgemein in den Aristotelischen Schulen in vielerley Principiis an, und diese heißen materialia, formalia, canonica und perfectiua.

Erstlich die materialia anlangend, so heißt die Materie des Syllogismi dasjenige, woraus derselbe bestehet, und dieses sind theils Ideen, oder Termini, theils Propositionen, oder Sätze. Es werden zu einem jeden Syllogismo eigentlich drey Termini erfordert, als maior, minor und medius, deren jeder zweymal in einem Syllogismo vorzukommen pfleget. Der medius terminus ist nichts anders, als die dritte Idee, wodurch die Verknüpfung der übrigen beyden klar gemacht wird; oder der Beweisgrund desjenigen Satzes, welcher bewiesen werden soll. Der minor terminus ist das Subjectum, und maior terminus das Prädicatum desjenigen Satzes, der zu beweisen ist. Die Peripatetici sagen, daß von den Terminis einer maior und der andere minor genennet werde, weil er sich in der propositione maiore, oder minore befinde, s. Thomasii erotem. logic. 38. §. 8. 9. Ulmann in synops. logic. lib. 3. cap. 1. nebst Titii art. cogitandi d. l. §. 16. Der minor wird auch minus extremum, und der maior, maius extremum genennet. Die Propositionen in einem Syllogismo sind: propositio maior, propositio minor und conclusio, davon die beyden ersten praemissae, weil sie vor der Conclusion stehen, auch bisweilen sumtiones, ingleichen antecedens heißen. Die Conclusion ist derjenige Satz, welcher zu beweisen, und wird sonst die quaestio, das problema genennet, und hält zwey Terminos in sich, deren erstere der minor terminus, welcher das Subjectum, der andere der maior terminus, welcher das Prädicatum ist, von welcher Conclusion die Scholastici und Nachfolger des Aristotelis allerhand vergebene Fragen auf die Bahn gebracht haben: ob sie eine Proposition zu nennen? ob sie ein Theil des Syllogismi? und ob die Form des Syllogismi darinnen bestehe? u. d. gl. Die maior propositio ist derjenige Satz, welcher den medium terminum mit dem maiori termino verbindet; die minor propositio aber, welcher den minorem mit dem medio termino verknüpfet, die auch assumptio, subsumptio, subsumptum, sumptio minor, propositio altera genennet wird, s. Donati de arte syllogistica art. 7. §. 308. z. E.

mai. prop. Ein gerechter Richter nimmt keine Geschenke,
min. prop. Der Prophet Samuel ist ein gerechter Richter,
conclus. E. nimmt er keine Geschenke,

in welchem Syllogismo drey Termini sind. Ein gerechter Richter, ist terminus medius; nimmt keine Geschenke ist maior terminus und der Prophet Samuel ist minor, da denn ein jeder zweymal vorkommt.

Vors andere folgen die formalia des Syllogismi. Die Form des Syllogismi wird in einer gewissen Ordnung der Theile, woraus der Syllogismus bestehet, gesetzet, wohin die so genannten syllogistischen figurae und modi gehören, deren jene principia remota; diese aber propinqua genennet werden. Durch die Figuren verstehen die Aristotelici die Ordnung der dreyen Terminorum, oder die unterschiedenen Verknüpfungen des medii termini mit dem Subjecto und Prädicato der Conclusion. Die Modi sind die verschiedenen Arten der Schlüsse, nachdem sie entweder allgemein; oder ins besondere etwas verneinen, oder bekräftigen. Von den Figuren werden mehrentheils drey Arten angemerket. In der ersten Figur ist der medius terminus in dem ersten Satz das Subjectum, und in dem andern das Prädicatum, z. E.

Alles, was der Menschen Glückseligkeit befördert, ist ein Gut:
Alle wahre Gelehrsamkeit befördert die menschliche Glückseligkeit,
E. ist alle wahre Glückseligkeit ein Gut.

In der andern Figur ist der medius terminus so wohl in dem ersten, als andern Satz das Prädicatum, z. E.

Kein tugendhafter Mensch ist unbarmherzig,
Ein geiziger ist unbarmherzig,
E. ist kein Geiziger tugendhaft.

In der dritten Figur ist medius terminus in beyden Sätzen zugleich das Subjectum, z. E.

Eine jede Tugend ist schwer auszuüben,
Eine jede Tugend ist Gott gefällig,
Also ist Gott etwas gefälliges schwer auszuüben.

Diese drey Figuren hat man in folgende Verse eingeschlossen:

Prima prius subiicit medium, post praedicat ipsum
Praedicat altera bis, tertia bis subiicit;

wiewohl andere bey einigen gefunden werden, als: sub-prae-PRIMA: sed ALTERA bis-prae: TERTIA bis-sub. oder:

subiicit ac praedicat medium, quae prima figura est:
quae sequitur, medium bis praedicat: ast quae
postremum obtinuit sedem, bis subiicit illud.

Galenus, wie man insgemein sagt, hat auch die vierte Figur hinzu gethan, welche darinn bestehet, daß der medius terminus das Prädicatum in der maiore und Subjectum in der minore wird, z. E.

Alle Demuth ist tugendhaft:
Alles tugendhafte gehöret zu den löblichen Sachen.
also ist etwas, so löblich ist, die Demuth;

welche Figur die Aristotelici und Scholastici nicht annehmen wollen, s. Scheiblers opus logic. pag. 4. cap. 5. tit. 1. qu. 2. art. 2. Keckermann in system. logic. mai. lib. 3. tr. 1. s. 1. cap. 4. Ulmann in synops. logic. lib. 3. c. 3. Doch sind einige der Neuern damit zufrieden, und sehen solche vor gültig und nützlich an, s. artem cogitandi p. 3. c. 8. Titium in arte cogitandi cap. 10. §. 3. Rüdiger in philos. synthetic. pag. 127. edit. 3. in sensu veri et falsi lib. 2. cap. 6. §. 36. sqq. und in dissert. de variis ratiocin. adminic. cap. 3. §. 11. sqq. Lange ad Weis. log. addit. ad cap. 11. pag. 171. sqq. und pag. 225.

Die Modi einer jeglichen Figur werden auf unterschiedene Weise eingetheilet, daß sie nämlich wären erstlich entweder vniversales, wenn einer von den beyden erstern Sätzen, oder beyde zugleich allgemein; oder singulares, wenn beyde Sätze auf eine besondere Sache giengen; hernach entweder affirmatiui, wenn der Schluß etwas bejahe; oder negatiui, wenn er etwas verneine; und denn entweder directi, wenn von größern zum kleinern; oder inuersi, wenn von kleinern zum größern geschlossen werde. Auf solche Weise sind nach ihrer Lehre

Die modi
- directi, deren vierzehen sind
  - in der ersten Figur vier: BArBArA, CElArEnt, DArII, FErIO.
  - in der andern Figur vier: CEsArE, CAmEstrEs, FEstInO, BArOcO.
  - in der dritten Figur sechse: DArAptI, FElAptOn, DIsAmIs, DAtIsI, BOcArdO, FErIsOn.
- indirecti, deren in der ersten Figur fünf sind: BArAlIp, CElAntEs, DAbItIs, FApEsmO, ErIsEmO.

Die Modi der vierten, oder Galenischen Figur sind folgende: BArbArI; CAlEntEs. DIbAtIs, FEspAmO, und FrEsIsOm. Die directos, welche die drey Figuren angehen, haben die Scholastici in folgende Verse bemerket:

Barbara, Celarent, *primae* Darii Ferioque
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, *secundae*
Tertia Darapti sibi vendicat atque Felapton
Adiungens Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison,

Die indirecti gehen eigentlich die vierte Figur an; weil aber die Scholastici solche nicht leiden konnten, so haben sie selbige zur ersten Figur zu bringen gesucht. Es haben die Modi in Ansehung der Sylben und der Vocalen ihre Bedeutung. Jedes Wort bestehet aus drey Sylben, davon die erste auf die maiorem, die andere auf die minorem und die dritte auf die conclusion gehet. Die Vocalen zeigen die Quantität und Qualität der Sätze an, ob sie nämlich allgemein, oder particulair sind;

sind; ob sie etwas bejahen, oder verneinen, nach den bekannten Versen:

Asserit A negat E, sed vniuersaliter ambo:
Asserit I negat O, sed particulariter ambo.

das ist, A bedeute eine allgemeine Bejahung, E eine allgemeine Verneinung, I eine besondere Bejahung, O eine besondere Verneinung. Die Consonantes in diesen Wörtern zielen nach dem Sinn der Scholasticorum dahin ab, daß man daraus erkenne, wie man die Syllogismos der andern und dritten Figur zu der ersten bringen soll. Die Griechen haben die Modos so benennet und zwar in der ersten Figur: γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός; in der andern: ἔγραψε, κάτεχε, μετρίον, ἄχολον; in der dritten: ἅπασι, θεναρός, ἰσάκις, ἀσπίδι, ὁμαλός, φέριστος. Folgende Exempel können die Sache deutlicher vorstellen:

In der ersten Figur

BAr Alles ehrbare ist löblich,
BA Alle Tugend ist ehrbar,
RA E. ist alle Tugend löblich,

CE Kein Laster ist erlaubt.
lA Alles Lügen ist ein Laster,
rEnt E. ist kein Lügen erlaubt.

DA Jede Sünde ist zu meiden;
rI Einige Verrichtungen sind Sünden,
I E. sind einige Verrichtungen zu meiden.

FE Keine unnütze Sache soll man vornehmen:
rI Einige Bemühung ist unnütz,
O E. ist einige Bemühung nicht vorzunehmen.

In der andern Figur

CE Kein wahrer Gelehrter geht mit unnützen Sachen um:
SA Alle Pädanten gehen mit unnützen Sachen um,
rE E. ist kein Pädant ein wahrer Gelehrter.

CA Alle wahre Christen kreuzigen ihr Fleisch:
mE Kein Wollüstiger kreuziget sein Fleisch,
StrEs E. kein Wollüstiger ist ein wahrer Christ.

FE Keine Tugend beleidiget das Gewissen:
StI Einige Belustigung beleidiget das Gewissen,
nO E. ist einige Belustigung nicht tugendhaft.

BA Alles ehrbare ist Gott angenehm:
rO Einige Verrichtungen sind Gott nicht angenehm,
cO E. sind einige Verrichtungen nicht ehrbar.

In der dritten Figur

DA Alle Frommen sind glückselig:
rA Alle Frommen sind der Welt verhaßt,
ptI E. sind einige, die der Welt verhaßt sind, glückselig.

FE Kein Ungerechter ist Gott angenehm:
lA Alle Ungerechte sind Menschen,
ptOn E. sind einige Menschen Gott nicht angenehm.

DI Einige Menschen sind reich:
sA Alle Menschen sind arm,
mIs E. sind einige Arme reich.

DA Kein Geiziger ist freygebig:
tI Einige Geizige sind reich,
sI E. sind einige Reiche nicht freygebig.

BO Einige Krankheit ist nicht tödtlich:
cAr Alle Krankheiten sind beschwerlich,
dO E. sind einige beschwerliche Sachen nicht tödtlich.

FE Kein Frommer ist unglücklich:
rI Einige Fromme sind arm,
sOn E. sind einige Arme nicht unglücklich.

In der vierten Figur:

BAr Alle Trunkenheit streitet wider das natürliche Recht:
bA Alles, was wider das natürliche Recht streitet, ist zu bestrafen,
rI E. ist etwas strafbares die Trunkenheit.

CA Alle Gottesfurcht bringt Nutzen:
lEn Keine nützliche Sache ist zu verachten,
tEs E. keine verächtliche Sache ist die Gottesfurcht.

DI Einige Verrichtung ist ehrbar:
bA Alles ehrbare ist löblich,
tIs E. einige löbliche Sache ist eine Verrichtung.

FEs Kein Geiziger ist glückselig:
pA Alle Glückselige sind Menschen,
mO E. sind einige Menschen nicht geizig.

FrE Keine Tugend ist veränderlich:
sI Einige veränderliche Sachen sind schön,
sOm E. Einige schöne Sachen sind keine Tugend.

Thomasius hält in der philosophia aulic. cap. 9. §. 12. sqq. dafür, daß man die andere und dritte Figur wohl weglassen könne, vielweniger schickte es sich, daß man die vierte Figur hinzu thue, weil so wohl die bejahende, als verneinende Schlüsse, wie auch das vniuersale und particulare unter den Modis der ersten Figur begriffen wären. Der Autor der artis cogitandi sp. 3. cap. 5. sqq. hat sich mit den Modis und Figuris Syllogismorum viel und bisweilen vergebene Mühe gegeben, und einige neuere, als Titius cap. 10. arte cogit. Clericus in logic. p. 4. cap. 3. sqq. Gundling in via ad verit. p. 1. lib. 3. cap. 6. sect. 1. pag. 120. Rüdiger in philos. synth. und de sensu veri et falsi haben hierinnen unterschiedenes verbessert, und die eigentliche Beschaffenheit und Nutzbarkeit der syllogistischen Figur und Modorum angewiesen. Herr Lange hat d. l. p. 249. allerhand Figuren und Bilder von den Modis dargestellet, auch p. 398. des Herrn Sturms neuer Manieren, Syllogismos zu machen, gedacht.

Drittens werden bemerket die principia canonica, zu denen die Aristotelico-Scholastici den Grund der Syllogismorum, und die Regeln, welche bey den Syllogismis in Acht zu nehmen sind, rechnen, und solche in primaria und secundaria theilen. Die primaria sind, welche in der ersten Figur in der That; in den übrigen aber der Kraft nach angetroffen werden, und dahin ziehet man das bekannte dictum de omni und dictum de nullo. Nämlich der Syllogismus gründet sich auf folgende Principia: diejenigen Dinge, die in einem tertio überein kommen, die kommen auch unter sich überein; diejenigen aber, so in einem tertio nicht überein kommen, die kommen auch nicht unter sich überein, da denn auf dem ersten die bejahenden, auf dem andern die verneinenden Sätze beruhen, und eben hierunter wird das Aristotelische dictum de omni und de nullo begriffen. Das dictum de omni hat diesen Verstand: was von einer allgemeinen Sache allgemein bejahet wird, das wird auch von dieser und jener besondern Sache, die darunter gehöret, besonders bejahet; das dictum de nullo ist, was von einer allgemeinen Sache allgemein verneinet wird, das wird auch von dieser oder jener besondern Sache, die darunter gehöret, besonders verneinet, s. Aristotel. lib. 1. prior. analytic. cap. 1. und Donati de arte syllogistic. art. 10. §. 436. sqq. Die principia secundaria heißen eigentlich die Regeln der Syllogismorum, welche entweder allgemein, und bey allen syllogistischen Figuren in Acht zu nehmen; oder besondere sind, die nur gewissen Figuren der Syllogismorum zukommen. Die von der ersten Art, oder die allgemeinen bestehen in keiner gewissen Anzahl und werden von einem bald vermehrt; von dem andern aber wieder vermindert, deren vornehmste diese sind: a) ein Syllogismus darf nicht mehr, und nicht weniger, als drey Terminos haben, weil man sonst die Uebereinstimmung, und den Unterschied zwischen dem Subiecto und Prädicato in dem Schlusse nicht erkennen würde und alles auf ein unnützes Geschwätze hinaus liefe; daß aber vier, oder mehr Termini in einem Syllogismo wären, könne entweder offenbar, oder verdeckt geschehen: offenbar, wenn sich wirklich und ausdrücklich vier, oder mehrere besondere Termini da befänden, z. E.

Alle Vögel sind zweyfüßig:
Der Hund ist ein Vieh,
E. ist der Hund zweyfüßig;

verdeckt aber könne man die Terminos in einem Syllogismo auf unterschiedene Art vermehren, wenn nämlich in einem Termino eine Zweydeutigkeit liege, z. E.

Alle Füchse sind vierfüßig:
Herodes ist ein Fuchs,
E. ist Herodes vierfüßig.

in welchem Exempel das Wort Fuchs erstlich im eigentlichen, hernach im verblümten Sinn genommen werde; ferner wenn man die Abstracta mit den Concretis; oder die so genannten casus rectos mit den obliquis vermische, z. E.

Das Weiße ist eine Eigenschaft:
Die Henne ist weiß,
E. ist die Henne eine Eigenschaft;

Drittens wenn der medius terminus entweder ganz, oder einiger maßen in die Conclusion komme, z. E.

Jeglicher guter Künstler ist ein Mann;
Nero ist ein guter Künstler,
E. ist Nero ein guter Mann;

Viertens, wenn sich mehr, oder weniger in der Conclusion befinde, als in den vorhergegangenen Sätzen stehe, z. E.

Alle Redner sind Philosophen:
Cicero ist ein Redner:
E. ist Cicero ein vortrefflicher Philosophe,

in welcher Conclusion mehr stehet, als in den beyden ersten Sätzen, daß also in diesem Exempel vier Termini seyn: als Redner, Philosoph, Cicero, ein vortrefflicher Philosoph; oder

Alle Menschen sind entweder reich, oder arm;
Irus ist ein Mensch,
E. ist Irus reich,

da in der Conclusion weniger ist, s. Jakob Thomasii erotem. logic. cap. 40. b) der medius terminus darf nicht in der Conclusion stehen, indem solches sonst widen das Wesen des Schlusses wäre; welche Regel aber von andern, als überflüßig angesehen worden, ob sie schon nicht falsch sey, s. Titii artem cogitandi cap. 9. §. 43. c) der medius terminus muß einmal, oder zweymal universaliter; niemals zweymal particulariter genommen werden, indem sonst der medius terminus entweder eine gedoppelte Bedeutung bekomme, daß vier Termini entstünden; oder die Conclusion schließe nicht, z. E.

Einige Menschen sind lebendig:
Einige Menschen sind todt,
E. einige Todte sind lebendig.

d) aus zweyen Particulärsätzen kann nichts geschlossen werden, welche Regel mit der vorhergehenden verwandt ist, und auf einem Grund beruhet; das Gegentheil aber haben Locke de l'entend. liv. 4. chap. 17. §. 8. und Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 2. cap. 6. §. 34. 35. und in philos. synthet. pag. 126. edit. 3. behauptet: e) aus lauter verneinenden Sätzen kann kein Syllogismus gemacht werden, weil der medius terminus nichts nütze, und folglich kein Schluß daraus zu ziehen sey, als wenn man sagen wolte:

Die Spanier sind keine Türken;
Die Türken sind nicht stolz,
E. sind die Spanier nicht stolz.

[Wir glauben, es könne aus blos verneinenden Sätzen ein richtiger Schluß gebildet werden, wenn man nur die Negation hinter zum Prädicat ziehet, wie ich oben in der Rubrik: Aequipollenz gezeigt habe, und dabey den medium terminum in der Qualität nicht verändert. Z. E. Wenn ich so schließe:

Nullus homo est brutum das ist: Omnis homo est non brutum.
(Oder: Jeder Mensch ist nicht ein Vieh.)
Nullus homo est asinus das ist: Omnis homo est non asinus,
(Oder: Jeder Mensch ist nicht ein Esel.)
Ergo Quidam non asinus est non brutum.
(Oder: Einiges, was nicht ein Esel ist, ist nicht ein Vieh.)

Hier ist 1) der medius terminus gehörig beschaffen; denn wenigstens wird er einmal allgemein genommen, ja, in dem gegebenen Schluß wird er gar zweymal allgemein gebraucht. 2) Wird derselbe in völlig einerley Bedeutung angewendet. 3) Er wird in einerley Qualität gebraucht, nämlich beständig bejahend. 4) Der Schlußsatz oder die Conclusion ist auch gehörig beschaffen. Denn a) stehen die verschiedenen termini der Prämissen non asinus und non brutum in verneinender Qualität, wie sie in den Prämissen stunden. b) In der Conclusion stehen sie in keiner größern Größe, als wie in den Prämissen. Z. E. Non asinus, stehet in minore propositione als Prädicat, folglich sicher nur particulär; denn praedicatum tuto tantum sumitur particulariter (siehe Daries viam ad veritatem §. 150.) In der Conclusion stehet non asinus auch nur particulär, nämlich *quidam* non asinus. Mehr aber wird zur Wahrheit eines Schlusses nicht erfordert. (Siehe Daries am angeführten Orte §. 276.) Weil aber die alten Scholastiker die Verneinung nicht zum Prädicat zogen, so mußten sie freylich den Schluß aus lauter verneinenden Sätzen verwerfen, indem durch solche Schlüsse gar leicht vier und mehrere termini entstehen konnten. Z. E. Wenn man schlösse:

Nulla materia cogitat,
Anima non est materia
E. Anima non cogitat.

Diesen Schluß verwarfen die Scholastiker deswegen, weil er aus blos verneinenden Sätzen gebildet worden. Ich halte aber davor, er sey aus diesem Grunde nicht tadelhaft, sondern der wahre Grund, warum er falsch ist, liegt darinne, weil er zu viel terminos in sich fasset. Denn wenn ich ihn zergliedere, so ist er folger Schluß:

Nulla materia cogitat das ist: Omnis materia non cogitat
Anima non est materia das ist: Anima est non materia
E. Anima non cogitat — — — — Anima non cogitat.

Der Fehler ist nunmehro offenbar. Denn 1) taugt der medius terminus nichts. In dem Obersatze steht materia bejahend, in dem Untersatze verneinend, nämlich non materia. 2) Wenn wir die terminos zählen, so kommen vier heraus, als a) materia b) non cogitat c) anima d) non materia. Vergleiche Daries viam ad veritatem §. 276.]

f) der Schluß muß sich nach dem verneinenden und besondern Satz, der vorher gegangen ist, richten. Im lateinischen sagt man: conclusio semper sequitur debiliorem partem, daß ist: wenn einer von den vorhergegangen Sätzen allgemein; der andere besonders, und der eine bejahend; der andere verneinend, so richtet sich der Schluß nach dem besondern und verneinenden Satz, folglich wäre dieser Schluß falsch:

Alle Vögel sind zweyfüßig,
Einige Thiere sind Vögel,
E. sind alle Thiere zweyfüßig.

g) in der Conclusion soll nicht mehr stehen, als in den vorhergesetzten Sätzen, welches schon oben bey der ersten Regel erinnert worden. Uebrigens hat man

man diese syllogistische Regeln in folgende lateinische Verse eingeschlossen:

Terminus est triplex: medium conclusio vitet.
Hoc ex praemissis altera distribuat.
Si praemissa simul fuit vtraque particularis,
Aut vtrinque negans, nulla sequela venit.
Particulare praeit? sequitur conclusio partis:
Ponitur ante negans? clausula talis erit.
Quod non praecessit conclusio nulla requirit.

Außer diesen allgemeinen Regeln findet man noch andere, die aber nicht viel auf sich haben. Die besondere sind nach den unterschiedenen syllogistischen Figuren eingerichtet, und wird bey der ersten Figur angemerket, daß die maior propositio allgemein, und die minor allezeit bejahend seyn müsse. [Ich habe schon vorhin bemerkt, daß nichts daran gelegen sey, wenn man auch aus lauter verneinenden Sätzen schließen wollte, nur muß man den medium terminum, und die verschiedenen terminos der Prämissen in der Conclusion nicht verändern.] In der andern Figur muß einer von den vorhergesetzten Sätzen verneinend, und der maior allgemein seyn. In der dritten ist minor bejahend, und der Schluß allezeit particulär, und diejenigen, so die vierte Figur hinzu setzen, bemerken folgende Regeln: ist der maior bejahend; so muß minor allgemein seyn; ist minor bejahend, so muß der Schluß particulär seyn; sind die modi verneinend, so muß maior allgemein seyn, s. **Bechmanns** inst. log. lib. 3. cap. 4. **Donati** de arte syllog. art. 10. pag. 122. **Langens** nucl. doctrin. logic. Weis. in additam. ad cap. 2. artem cogitandi part. 3. cap. 3. sqq. **Clericum** in logic. part. 4. cap. 2. 3. 4. **Buddeum** phil. instrum. part. 1. cap. 1. §. 34. **Gundling** in via ad ver. part. 1. pag. 118. **Crousaz** in systeme de reflex. p. 3. ch. 7. **Titium** in art. cog. cap. 9. 10. der wider die gemeine Lehre vieles erinnert, dergleichen auch **Clericus**, **Gundling** und andere gethan, da sie gewiesen, wie leicht man diese Regeln entbehren könne, und **Lange** hat d. l. p. 199. sqq. ein dreyfaches Absehen der Terminorum gegen einander, als den Grund der Schlußreden angeführet, und bey dessen Erklärungen sich weit ausgebreitet; ist aber pag. 404. mit **Titio**, daß er von den besondern Regeln nichts halten wollen, nicht zufrieden.

Viertens sind noch die principia perfectiua, wodurch die Syllogismi, darinnen der Schluß nicht so deutlich ist, zu ihrer Vollkommenheit und rechten Wesen gebracht würden, dahin die Reduction und Exposition des Syllogismi gehöre. Die Reduction brauchten die Peripatetici dazu, daß sie den Syllogismum um größerer Deutlichkeit willen aus der andern, oder dritten Figur, in die erste versetzten, z. E. aus der andern Figur:

CE Kein Vogel ist vierfüßig,
sA Alle Füchse sind vierfüßig,
rE E. ist kein Fuchs ein Vogel:

welcher Syllogismus auf folgende Weise in die erste Figur zu bringen:

CE **Kein vierfüßiges Thier ist ein Vogel,**
lA **Alle Füchse sind vierfüßig,**
rEnt **E. Kein Fuchs ist ein Vogel.**

Die Exposition aber des Syllogismi bestehe darinnen, daß man den gemeinen medium terminum in einen besondern verwandele, und daraus eben den Schluß ziehe, den zuvor der gemeine medius terminus mit sich brachte, welches in der dritten Figur angehe, z. E.

DI Einige Menschen sind gerecht;
sA Alle Menschen sind sterblich,
mIs E. einige Sterbliche sind gerecht;

welcher Syllogismus in folgenden syllogismum expositorium zu verwandeln sey;

Socrates ist gerecht,
Socrates ist sterblich,
E. Einige sterbliche Menschen sind gerecht.

Der syllogismus determinatus, die eingeschränkte Schlußrede ist bey den Aristotelicis zweyfach: modalis und exponibilis. Der syllogismus modalis ist diejenige Schlußrede, da entweder der obere; oder der untere Satz, oder beyde zugleich mit einer gewissen Art und Weise geschehen, z. E.

Es ist nothwendig, daß alle lebendige Geschöpfe empfinden:
Alle Menschen sind lebendige Geschöpfe,
E. ist es nothwendig, daß alle Menschen empfinden;

dergleichen Syllogismi werden sehr selten gebraucht. Der syllogismus exponibilis aber, die auslegbare Schlußrede ist, darinnen sich eine propositio exponibilis, oder ein auslegbarer Satz befinde, dergleichen die exclusiua und exceptiua, s. **Bechmanns** institut. logic. lib. 3. cap. 8. und 9. **Lange** ad logic. Weis. in add. cap. 2. pag. 192. **Titium** in arte cogitandi cap. 11. §. 8. sqq. Außer dieser Eintheilung der einfachen Syllogismorum, da sie in den uneingeschränkten, oder absoluten, und in den eingeschränkten, oder determinirten getheilet werden, pflegen einige noch andere Eintheilungen hinzuzusetzen, indem sie solche unter andern theilen in die deutliche, die aus einfachen und deutlichen Terminis bestünden, und in die dunkeln, darinnen zweyfache Termini

Termini vorkämen, welche eine Dunkelheit verursachen könnten, ferner in die vollkommene, worinnen alle drey Sätze in natürlicher Ordnung anzutreffen, und in die unvollkommene, wo ein Satz fehle, wohin Enthymema, Exemplum und Induction zu rechnen; in die entfernte und nahe, welcher Unterschied auf die Beschaffenheit des Widerspruchs, oder Demonstration, wie dieselbige geschähe, beruhete, indem man, ehe man zur Sache selbst käme, einen Prosyllogismum machen könnte; in diejenige, welche gerade zu, und die, so nicht gerade zu geschehen, oder in syllogismos directos und indirectos. Denn beschuldige man eines andern seinen Satz offenbar einer Unwahrheit, so heiße es alsdenn syllogismus directus, ziehe man aber aus dem Satz etwas falsches, so nennete man ihn indirectum. Doch man siehet gar leicht, daß dieser Unterschied das Wesen der Schlußrede nicht angehe, und könnten auf diese Weise noch andere Eintheilungen hinzu gesetzet werden, s. Titium in arte cogitandi cap. 11. Wir kommen vielmehr zu dem syllogismo composito.

Der syllogismus compositus, oder die zusammen gesetzte Schlußrede, wird diejenige genennet, darinnen gedoppelte, oder zusammen gesetzte Sätze vorkommen. Die Aristotelico-Scholastici sind in dieser Beschreibung nicht einig, und nennen dergleichen Syllogismos auch hypotheticos überhaupt, s. Scheibler in op. log. part. 4. cap. 10. tit. 1. ingleichen transsumptivos, s. Donati de arte syllogist. art. 11. §. 490. pag. 145. Sie werden auf unterschiedene Art eingetheilet. Einige begreifen darunter zweyerley Arten, davon die eine aus ein und andern gedoppelten Satz bestehe, wie der syllogismus conditionalis, disiunctiuus, copulatiuus, comparatiuus; die andere aber faßten einige einfache Syllogismos unter sich, dergleichen das Dilemma und Sorites sey, s. Lange in addit. ad logic. Weis. cap. 2. pag. 187. Nach Titii Meynung in arte cogitandi cap. 12. §. 1. pag. 227. ist er zweyerley: entweder komme darinnen ein Syllogismus zwey mal, wiewohl unvollkommen für, wie der copulatiuus, disiunctiuus, darunter das Dilemma gehöre, und conditionalis sey; oder er fasse mehr einfache Syllogismos in sich, so daß ein oder anderer Satz verborgen werde, wie der Sorites. Jacob Thomasius in erotem. logic. cap. 46. theilet ihn in assumtiuum und transsumtiuum. Der assumtiuus habe eine maiorem, welche wegen einer Beziehung und Relation, oder wegen einer Gleichheit zusammen gesetzet sey, z. E. wie der Herr, so ist auch der Knecht; der Herr ist gut, also ist auch der Knecht gut, und dieser sey entweder bejahend; oder verneinend, s. Ulmanns synops. logic. lib. 3. cap. 8. sect. 1. Weise in doctrin. logic. lib. 2. cap. 5. §. 9. wiewohl Titius d. l. §. 37. sqq. solche verwirft. Der transsumtiuus wäre, wenn in der minore ein Stück der maioris genommen werde, und heißt sonst die maior hierinnen connexum; die minor aber assumtum, davon drey Arten, als conditionalis, disiunctiuus, und copulatiuus angemerket werden. Gundling in via ad verit. p. 1. pag. 121. sagt: der gedoppelte, oder zusammen gesetzte Syllogismus zeige gleich in dem ersten Satz die Verwandschaft des Subiecti und Prädicati vermittelst der dritten Idee an, und wäre entweder coniunctiuus, oder disiunctiuus, und jener wieder conditionalis und copulatiuus. Clericus in logic. part. 4. cap. 6. nennet sie coniunctiuos. So findet man auch bey den Aristotelico-Scholasticis unterschiedene allgemeine Regeln, welche bey den zusammen gesetzten Schlußreden sollen betrachtet werden, die aber nicht viel auf sich haben, daher wir vielmehr die besondern Gattungen dieser Syllogismorum nach der gemeinen Lehre vorstellen wollen.

Der syllogismus conditionalis heißt auch hypotheticus, wiewohl bey einigen im engern Verstande, und im Deutschen kann er der Bedingungsschluß genennet werden, welcher darauf ankommt, daß darinnen der erste Satz Bedingungsweise gesetzet wird. Titius d. l. §. 17. nennet ihn ein Enthymema, welches entweder ohne der maiore, oder der minore zwey mal, und zwar das erste mal Bedingungsweise, darnach schlechterdings gesetzet werde, z. E.

Wenn der Glaubige selig wird, so
wird Petrus selig,
Aber der Glaubige wird selig,
E. wird Petrus selig.

Ob man schon insgemein den erstern Satz zu dem Bedingungssatz machet, und den erstern Theil davon, wo sich das Bedingungswörtgen befindet, antecedens, den andern aber consequens nennet; so haben doch andere angemerket, daß solches auch in den übrigen Sätzen angehe, und daher folgende Arten dieser Schlußrede angeführet: a) wenn die maior allein Bedingungsweise gesetzet sey, z. E. wenn Gott ist, so wird die Welt durch die Vorsehung regieret, Gott ist; E. wird die Welt durch seine Vorsehung regieret: b) wenn die minor und der Schluß eine Bedingung in sich faßten, z. E. alles, was zum Ebenbild Gottes erschaffen, ist unsterblich, wenn nun die heilige Schrift wahr ist, so ist die Seele des Menschen zum Ebenbild Gottes erschaffen: E. wenn die heilige Schrift wahr ist, so ist die Seele unsterblich: c) wenn alle drey Sätze Bedingungsweise eingerichtet wären, z. E. wenn du fleißig bist, so kannst du gelehrt werden,

und wenn du Lust hast zum Studieren, so wirst du fleißig seyn; also wenn du Lust hast zum Studieren, so kannst du gelehrt werden: d) wenn der Schluß allein Bedingungsweise gesetzet werde, z. E. was den christlichen Sitten zuwider ist, ist in der Republik nicht zu dulden, E. wenn die Schwelgerey den christlichen Sitten zuwider ist, so wird sie in der Republik nicht zu dulden seyn. Bey diesem Syllogismo werden zwey Regeln fürgeschrieben, als erstlich: wenn das antecedens wahr, so ist das consequens auch wahr; hernach, wenn das consequens nicht wahr ist, so ist das antecedens auch nicht wahr: nicht aber umgekehrt, s. artem cogitandi, p. 3. c. 14. Jacob Thomasium d. l. cap. 47. Langens nucl. logic. Weis. cap. 2. pag. 22. Gundling in via ad verit. p. I. p. 122. Donati de arte syllogistic. art. II. n. 499. sqq. wiewohl Titius d. l. §. 26. sqq. dawider unterschiedenes einwendet.

Der syllogismus disiunctiuus wird derjenige genennet, worinnen die erste Proposition disiunctiua sey; oder wie sich andere erklären, so ist er ein solcher Vernunftschluß, welcher die erste Proposition wegläßet; die andere aber, indem man etwas bejahe, damit das andere zu verneinen, oder etwas verneine, um das andere zu bejahen, verdoppelt, z. E. diejenigen, welche den Julium Cäsarem getödtet, sind entweder Mörder, oder Beschützer der Freyheit; nun aber sind sie Beschützer der Freyheit; also sind sie keine Mörder. Entweder ist er bejahend, daß er von der Bejahung des einen Gliedes auf die Verneinung des andern schliesset, z. E. entweder muß man Gott gehorchen; oder der Welt; nun muß man Gott gehorchen, E. nicht der Welt; oder verneinend, daß man von der Verneinung des einen Gliedes auf die Bejahung des andern schliesset, z. E. es ist entweder Tag oder Nacht; nun ist es nicht Nacht, E. ist es Tag. Die propositio disiunctiua in diesen Syllogismis ist bisweilen aus mehrern, als zweyen Gliedern zusammen gesetzet, da man denn, wenn das eine Glied bejahet wird, die übrigen zusammen verneinet; oder wenn man die übrigen verneinet, das andere bejahet, z. E. die göttliche Person, welche ins Fleisch kommen ist, ist entweder Gott der Vater, oder der Sohn, oder der heilige Geist, nun ist es der Sohn, also ist es weder Vater; noch der heilige Geist. Sonst ist dabey zu merken, daß in solchen Sätzen die Opposition accurat seyn muß, und alle Stücke zu berühren sind, wo der Schluß richtig seyn soll, daß demnach dieser Schluß falsch: wer blaß aussiehet, ist verliebt, oder studieret zu viel; Sempronius studieret nicht zu viel, E. muß Sempronius verliebt seyn, indem er ja auch krank seyn kann, und wäre demnach der Satz also einzurichten: wer blaß aussiehet, der ist entweder verliebt; oder studieret zu viel; oder ist krank, s. Jac. Thomas. erotem. logic. c. 48. artem cogitandi p. 3. cap. 14. Donati de arte syllogistic. art. II. §. 509. sqq. nebst den andern.

Der syllogismus copulatiuus heißt insgemein derjenige, dessen maior copulatiua, oder verbindend ist. Andere sehen ihn als eine Art von Enthymemate an, da die erste Proposition in Gedanken behalten wird; die andere aber vermittelst der Copula zwey mal stehet, z. E. Carolus der Große kann seiner Geburt nach nicht ein Franzos und Deutscher seyn, nun aber ist er ein Deutscher, E. kann er kein Franzos seyn. Dergleichen Schlußreden kommen fast mit den disiunctiuis überein, und können gar leicht in einen solchen, oder auch in einen einfachen verwandelt werden, z. E. ein Mensch kann nicht beydes Gott und dem Mammon dienen; dieser Mensch dienet dem Mammon, E. kann er nicht Gott dienen. Denn der erste Satz kann auch so heißen: ein Mensch dienet entweder Gott, oder dem Mammon; oder, wer dem Mammon dienet, kann Gott nicht dienen.

Es folgen die syllogismi irregulares, die außerordentlichen Schlußreden, welche auch imperfecti, die unvollkommenen, ingleichen cryptici, die verborgenen genennet werden, deren Wesen darauf ankommt, daß sich darinnen entweder wenigere, oder mehrere Sätze, als die ordentliche syllogistische Verfassung mit sich bringet, befinden. Zu der ersten Klasse wird enthymema; zu der andern aber prosyllogismus, epicherema, dilemma, inductio, sorites gerechnet, von welchen an seinem Ort gehandelt worden. Außer dem theilen die Aristotelico-Scholastici den Syllogismum noch in demonstratiuum, topicum und sophisticum. Der demonstratiuus, oder apodicticus, certus sey, der aus einem gewissen unfehlbaren Grundsatz einen unfehlbaren Schluß mache, z. E. wer dem andern Schaden gethan hat, muß ihm nothwendig Gnüge geben; nun hat Titius Cajo Schaden gethan, E. muß Titius Cajo nothwendig Gnüge geben. Der syllogismus topicus, oder probabilis sey, der aus einem wahrscheinlichen Grundsatze einen wahrscheinlichen Schluß mache, z. E. wer viel mit liederlichen Leuten umgehet, der ist ein liederlicher Mensch: Sempronius geht viel mit liederlichen Leuten um, E. Sempronius ist ein liederlicher Mensch. Der syllogismus sophisticus aber sey, der entweder in der Form nicht richtig; oder sonst aus einem falschen Grundsatz einen falschen Schluß mache. Die Sophisterey beruhet

beruhet entweder auf zweydeutigen Worten, und Redensarten, oder auf falschen und unzulänglichen Beweisgründen, z. E. was der König von Frankreich ist, bist du nicht; der König von Frankreich ist ein Mensch, E. bist du kein Mensch, worinnen maior propositio zweydeutig ist, indem wenn es heißt: was der König von Frankreich ist seinem Wesen nach, so ist maior falsch, heißt es aber seinem Stande nach, so sind vier Termini im Syllogismo, weil der König von Frankreich in maiori seinem Stande nach, in minori seinem Wesen nach, betrachtet wird. Titius hat cap. 13. seiner art. cogit. den Syllogismum in den wahren und falschen, und beyde in den gewissen und wahrscheinlichen getheilet, auch unterschiedenes wider die gemeine Lehre von den drey letztern Arten der Syllogismorum erinnert. Außer den angeführten Scribenten haben noch andere besondere Schriften vom Syllogismo aufgesetzt, von denen Spachius in nomenclator. p. 233. Boldunni biblioth. philosoph. p. 126. Draudii bibl. philosoph. p. 1496. Lipenii bibl. phil. pag. 1446. Morhofs polyhist. t. 2. lib. 5. num. 4. p. 514. nachzusehen sind. So kann man auch den Artikel Vernunftschluß und Fallacia dabey aufsuchen.

[Sympathie]

[Dieses Wort zeigt eine sich äußernde Harmonie an, deren Grund wir nicht genau erforschen können. Man braucht diesen Ausdruck 1) bey gewissen Heilungen der Krankheiten, von welchen Kenelm Digby gehandelt hat. Es sollen nämlich Wunden dadurch geheilet worden seyn, daß man gewisse Mittel bey den Werkzeugen in Anwendung gebracht habe, wodurch die Wunden verursachet worden. 2) Drückt dieses Wort eine Aehnlichkeit in den Erfolgen bey mehrern Personen aus, da dasjenige Angenehme oder Widerwärtige der einen, auch ähnlichen Erfolg bey der andern erreget, und wenn auch gleich die Personen in großer Entfernung sich befinden sollten, welches man durch gewisse Ausflüsse, die zwischen diesen harmonirenden Personen hin und her giengen, zu erklären sucht, wohin man auch die Ahndungen gewisser Menschen rechnen will. Siehe die Rubric Ahndungen. 3) Pflegt man in einem moralischen Sinne und Verstande denjenigen Zustand dadurch zu bezeichnen, in welchem ein Mensch seinen Willen, seine Handlungen einem andern immer gleichförmig einzurichten bemühet ist, weil er sich die Handlungen des andern als nachahmungswürdig vorstellet. Vergleiche den Artikel Naturell der Seelen. Hierzu kann die Erziehung die Veranlassung seyn. Ein Kind sucht denenjenigen Personen nachzuahmen, die es um sich siehet; es findet eine Neigung zu eben solchen Verrichtungen, die es wahrnimmt. Bey reiferm Alter kann es geschehen, daß ein solcher Mensch mit Personen umgehet, die sich auf ähnliche Art bezeugen, wie diejenigen, welche das Erziehungsgeschäffte auf sich hatten, und die mit dem Menschen in der Jugend einen angenehmen Umgang gepflogen haben, wodurch alsdenn eine ähnliche Harmonie erreget wird. Bey Verstärkung der Freundschaft wächst die Verbindung und die Harmonie oder Sympathie der Gemüther. Es kann auch die Eigenliebe eines Menschen ein Grund seyn, daß er sogleich, wenn er das erste mal eine Person siehet, eine Neigung gegen sie fasset, weil er ähnliche Bildung, Mienen, Gebehrden u. s. w. an ihr wahrnimmt, wie sich bey ihm selbst befinden. Wir könnten demnach sagen, das Wort Sympathie habe eine physische und moralische Bedeutung. Die zwey erstern Fälle zeigen den physischen Verstand an. Man pflegt sowohl die physische Sympathie als auch die moralische durch gewisse Ausflüsse zu erklären. Z. E. Bey der physischen Sympathie, welche man zwischen der Sonne und den Blumen, die sich nach derselben wenden, wahrnimmt, pflegt angeführet zu werden, daß die Sonne den feinen Stoff der Luft bewege und verdünne, und zwar in dem Striche, der in gerader Linie auf die Blumen trifft, welche sich nach der Sonne wenden. Die Ausflüsse aus diesen Blumen fänden daher weniger Widerstand an der Seite, die der Sonne zugekehrt ist, und deswegen gienge der Zug dieser Ausflüsse nach der Sonne zu. Dieser Zug bestimme die Bewegung der ganzen Blume, indem er diejenigen Theile, aus welchen die Ausdünstungen am häufigsten ziehen, der Sonne entgegen richte. Er mache also, daß die Blume sich mit diesen Theilen beständig gegen die Sonne kehre. Auch ziehen einige das Beyspiel von Magneten hieher, und erklären sich so: Der Ausfluß der feinen eisenartigen Theile, der aus dem Magnete zieht, wird von den feinen Stoffen in der Luft auf eine gewisse Weite fortgeführet. Trifft er nun in dieser Entfernung Eisen an, so ist in der Linie von dem Magnete auf das Eisen, weil sich die feinen eisenartigen Theile des Magnets mit den feinen Theilchen von eben der Art, die aus dem Eisen kommen, leicht mischen, und beyde einander durchdringen, der Druck wider das Eisen schwächer, als von der entgegen gesetzten Seite. Folglich wird das Eisen durch den Druck der Luft und der darinn enthaltenen Materien, welche wider diese andere Seite wirken, gegen den

Magnet fortgetrieben. Bey der moralischen Sympathie, oder Uebereinstimmung der Gemüther kann der Aus- und Einfluß gewisser Dünste nach verschiedener Gelehrten Meynung auch wenigstens eine Mitursache seyn. Hat ein Mensch einen solchen Schweiß, eine solche Ausdünstung, welche mit meinen Säften und Ausdünstungen harmonisch ist, so kann die Einwirkung solcher homogenen Theilchen auf meinen Leib eine Harmonie in Säften wirken, die alsdenn auch in Rücksicht auf die Seele eine Harmonie zu bewirken im Stande ist. Der Sympathie wird die Antipathie entgegen gesetzt, und zeigt eine Disharmonie zwischen zweyen Gegenständen an, deren völligen Grund wir nicht einsehen. Außer dem, was in dem besondern Artikel Antihipathie ausgeführet worden, bemerke ich nur, daß man so wohl bey physischen Gegenständen, als auch bey der Antipathie derer Gemüther eine Art der Ausdünstung als eine Mitursache zu betrachten pfleget. Wenn ein Mensch gegen einen andern, den er wohl zum erstenmale siehet, sogleich eine Abneigung bemerkt, und je mehr er mit ihm umgehet, einen verstärkten Widerwillen gegen solchen bey sich fühlet, da er doch gar keinen Grund hierzu ausfindig machen kann, so glaubt man, daß die Ausdünstungen und der Schweiß, eine disharmonische Wirkung in demjenigen erregen können, welcher die Abneigung empfindet, und nachdem die Fibern mehr oder weniger reizbar sind, nachdem könne sich auch der Grad solcher Folgen vermehren, welche in dem Menschen entstünden, der einen Abscheu gegen den andern hegte. Hierher gehöret das Beyspiel derer, die oft bey der Gegenwart einer Katze, welche sie nicht einmal sehen, in Ohnmacht fallen, und wohl gar durch den Geruch einer Spinne sich alteriren, wie mir hiervon selbst richtige Beyspiele bekannt sind. Ist dieses wahr, so ließe sich die Möglichkeit der durch Kunst bewirkten Sympathie der Gemüther, so wohl als deren Antipathie begreifen. Wenn z. E. gesagt wird, daß ein Mägdchen die Liebe in ihrem Liebhaber durch Beybringung gewisser Speisen oder Getränke erreget habe. Theilt sie ihm solche Dinge mit, welche mit des Liebhabers Säften harmonisch sind, weiß sie überhaupt durch Kunst einen harmonischen Einfluß auf ihren Liebsten zu bewirken, so ist es natürlich, daß er gegen sie eine verstärkte Neigung erhalten wird. Eben so würde sich die Sache mit der moralischen Antipathie verhalten, wenn disharmonische Dünste in eine Wirkung und Gegenwirkung oder Vermischung gesetzet würden. Man lese Andr. Tenzels medicinam diastaticam und das allgemeine Magazin der Natur und Kunst. VIII. Theil, S. 164. f. f. In alten Zeiten schrieb man viele Begebenheiten, wovon man den Grund nicht einsah, der Hexerey zu, da doch viele Erscheinungen ganz natürlich zugiengen, ob man gleich damals die wahre Quelle, woher sie kamen, nicht ausfindig machen konnte. Auf ähnliche Art kann auch itzo manches vielleicht ganz natürliche Ursachen haben, da wir solche aber nicht deutlich wahrnehmen, so pflegen wir dieselben, nachdem die Hexerey durch den Thomasius um allen Credit gekommen ist, der Sympathie zuzuschreiben. So machte man ehedessen was Großes daraus, daß dieser und jener Postillion die hinter sich fahrenden oder berittenen Pferde zum Stehen bringen konnte, also, daß sie nicht von der Stelle giengen, sondern vielmehr sich rückwärts zogen. Nachdem man aber ausfindig gemacht, daß die zu Pulver gestoßene und in die Luft gestreucte Wolfsleber, welche den Pferden einen widrigen Geruch erweckt, die Ursache sey, so wundert man sich nicht mehr darüber, und wie viel ähnliche Pulver können vielleicht eben den Erfolg haben. Von hierher gehörigen Schriften kann man bemerken: eines Ungenannten Medicinam Magico-magneticam; D. Herm. Grube de transplantatione morborum; Joh. Bapt. Portä Magia naturalis; Lev. Lemnius de occultis naturae miraculis; Alex. Pedemontani von Wecker übersetzte secreta naturae; Schnurrens Kunst- und Wunderbuch; Staricii Heldenschatz.]

Syncategorema,

Ist eine griechische Benennung eines solchen Wortes, das an und für sich keine völlige Idee ausdrücket; sondern wo es eine Bedeutung haben soll, mit andern Wörtern muß zusammen gesetzet werden, dergleichen die Particulä, Adverbia, Präpositiones, Interjectiones sind. Es nennten nämlich die Aristotelici die Prädicamenten Categoremata, und diejenigen Wörter, welche gewisse Ideen eines Prädicaments bedeuten, categorematische Terminos, die bald eine Substanz, bald eine Qualität, bald eine Quantität, und so weiter anzeigten; folglich hießen die ersten syncategorematische Termini, deren Bedeutung sich alsdenn äußerte, wenn sie mit den categorematischen verknüpfet würden.

Syncretismus,

Obwohl dieses Wort vornehmlich von den Theologen gebraucht wird, so haben sich doch auch dessen die Philosophen bedienet, und von dem philosophischen Syncretismo gehandelt. Seinen Ursprung hat dasselbige von den Cretensern, welche unter

unter sich verschiedene Religionen hatten, daß die meisten Heiden, einige Juden, auch etliche Christen waren, wodurch unter ihnen immer Streitigkeiten entstunden. Geschahe es aber, daß einer von einem äußerlichen Feinde angefallen wurde, so wurden sie eins, und suchten mit zusammengesetzter Macht sich zu vertheidigen. Daher ist das Wort συγκρητίζειν, die Cretenser nachahmen, und Syncretismus entstanden. Conrad Riburtus Rango merket cap. 1. histor. syncretism. an, daß David Pareus der erste sey, der in seinem irenico sich dieses Worts von theologischen Sachen bedienet; erinnert aber dabey, daß ihm hierinnen Saulus Windeckius vorgegangen. Es hat dieses Wort eine doppelte Bedeutung, indem man entweder die Duldung verschiedener Meynungen von einer Sache; oder die Vereinigung derselbigen unter einander dadurch verstehet. Wenn man von dem philosophischen Syncretismo redet, so braucht man dies Wort sonderlich in der letzten Bedeutung, und macht zwey Arten von demselbigen, indem man entweder verschiedene Philosophen unter sich selbst; oder ihre Lehrsätze mit der heiligen Schrift zu vereinigen gesuchet. Von beyden wollen wir eine kurze historische Nachricht geben, und hierauf von der Sache selbst urtheilen.

Die erste Art des philosophischen Syncretismi ist, wenn man die verschiedenen Lehrsätze der Philosophen unter sich selbst vereiniget. Es ist dieses sowohl bey den ältern, als neuern Philosophen geschehen. Denn was die Alten betrifft, so hat man den Platonem und Aristotelem mit einander zu vereinigen gesucht, wie die vielen Schriften, die vorhanden sind, ausweisen, als Symphoriani Chanpierii symphonia Platonis cum Aristotele et Galeni cum Hippocrate; Gabriel Buratelli conciliatio praecipuarum controuersiarum Aristotelis et Platonis; Sebast. Forii fünf Bücher de consensu Platonis et Aristotelis in ea philosophiae parte, quae de natura est, vieler andern zu geschweigen, die Fabricius in biblioth. graeca lib. 3. cap. 1. p. 37. und cap. 6. p. 175. angeführet. Eben dieses hat man mit den Stoickern, wiewohl nicht mit solchem Fleiße, versuchet, wie unter den Alten Antiochus Ascalonita in einem besondern Buche erweisen wollen, daß die Stoicker in der Sache selbst mit den Peripateticis überein kämen, und nur in Worten von einander unterschieden wären; mit den Epicuräern aber hat Mallincrot in dem discursu de summo bono die Stoicker in eine Vereinigung zu bringen sich bemühet. In den mittlern Zeiten waren unter den Scholasticis Spaltungen. Einige hielten es mit dem Thoma Aquinate, welche Thomisten hießen; andere, die Scotisten, mit dem Duns Scoto, zwischen denen Joh. de Rada und Joh. Lalemander in decisionibus philosophicis Friede zu stiften sich angelegen seyn lassen. Als Peter Ramus eine philosophische Reformation anfieng, so wollte man auch weisen, daß er in der That mit dem Aristotele; sonderlich mit dem Philippo Melanchthone, der auf der aristotelischen Seite stand, eines wäre, und weil dieser Streit vornehmlich die Logic angieng, so kamen allerhand dergleichen Bücher, als Paulli Frisii comparationes dialectic. Andr. Libavii dialect. Philippo-Ramaea, Buscheri harmon. logic. Philipp. Ram. heraus. Nicht weniger ist dieses mit den Cartesianern geschehen, welche man mit den Aristotelicis vereinigen wollen, wovon in des Joh. de Raei introductione Aristotelico-Cartesiana ad naturae contemplationem; Sturmii physica conciliatrice und Joh. Henr. Sviceri compendio physicae Aristotelico-Cartesianae Proben zu finden. Es hat auch Joh. Baptist. du Hamel de consensu veteris et nouae philosophiae geschrieben, darinnen er sich zwar vorgenommen, nur diejenigen unter sich zu vereinigen, welche dem Scheine nach von einander abweichen; er ist aber doch bisweilen aus den Schranken gekommen.

Die andere Art des philosophischen Syncretismi ist, wenn man die Lehrsätze der Philosophen mit der Schrift vereiniget. Auch dieses ist vielfältig geschehen. Die Verehrer des Platonis haben gemeynet, sie könnten seine Philosophie nicht höher bringen, als wenn sie den Leuten weiß machten, er habe nichts anders gelehret, als was der Schrift gemäß sey. Dahin zielen die Schriften des Cardinals Bessarions, sonderlich die Bücher aduers. calumniator. Platon. des Livii Galantis zwanzig Bücher de christianae theologiae cum Platonica comparatione, des Marsilii Ficini und anderer, die Fabricius in biblioth. graec. lib. 3. cap. 1. p. 39. angeführet. Die Aristotelici haben hierinnen auch keine Mühe gesparet, von denen wir nur zwey Werke, als des Joh. Zeisoldi Tr. de Aristotelis in iis, quae ex lumine rationis innotescunt, cum scriptura sacra consensu ab eaque apparente dissensu, und des Crist. Dreiers sapient. vniuers. s. philosophiam primam berühren, von welchen und andern hierher gehörigen Schriften ebenfalls Fabricius in biblioth. graec. lib. 3. cap. 6. p. 176. nachzusehen. Justus Lipsius war für die Stoische Philosophie dermaßen eingenommen, daß er auch die größten Irrthümer derselbigen zu entschuldigen, und ihnen eine Decke umzugeben trachtete. Er scheuete sich nicht zu behaupten, daß das stoische Fatum die göttliche Vorsehung

hung wäre. Die Neo-Democritei haben die Lehre von den Atomis in der Physic, oder vielmehr in der Historie von der Schöpfung des Mosis finden wollen, davon wir an des Dickinsons physica veteri et vera ein Exempel haben. Gleiche Versuche haben die Cartesianer gethan, und die Mosaische Historie der Schöpfung nach den Grundsätzen des Cartesii erklären wollen, als Joh. Amerpoel in Cartesio Mosaizante, Ludovicus de Beaufort in cosmopoeia diuina, Rambert in explicat. physiq. du premier chapitr. de la genese nebst andern, davon wir oben in dem Artikel von der Schöpfung gehandelt haben.

Von diesem philosophischen Syncretismo machen wir folgende Anmerkungen: 1) daß man zweyerley Meynungen gar wohl mit einander vereinigen kann, wenn sie nur den Worten nach und nicht in der Sache selbst von einander unterschieden, welches auch billig geschehen muß, damit man dadurch den Logomachien entgegen gehe, um selbige entweder zu entdecken; oder zu verhindern. Solche Wortgezänke waren ehemals unter den Peripateticis und Stoickern, daß man daher in vielen Puncten eine Vereinigung unter ihnen mit gutem Grunde vornehmen kann. Wie man aber auf diese Weise den Logomachien abzuhelfen hat, also muß man sich auch in Acht nehmen, daß man nicht aus einer Begierde, alles zu vereinigen, etwas für eine Logomachie ausgebe, da doch der Streit reel, und in der Sache selbst einen wirklichen Unterschied mit sich bringt: 2) ist zwischen zweyen Meynungen eine wahrhaftige Ungleichheit, so ist es ungereimt, solche mit einander zu vereinigen, welches auch vornehmlich der Syncretismus ist, indem dieses Wort eigentlich im bösen Verstande genommen wird. Denn da legt man eine Meynung davon zum Grunde; die andere aber wird verdrehet und wider den Sinn des Autoris angenommen, welches nachgehends bey denen, die keine geübte Sinnen haben, große Verwirrungen verursachen kann. Die Systemata werden zerrissen und zerstümmelt, daß man nicht weiß, wie eines jeden Lehrsätze zusammen hängen. Exempel hiervon kann man in der oben angeführten physica conciliatrice des Sturms und in Spicers compendio physicae Aristotelico-Cartesianae finden. Man kann auch nicht sehen, wozu solche Vereinigungen dienen sollen. Man lasse von einander, was nicht zusammen gehört, und wenn es nöthig ist, davon zu reden, so nehme man ein jedes ins besondere vor. Stimmen einige in gewissen Stücken überein, und haben die Neuen von den Aeltern was beybehalten, so kann man dieses zeigen und braucht auf keinen Syncretismum zu verfallen; 3) ist es eine abgeschmackte Sache, solche Uebereinstimmungen mit der heiligen Schrift zu zeigen. Denn die Schrift trägt zweyerley Wahrheiten vor. Einige sind natürliche, mit denen die vernünftige Philosophie allezeit übereinkömmt, aber nicht die heydnische, indem die Heyden nicht allemal die gesunde Vernunft brauchten. Andere sind Wahrheiten, welche über die Vernunft sind, in Ansehen deren das Licht der Gnaden dem Lichte der Natur entgegen gesetzet wird. Wenn man nun bey der angestellten Vereinigung auf die letztern siehet, so ist dieses eine Einfalt. Denn die Philosophie weiß von solchen Wahrheiten nichts. Diejenigen, die sich des philosophischen Syncretismi theilhaftig gemacht, haben kein ander Absehen gehabt, als das Ansehen desjenigen Philosophen, dem sie zugethan gewesen, zu erhöhen; oder wenigstens zu erhalten. Man lese von dieser Materie Jacobi Thomasii orat. de syncretismo philosophico, welche n. 16. p. 323. unter den zusammengedruckten stehet; Roeschel in diss. de philosophia conciliatric, Seligmanns dissert. de philosopho conciliatore, welche p. 737. seiner exercitationum academicarum zu finden; die obseruationes Hallenses tom. 3. obseru. 12. 13. 14. davon die eine de syncretismo philosophico generatim; die andere de conciliatione philosophorum cum scriptura sacra, und die dritte de conciliatione philosophorum inter se handelt: und Christ. Albrecht Erckii beyde Diss. de syncretismo philosophico Leipz. 1717. und 1718. [Ob der Landesherr befugt sey, die in seinem Lande verschiedenen Religionen zu vereinigen, welches auch einen Syncretismum in sich fasset, davon können nachfolgende Schriftsteller, welche allerley Regeln entworfen haben, wodurch dieser Zweck erreicht werden könne, nachgelesen werden. Systeme de la religion universelle, dirigé à l'union des Chrétiens par Mr. de L**. Duisbourg et Dortmund 1757. 8. Oder des Herrn von Loen gesammlete kleine Schriften von Religions- und Kirchensachen, herausgegeben von Osterländer. Frankf. u. Leipz. 1751. gr. 8. Auch sind folgende Verfasser zu bemerken: Philaletha de syncretismo religionum ex iure naturae. 1722. J. Rönneberg Comment. de officiis diuersarum religionum erga se mutuis et naturalibus. Wismar. 1748. Questions sur la tolerance des religions, par V**. 1768. 2 Th. 8.]

Synthetische Methode.

Diese Methode hat ihren Beynamen von dem griechischen Worte συντίθημι, i. e. compono, daher sie auch im Lateinischen

nischen methodus compositiua genennet wird; mit welchem Ursprunge aber die gewöhnliche Bedeutung nicht übereinstimmet. Denn man versteht dadurch insgemein diejenige Ordnung in der Erkenntniß und Vorstellung der Wahrheit, da man vom Allgemeinen auf das Besondere, oder von den Principiis auf die Schlüsse und besondere Wahrheiten komme, z. E. wenn man zum Grunde den Satz legte: Gott sey das allervollkommenste Wesen, und schlösse daraus, folglich sey er allgegenwärtig, ewig, allwissend, er habe einen vollkommenen Willen. Was die Peripatetici von dieser und der analytischen Methode lehren, beruhet meistentheils auf unrichtige, unnütze und dunkle Concepte, daraus man weder den eigentlichen Sinn des Aristotelis, noch sonst etwas Nützliches ihnehmen kann. Man lese Scheibler in opere logico part. 4. cap. 18. Keckermann in systemat. logic. lib. 3. cap. 27. Jacobi Thomasii erotemat. logic. cap. 53. Die Mathematiker haben diese Methode in folgende Gestalt eingekleidet, daß man erstlich gewisse Axiomata, oder solche Aussprüche, die kein Mensch in Zweifel ziehe; dann die Postulata, das ist, solche Bedinge, die kein gescheuter Mann, ohne unverschämt zu seyn, leugne, voraus setze: worauf sowohl die Nominaldefinition, da man die Terminos, die ins künftige sollen recht gebraucht werden, durch eine gewisse Auslegung genau bestimme: als Realdefinition, welche die Sache selbst erkläre, folge, nach welchen der Satz, oder die Proposition, wenn etwas für wahr angesehen, aber auch aus vorhergesetzten ungezweifelten Wahrheiten klar erwiesen werde; weiter das Consectarium, oder die Folge, was aus einer vorhergehenden Wahrheit könne geschlossen werden, und denn das Scholion, oder die Erinnerung, wenn bey einem der vorigen Dinge etwas erinnert werde, kämen. Und da sie sich derselben bisher fast allein bedienet, so ist sie der Mathesi fast wie eigenthümlich geworden, hat auch den Namen der mathematischen Methode erlangt, so daß die neuern Logiker, wenn sie von derselben handeln, ihre Beschreibung und Regeln von den Mathematikern borgen, s. Clericum in logica part. 3. cap. 1. sqq. Buddeum in philos. instrument. part. 1. cap. 4. §. 30. 31. Schneider de variis argument. methodis veterum ac recentior. philos. p. 47.

Wie D. Rüdiger hin und wieder, sonderlich in physica diuina lib. 1. cap. 1. sect. 1. §. 40. sqq. zu erweisen gesuchet, daß die Mathesis von der Philosophie unterschieden, indem ein Mathematicus die Quantitäten, ein Philosoph hingegen die Qualitäten der Dinge betrachte, mithin die Mathesis auf bloße sinnliche Principia gegründet sey, und ganz gewisse Wahrheiten habe; der größte Theil der philosophischen Wahrheiten aber auf eine Wahrscheinlichkeit beruhe, auch was ein Philosoph gewiß wisse, solches keinesweges von der unmittelbaren Empfindung; sondern von der durch die Definitionen angezeigten Natur der Ideen habe; also muß auch nach dieser Meynung der Nutzen der mathematischen Methode in den philosophischen Disciplinen wegfallen.

Es ist auch ausgemacht, daß durch deren unrechtmäßigen Gebrauch viele Verwirrungen und Irrthümer darinnen entstanden sind. Inzwischen weil diese Ordnung an und vor sich ganz natürlich, auch wo sie nach der Beschaffenheit des philosophischen Objecti recht gebraucht wird, gar wohl kann beybehalten werden, so hat er, nachdem er etwas weniges daran geändert, es dabey bewenden lassen, und seine institutiones eruditionis darnach eingerichtet, als einer Methode, welche die gesunde Vernunft selbst an die Hand giebet. Er verstehet aber durch die synthetische Methode diejenige Ordnung, oder Einrichtung der Meditation, da der menschliche Verstand bemühet ist, Wahrheiten zu erfinden, und da dieselben entweder ganz gewiß oder wahrscheinlich sind, so theilt er sie in eine demonstrative und wahrscheinliche. Bey jener kommen sechs Stücke, als die Empfindung, die Definition, Division, das Axioma, das Consectarium und Scholion für, welche ganz natürlich nach der von Gott geordneten Disposition des Verstandes zu Erfindung des Wahren an einander hangen, daß nichts kann gesagt, noch geschrieben werden, ohne sich dieser Art zu bedienen, folglich die sogenannte willkührliche Methode bey der Erkenntniß des Wahren gar nicht statt habe. Nämlich wenn jemand meditiret, so muß er wissen, daß sich alle unsere Erkenntniß von der Empfindung anfängt, als von welcher alle Ideen, wo nicht unmittelbar, doch mittelbar herkommen, und dabey wir auch in der Erkenntniß müssen stehen bleiben, mithin ist die Empfindung das allererste Principium, und das letzte Criterium aller Wahrheit. Haben wir eine Idee empfunden, so muß sich der Verstand zuerst bekümmern um das Wesen derselben, welches die Definition an die Hand giebt, mit der die Division, wo sie angehet, zu verknüpfen, daß wir also dadurch erfahren, was und wie vielerley die gegenwärtige Sache sey. Ist dieses geschehen, so machen wir aus der Definition und Division bejahende, oder verneinende Sätze, welches die Axiomata sind, und so lange für wahr zu achten, als die Definition und Division ihre Richtigkeit hat, aus welchen Axiomatibus nachmals die Consectaria oder Schlüsse gezogen werden,

welche

welche besondere Wahrheiten in sich halten; ist aber noch eins und das andere zu erinnern, so zur Erläuterung dienet, so geschieht es in dem Scholio, welches nicht allezeit nothwendig, aber doch bequem ist. Wollte man demnach von der wahren Gelehrsamkeit meditiren, so könnte es auf folgende Art geschehen:

I. Empfindung.

Diese ist eine äußerliche und innerliche, zu welcher letztern die Idee der Gelehrsamkeit, als ein Abstractum, so nicht in die äußerliche Sinne fällt, gehöret.

II. Definition.

Dabey man ein gedoppeltes Absehen haben kann, entweder auf das Wort, so die Idee vorstellet, und auf dessen Bedeutung, die bald nach der Grammatik, bald nach dem gewöhnlichen Gebrauche zu untersuchen, daß also der gemeine Concept von einem Gelehrten eine solche Person anzeiget, die etwas Latein verstehet, und eine Zeitlang auf Academien gewesen; oder auf die Idee und deren Wesen selbst, welches die reelle Definition ist, so hier statt hat, und nach der die Gelehrsamkeit eine Geschicklichkeit des Verstandes ist, das Wahre und Falsche auf eine judicieuse Art zu erkennen.

III. Division.

Welche die unterschiedene Arten desjenigen, so definiret worden, anzeiget, und wo sie zu den Vernunftschlüssen soll brauchbar seyn, auf das Wesen der Sachen sich beziehen muß. Das Wesen der gelehrten Wissenschaften beruhet in ihrem Objecto, welches überhaupt entweder ein theoretisches, oder ein practisches ist, mithin ist die Gelehrsamkeit entweder eine theoretische, oder eine practische, die sich wieder zum Theile auf die Gerechtigkeit, zum Theile auf die Klugheit beziehet.

IV. Axiomata.

Welches Propositiones sind, die aus der obigen Definition gezogen werden, daß es nun heißen kann: 1) die wahre Gelehrsamkeit ist eine Geschicklichkeit des Verstandes: 2) die wahre Gelehrsamkeit bestehet in einer judicieusen Erkenntniß des Wahren und Falschen.

V. Consectaria.

So die Schlüsse sind, die aus den beyden Axiomatibus zu folgern, daß wenn es erstlich heißt: die Gelehrsamkeit sey eine Geschicklichkeit des Verstandes, so folgt daraus, daß niemand von Natur gelehrt, indem ein Habitus durch Fleiß und Mühe erlangt wird; hieß es aber: die Gelehrsamkeit bestünde in einer judicieusen Erkenntniß des Wahren und Falschen, so giebt das Axioma auch Schlüsse an die Hand, z. E. wer eine weitläuftige Erkenntniß bloß durch die äußerlichen Sinne hat, kann nicht für gelehrt gehalten werden; wer bloß durch das Gedächtniß studiret, wird nicht wahrhaftig gelehrt, u. s. w. da man denn noch viele andere Conclusionen nach den unterschiedenen Arten der Vernunftschlüsse herausziehen kann, und geht auch an, daß man aus einem Schlusse wieder einen andern folgert.

VI. Scholion.

Hier macht man allerhand Anmerkungen, so wohl judicieuse, die zur Erläuterung der vorhergegangenen Stücke dienen; als historische, daß man anderer Meynungen anführet, von den Erfindungen und Nutzen der gezeigten Wahrheiten discourirt, u. s. w.

Die wahrscheinliche synthetische Methode bestehet darinn, daß man unterschiedene Umstände durch die Sinne wahrnimmt, und nachgehends durch das Ingenium ein gewisses Principium ausdenkt, welches, wenn die angemerkten Umstände damit übereinkommen, für wahrscheinlich gehalten wird, daß also dabey keine Definition und keine Axiomata nöthig sind, wie der Artikel von der Wahrscheinlichkeit mit mehrern weiset. Wie man aber auf solche Weise die synthetische Methode bey der Meditation brauchen kann, also geht solche auch an in der Vorstellung unserer Gedanken, was sowohl ganze Disciplinen, als einzelne und besondere Materien betrift.

Systema,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, welches oft bey der Philosophie vorkommt, wenn man unter andern sagt: er hat dieses System, er hat das System angenommen, oder verfertiget. Es bedeutet dasselbige an sich eine ordentliche Verknüpfung verschiedener Dinge unter einander; oder einen Begriff solcher Sachen, die ordentlich zusammen hängen. Man braucht solches sonderlich auf zweyerley Art: entweder von der Verbindung der einzelnen Dingen, wie sie wirklich existiren, als wenn man sagt, das systema mundi, wodurch man das Verhältniß des grossen Weltgebäudes verstehet, wie dasselbige eingerichtet, oder zusammen geordnet, oder von der Verknüpfung gewisser Wahrheiten unter einander, wie man solche in dem menschlichen Verstande anstellet. Solche Systemata werden auf verschiedene Art abgetheilet und benennet, als in Ansehung ihrer Urheber, wenn man sagt, das Aristotelische, Epicuräische, Cartesianische System, oder in Ansehung der Materien, die sie betreffen, wenn man von einem

einem physischen, metaphysischen, moralischen Systeme redet.

Aus diesem kann man leicht verstehen, was die systematische Methode sey? sie ist diejenige Art etwas vorzutragen, da man die Wahrheiten in ihren richtigen und natürlichen Zusammenhang bringt. Sie erfordert einen Zusammenhang der Wahrheiten, daß weil bey einer Materie, oder in einer ganzen Disciplin vielerley Wahrheiten vorkommen, so müssen sie, wenn man systematisch schreiben will, in gewisse Ordnung gebracht werden, welches hingegen nicht geschieht, wenn man etwa in kurzen Lehrsätzen, oder in Historien, oder in Gesprächen, etwas vortragen will. Solcher Zusammenhang muß richtig geschehen. Wenn man ein System gründlich abfassen will, so muß man vor allen Dingen den Unterschied unter der Gewißheit und Wahrscheinlichkeit vor Augen haben. Denn anders geschiehet der Zusammenhang bey der Gewißheit, anders bey der Wahrscheinlichkeit. Ist die Erkenntniß von einer Sache gewiß, so erfodert die systematische Ordnung, daß man richtige Definitiones zum Grunde leget; daraus Principia formiret, und aus diesen die Schlüsse ziehet. Doch muß der Zusammenhang nicht nur richtig, sondern auch natürlich seyn, mit welcher Eigenschaft wir auf die Ordnungen der Materien zielen, welche man so mit einander verknüpfen, und nach einander abhandeln muß, wie sie ihrer Natur nach selbst auf einander folgen. Der erste, welcher die Philosophie systematisch vorzutragen, sich unternommen, ist außer Streit Aristoteles, der sich auch damit sehr verdient gemacht, daß er wenigstens die Bahn gebrochen. Denn diese Methode ist von großem Nutzen. Sie macht die Erkenntniß nicht nur gründlich, sondern auch leicht. Doch kann sie nicht bey allen Lernenden mit gleichem Fortgange applicirt werden. Sie erfordert Leute, die schon im Stande sind, nachzudenken, und den Zusammenhang einzusehen.

Tadel,

Ist eine Rede, dadurch ein Mensch sowohl sein Urtheil von der Nichtswürdigkeit einer Sache und deren Grade, als auch sein Mißfallen, so er darüber heget, an den Tag giebet. Mit Grunde etwas zu tadeln ist demnach eine Sache, dazu ein guter Verstand und ein feiner Geschmack erfordert wird: jener, um die Güte einer Sache zu begreifen; dieser, um darüber sein Mißfallen, welches man durch das Tadeln zu erkennen giebt, nicht ohne Grund zu haben. Ein ungereimter Tadel ist entweder daher ungereimt, weil daraus ein Mangel des Verstandes dessen, der etwas tadelt, ohne den wahren Werth desselben genugsam zu erkennen, hervor leuchtet; oder weil er seinen durch unordentliche Affekten verderbten Geschmack darinnen kund giebt, welches man insonderheit einen passionirten Tadel nennet; oder welches das Schlimmste ist, weil man in demselben die Kennzeichen beydes eines schlechten Verstandes und schlechten Geschmacks wahrnimmt; s. Müller über Gracians Oracul Max. 41. pag. 289.

Tadelsucht,

Ist ein solches Laster, da man geneigt ist, alles an andern, auch was gut und vollkommen ist, zu tadeln. Sie entstehet entweder aus widrigen und unordentlichen Affekten, mit welchen zuweilen auch wohl nicht ungeschickte Leute, die sonst von dem, was gut und vollkommen ist, den schlimmsten Geschmack nicht haben, nur wider eine Person oder Sache eingenommen sind; oder aus einem mit Unverstande und Ungeschicklichkeit verbundenen Hochmuthe, kraft dessen ein Mensch, der von dem, was gut und vollkommen ist, den geringsten Geschmack nicht hat, dennoch alles tadelt, in der Meynung, dadurch den Ruhm eines Menschen von delicatem Geschmacke zu erlangen, s. Müller über Gracians Oracul Max. 65. pag. 524. Ein solcher tadelsüchtiger Mensch giebt die Niederträchtigkeit seines Gemüths an den Tag. Ein Mensch von grossem Gemüthe wird unstreitig die Vollkommenheit an andern mit eben derjenigen Ueberzeugung und Zufriedenheit hoch achten und billigen, mit welcher er dergleichen Vollkommenheit selbst suchet, oder auch bereits wirklich erreichet hat.

[Taucherglocke,]

[Oder campana vrinatoria, ist ein Instrument, dessen sich die Taucher oder Schwimmer bedienen, welche darauf abgerichtet sind, lange unter dem Wasser sich aufzuhalten. Man brauchet sie zu der Absicht, aus der Tiefe des Meers versunkenes Guth, oder auch andere schätzbare Dinge heraus zu holen. Die Ohren werden einem solchen Menschen verstopfet, er nimmt Baumöl in den Mund, von welchem er nach und nach etwas ausläßt, der Kopf oder ganze Leib wird durch gewisse Kappen oder Mäntel verhüllet, und durch eine lange Röhre wird das Eindringen der Luft befördert. Das Gehäuse, worinnen sich der Taucher aufhält, hat die Gestalt einer Glocke, daher es eben Taucherglocke genennet wird. Oben an dieser Glocke ist ein starkes Seil befestiget, woran die Glocke hängt, und in das Wasser gelassen wird; darneben ist noch ein kleiner Strick, womit der Taucher, der

in

in der Glocke ist, den, der über ihm in einer Chaluppe sitzt, ein Zeichen giebt, wenn er die Glocke soll sinken lassen, oder wieder zurück ziehen. Man sehe Fäschins Abh. von den Mitteln, die Flüsse schiffbar zu machen. In dem Dictionaire d'Anecdotes, welches auch ins Deutsche übersetzt worden, wird folgende Erzählung von Tauchern gegeben. Gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts befand sich in Sicilien ein berühmter Taucher, Namens Nicolas; man hatte ihm den Zunamen Pescecola gegeben, welches so viel als Nicolas der Fisch sagen will. Er blieb bisweilen 4, 5 Tage unter dem Wasser. Da er vollkommen gut schwimmen konnte, wurde er öfters nach der Insel Liparo geschickt, um Briefe dahin zu bringen, die er in einen ledernen Sack that. Friedrich, König von Sicilien, befahl ihm, in den Schlund Charibdis, bey dem Vorgebirge Capo di Faro zu fahren, und die Beschaffenheit desselben zu untersuchen. Da aber der König merkte, daß Nicolas keine Lust zu dieser gefährlichen Reise habe, warf er einen goldenen Becher in den Schlund, und schenkte ihn dem Taucher, wenn er ihn heraus holen wollte. Dieser, der die Belohnung für wichtig hielte, stürzte sich in den Schlund, blieb ohngefähr drey Viertelstunden in demselben, und kam sodann mit dem Becher wieder heraus. Er machte dem Könige eine Erzehlung von Klippen, Hölen und Meerthieren, die er gesehen haben wollte, und betheuerte, daß es ihm unmöglich wäre, diese Reise noch einmal zu thun. Friedrich zeigte ihm einen Beutel mit Golde, den er ihm versprach, und warf einen noch schönern goldenen Becher in den Schlund. Pescecola fuhr wieder hinein, kam aber nie wieder heraus. Ich will jedoch nicht Bürge seyn, daß alle Umstände dieser Geschichte der Wahrheit gemäß sind. Noch eine neuere Erzehlung wird aus den englischen Zeitungen vom Jahre 1765. entlehnet, daß nämlich der Lord Williams Campbell, der dritte Sohn des Herzogs von Argyll, und Schiffscapitain, einst mit einigen Damen bey Henley auf der Temse einer Fischerey beygewohnet habe, und einen Menschen schreyen hören, der nach einem Schiffe verlangt hätte. Einige Schiffe wären an den Ort gefahren, woher das Geschrey gekommen, man hätte aber niemanden wahrgenommen. Doch habe sich ein Mann auf der Spitze der Insel sehen lassen, welcher gesagt, daß sich einer ersäuft habe. Der Lord Campbell wäre hierauf mit seinem Schiffe an den Ort hingefahren, und hätte auf dem Boden im Wasser einen Menschen wahrgenommen. Der Lord soll nach Abwerfung seines Kleides in Gegenwart der Damen sich in das Wasser gestürzt, und auf 16 Fuß tief den Menschen gesucht, und an das Ufer gezogen haben, ob er sich schon einen Klotz an den Hals gebunden hatte. Nach Eröffnung der Ader und durch die Sorgfalt des Lords wäre dieser Mensch erhalten worden. Es sey derselbe ein Bedienter des Lords Palmerston gewesen. Zu Pont-Royal soll eine neue Maschine in diesem Jahre seyn erfunden worden, mit welcher der Taucher wenigstens eine Stunde unter dem Wasser bleiben könnte. Sie ist von Kupfer, und sieht äußerlich wie eine Statüe von einem Menschen. Der Taucher kann durch die Oeffnung, die man am Halse gelassen hat, in diese Maschine entweder nackend oder im Hemde hinein kommen. Wenn er nun in seinem Futterale sitzt, so bekommt er eine kupferne ausgehöhlte Haube um seinen Kopf, die ihn ganz umgiebt, und mit einem breiten Rande von eben dem Metalle auf ein eingeschmiertes wasserdichtes Leder gepaßt wird, an welches man sie mit Schrauben befestiget. Diese Haube hat keine Oeffnungen, als ein paar gläserne Augenlöcher, und ein drittes vor der Stirne, auch von Glase. Oben auf dem Kopfe sind zwey Röhren, eine über der andern, und an jeder wieder eine kupferne Röhre, die ohngefähr den Umfang einer Wachskerze hat, vier Fuß lang ist, und sich in einer kupfernen Kugel endiget. Diese Kugel hat eine Schnellfeder, die man anzieht, und wodurch die darinn enthaltene Luft durch den innern Kanal zu dem Munde des Tauchers getrieben wird, die Luft, die dieser aushaucht, steigt, da sie mehr verdünnt ist, in die Höhe, und wieder zurück durch die obere Röhre in den Recipienten, wo sie sich abkühlet, und hernach wieder aufs neue zum Munde des Tauchers getrieben wird. Hieher gehörige Schriften siehe unter der Rubric Wasser. Vergleiche auch Wasserschild.]

Tag,

Wird der Tag der Nacht entgegen gesetzt, so bedeutet er diejenige Zeit, in welchem das Sonnenlicht über unserm Horizonte währet; gleichwie die Nacht diejenige Zeit ist, da die Sonne von unserm Horizonte gewichen ist. Solche Abwechselung des Tages und der Nacht rühret daher, daß sich die Erde und die andern Planeten um ihre Axe bewegen; und weil sie eine runde Figur haben, so kann ein solcher Korper nicht auf einmal beleuchtet werden, sondern es ziehet sich das Sonnenlicht nach und nach von einem Theile der Fläche zu dem andern. Von diesem Unterschiede redet Moses in der Historie der Schöpfung, wenn er Genes. cap. 1. v. 16. saget: Gott machte zwey große Lichter, ein groß Licht, das den

Tag

Tag regieret, und ein klein Licht, das die Nacht regieret, womit er auch eine grosse Weisheit und Gütigkeit sehen lassen. Denn diese Abwechselung des Tages und der Nacht hat diesen Nutzen, daß die Wärme gemäßiget wird, und wir desto eher dabey bestehen können. Die Sonne kann wegen der Bewegung der Erde in ihrer Axe nicht den ganzen Tag gleich warm scheinen, und wenn sie bey ihrem Untergange eine gute Zeit wieder wegbleibet, so kann sich die Luft, die des Tages über erhitzet worden, gegen den Abend und des Nachts wieder abkühlen. Am Tage wartet man seine Verrichtungen ab, welche zum Theile so beschaffen sind, daß man sie nur am Tage vornehmen kann, und wenn dieses geschehen, können des Nachts Menschen und Vieh schlafen, und nach ihrer Arbeit wieder ausruhen, welches sich des Nachts viel eher, als des Tages thun läßt, weil es viel stiller und ruhiger ist, auch das Licht den Schlaf nicht hindern kann.

Man nimmt aber auch das Wort Tag in dem Verstande, daß es ein Maaß der Zeit von 24 Stunden, und also Tag und Nacht zusammen genommen wird, welchen man in einen astronomischen und bürgerlichen eintheilet, davon man in der Chronologie handelt. [In der heiligen Schrift und in den Propheten wird das Wort Tag wieder in besonderm Verstande genommen, wovon die Gottesgelehrten handeln. Von der Eintheilung des Tages in Morgen, Mittag und Abend siehe das hamb. Mag. 3 B. S. 504. Die verschiedene Länge der Tage, nach dem Unterschiede der Länder, wie auch die Eintheilung des Tages in 12 Stunden, wird ebendaselbst S. 503-521. bestimmt und untersucht. Von dem Ursprunge der Benennung der sieben Wochentage kann der 26 Band, Seite 477-479. gelesen werden.]

[Talke,]

[Dieses Wort wird in der Oeconomie für Unschlitt oder Fett aus den Thieren gebraucht. Es zeigt aber auch das Wort eine Art von Steinen, die thonartig sind, an, wohin das Gold- und Silbertalk gerechnet wird. Siehe die Rubric Steine. Die Alten rühmen das Talköl, als ein gutes Mittel, die Schönheit zu erhalten, und die verlohrne wieder herzustellen. Die Neuern aber behaupten theils, daß ein solches Talköl nirgends vorhanden sey, theils aber, daß aus Erdarten gar kein solches Oel zubereitet werden könne, und sonach müßten die Alten entweder geprahlet, oder etwas anders unter ihrem Talköle verstanden haben.]

Tapferkeit,

Ist diejenige Geschicklichkeit eines Menschen, da er einer bevorstehenden Gefahr zu entgehen, genugsame Macht besitzet. Es wird darzu eine gedoppelte Macht erfordert: eine äußerliche, und zwar die Stärke des Leibes, und eine innerliche des Gemüths, welche auf Klugheit und Courage oder Muth beruhet. Jene kann man als das Materiale; diese beyden Stücke aber, als das Formale von der eigentlichen Tapferkeit ansehen, indem die äusserliche Macht, nachdem sie angewendet und gebraucht wird, bald schädlich, bald nützlich, bald vergeblich seyn kann. Beyde Arten der Macht müssen allezeit beysammen seyn, wo die eigentliche Tapferkeit statt haben soll. Denn Courage ohne genugsame und äußerliche Macht ist eine vergebliche Hitze; Courage ohne Klugheit ist die Tollkühnheit; Klugheit ohne Courage ist eine schwache und gleichsam kränkliche Tugend; äußerliche Macht ohne Klugheit und Courage ist eine hahnbüchene Plumpheit, wie D. Müller über Gracians Oracul Max. 55. pag. 420. wohl angemerket.

Der Endzweck, den man bey der Tapferkeit haben muß, ist die rechtmäßige Beschützung seiner selbst, und die Beförderung des gemeinen Besten, welches eben die wahre Tapferkeit von der falschen und Scheintapferkeit unterscheidet. Cicero sagt de officiis lib. I. cap. 18. aus dem Platone: non solum scientia, quae est remota a iustitia, calliditas potius, quam sapientia est appellanda: verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non vtilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat; quam fortitudinis. Aristoteles fängt die Lehre von den Tugenden von der Tapferkeit an, davon er lib. 3. cap. 6. sqq. ethic. nachzusehen ist, und wie er das Wesen der Tugend in der Mediocrität, oder Mittelmaße setzet, also nennet er auch die Tapferkeit die Mittelmaße zwischen der Furcht und Sicherheit. Rüdiger erinnert in institution. erudition. pag. 482. wider diese Definition, daß Aristoteles den moralischen Begriff von der Tapferkeit vergessen, da er des Endzwecks, worauf doch die Natur aller moralischen Sachen ankomme, nicht gedacht; auch diese Definition so beschaffen, daß nach derselben die Tapferkeit einem Räuber, wenn er einem, oder mehrern Schwächern Gewalt thäte, zukomme, und als eine Tugend anzusehen, weil sie in der Mittelmaße, so das Wesen der Tugenden nach dem Aristotele sey, bestünde.

[Tarantel,

siehe Musik.]

Tausch,

Ist ein beschwerlicher Contract, wenn man eine Sache vor die andere, so von gleichem Werthe ist, bekommt, oder Waare gegen Waare giebt. Dieses ist der älteste Contract, wodurch vor Erfindung des Geldes der Handel allein getrieben wurde. Heutiges Tages pflegen die Kaufleute auch zum öftern durch Tauschen zu handeln, doch da werden die Waaren zuvor angeschlagen, was sie am Gelde werth sind, s. Pufendorf de iure nat. et gentium lib. 5. cap. 5. §. 1. und Grotii Noten ad lib. 2. cap. 12. §. 3. n. 3. de iure belli et pacis. Der eigentliche Tausch scheinet so lange im Gebrauche gewesen zu seyn, als die Menschen in der Einfalt verblieben. Je einfältiger ein Volk gewesen, das ist, je vergnügter die Leute mit den Dingen, so zu ihres Lebens Unterhalte nöthig, gewesen sind, je länger haben sie sich mit Vertauschen der Sachen und Arbeit beholfen; da sich aber der Pracht und die Wollust, und die Begierde, die Republik zu vermehren, einschlich, so gab dieses anfänglich Ursache zu dem Gelde, als dem hohen Preiße der Sachen, s. Thomasium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 11. §. 8. sqq. und Willenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 2. cap. 12. qu. 18.

Technologie,

Heißt die Lehre von den Kunstwörtern, wodurch man insgemein solche Wörter verstehet, welche Sachen bedeuten, die in einem gewissen Stande sich befindenden Personen eigen sind. Denn da der Mensch seine Gedanken durch Worte zu verstehen gabe, so bedeuteten selbige entweder solche Dinge, die täglich im gemeinen Wesen und allen Ständen vorkamen; oder Sachen, welche Personen, so in einem gewissen Stande lebten, eigen wären, und diese nennt man Kunstwörter, wenn dieser Stand eine sonderbare Geschicklichkeit oder Gelehrsamkeit des Menschen mit sich brächte, s. Thomasii Einleitung zur Vernunftlehre cap. 4. §. 1. Man kann sie in ungelehrte und gelehrte theilen, davon jene in den Handwerken und gemeinen Künsten, diese in den gelehrten Wissenschaften vorkommen, und wieder entweder allgemeine oder besondere sind. Die allgemeinen, welche von allen Gelehrten gebraucht werden, befinden sich in der Philosophie, sonderlich in der so genannten Ontologie, z. E. caussa, effectus, principium, principiatum, subiectum, adiunctum, substantia, accidens, u. d. gl. die besondern aber in der Theologie, Rechtsgelehrsamkeit und Medicin.

Wer mit einer Wissenschaft umgehen will, muß solche Wörter verstehen, nicht daß er vermittelst derselben hinter die Wahrheiten komme, sondern andere, wenn sie sich dieser künstlichen Sprache bedienen, verstehen lerne. Die Gelehrten sind sonderlich an die lateinische Sprache gebunden, ohnerachtet auch aus andern Sprachen, wie aus der griechischen, dergleichen vorkommen; daher man am besten thut, wenn man solche in der Sprache, wie sie üblich ist, behält, und sie nicht eigenmächtig, ohne Beyfall anderer, in die Muttersprache versetzet. Denn dies verursachet eine Dunkelheit. Es ist was altes, daß man dergleichen Wörter gebraucht. Pythagoras hat dem Worte μονάς, τετρακτύς, Plato ὄν, λόγος, νοῦς, ἀγαθόν, Aristoteles κατηγορία, ὑποκείμενον, πρότασις, u. s. f. eine besondere Deutung beygeleget. So haben auch schon die alten Griechen solche zusammen gelesen, als Timäus, Boethus, Harpocration und andere, s. Menagium ad. Diog. Laert. lib. 3. segm. 63. Fabricium bibl. graec. lib. 4. cap. 36. §. 10. Eckhard in der Vorrede der technic. sacror. Rüdiger hat 1700. zu Leipzig eine Dissertation de vsu et abusu terminorum technicorum in philosophia gehalten, worinnen er aber durch den terminum technicum ein solches Wort verstehet, welches eine Sache nach ihrem Wesen, ihren Theilen und Eigenschaften anzeige, z. E. der Mensch, so fern dies Wort eine lebendige vernünftige Creatur bedeute.

[Telescop,
siehe Fernglas.]

Temperament,

Ist ein allgemeines Wort, so eine festliche Vermischung und gewisse innerliche Einrichtung einer aus verschiedenen Theilen bestehenden Sache anzeiget, auch von den menschlichen Verrichtungen gebraucht wird. Die Mediciner und Philosophen haben selbiges im engern Verstande, insonderheit von der Vermischung der unterschiedenen Theile, woraus das Geblüt des Menschen bestehet, genommen. Wir thun wohl nicht unrecht, wenn wir solches auf die ganze Natur des Menschen, oder auf die Vermischung und Verknüpfung der verschiedenen Fähigkeiten derselben unter einander ziehen, und da er eine gedoppelte Natur, eine physicalische und moralische hat, so können wir auch ein zweyfaches Temperament, das physicalische und moralische setzen. Jenes geht auf den Leib; dieses auf die Seele, und begreift wieder unter sich das Temperament des Verstandes und Willens, wovon die folgenden Artikel zu lesen sind.

Tem-

Temperament des Leibes,

Dadurch verstehen wir die Vermischung der unterschiedenen Theilchen, woraus das Geblüt in dem menschlichen Körper bestehet. Dieses wird nun insgemein schlechterdings das Temperament genennet. [Man nennt es auch temperamentum physicum.] Die Abhandlung dieser Materie wollen wir in drey Stücke theilen, und erstlich die gemeine Lehre davon vortragen; fürs andere eine kurze dahin gehörige Nachricht der Scribenten geben, und drittens unsere eigene Gedanken beyfügen.

Erstlich müssen wir die gemeine Lehre davon vortragen, welche auf verschiedene Stücke ankommt, da man insgemein berühret und erkläret, was und wie vielerley die Temperamente sind; wie sie verschiedentlich mit einander verknüpft wären; und was sie für Wirkungen thäten. Was die Natur und Arten des Temperaments betrift, so sagt man, es sey eine Vermischung des Geblüts und der übrigen flüßigen Theile in dem menschlichen Körper, vermöge deren nicht allein verschiedene natürliche Wirkungen in unserm Leibe; sondern auch moralische in der Seele hervorgebracht würden. Sie halten dafür, es müsse die gänze Substanz der flüßigen Theile aus unterschiedenen und ungleichen Theilen vermischet seyn, und meynen, es wären in eines jeden Menschen Geblüte wässerichte, irdische, ölichte und salzige Theilchen, die mannichfaltig unter einander gemischet, und also den Unterschied der Temperamente verursachten, so daß eins davon die Oberhand habe, und die Benennung daher käme. Die meisten machen eine vierfache Vermischung des Geblüts. In der ersten setzen sie eine ölichte, schweflichte und mit vielem Feuer vermischte, und daher zu einer sehr schnellen Bewegung geneigte Materie zum Voraus, daß wenn solche übermäßig, und die übrigen an Menge und Wirkungskraft überträfe, so entstünde daraus das cholerische, welches seinen Namen von dem griechischen Worte χολή hat, und so viel als Galle heißt, weil die Galle in diesem Temperamente einen starken Zusatz in das Geblüte thäte, und solches mit der in sich habenden ölichten und schweselichten Materie hurtig und hitzig mache. Wenn grobe und weder zur Verursachung, noch Annehmung der Bewegung ungeschickte Theilchen, die man irdische nennet, bey dem Geblüte wären, und die übrigen in der Vermischung überträfen, so wird es das melancholische genennet, da denn Melancholie, so ein griechisches Wort ist, auf deutsch die schwarze Galle bedeutet, wie es auch bey den Alten hieß, gleichwie Cholera zum Unterschiede dieser Complexion die gelbe Galle genennet wird. Wenn ein Ueberfluß an wässerichten Theichen vorhanden, die in eine heftige Bewegung gebracht würden; so entstehe das sanguinische, dem auch einige salzige Theilchen zuschreiben, die aber andere vielmehr bey dem cholerischen antreffen. Es wird aber hier das Wort sanguis in besonderer Bedeutung genommen. Wenn in dem Geblüte viel wässerichte und serosische Theile wären, aus welchem die phlegmatische Feuchtigkeit bey den Alten bestund, so bekomme das Temperament von demselben den Namen, und habe diese Natur an sich, daß es zur Bewegung nicht schnell, es müßten denn fremde Theilchen bey dem Geblüte mit vermenget seyn. Phlegma heißt in der griechischen Sprache so viel, als eine Entzündung, und hier bedeutet es dasjenige Blut, so das phlegmatische Temperament machet. Andere schreiben dem sanguinischen Luft, und dem phlegmatischen Wasser zu, daß also Feuer, Erde, Luft und Wasser die Temperamente ausmachten. Hiernächst untersuchen sie die Natur der Temperamente auch nach den ersten Eigenschaften der natürlichen Dinge, oder primis qualitatibus, daß das cholerische warm und trocken; das sanguinische warm und feucht; das melancholische kalt und trocken; das phlegmatische kalt und feucht sey. Doch gehen einige in dieser Erklärung in gewissen Stücken ab, vermindern auch ihre Zahl, indem sie das phlegmatische für eine Mißgeburt der Temperamente ansehen, weil keine gewisse Theilchen die andern überträfen, und also entweder zum sanguinischen oder melancholischen zu rechnen wäre. Man kommt weiter auf die Vermischung der Temperamente, und lehrt, daß ein jeder Mensch solche alle viere in seinem Geblüte habe; die aber so unter einander vermischet, daß die Arten davon unzählig wären, wie es denn auch schwer sey, die Grade jeglicher Temperamente auszurechnen. Es vermische sich nämlich die Cholera mit der Melancholie, mit dem Sanguine und Phlegmate; die Melancholie mit dem Sanguine und Phlegmate; Sanguis mit dem Phlegmate. Wie nun die unterschiedenen Arten der Vermischung einmal von Natur gesetzet, so sollen sie auch beständig bleiben, daß also darinnen keine Veränderung vorgienge, obwohl bisweilen eines schwächer, oder stärker werden könnte. Die Wirkungen der Temperamente sollen sich sowohl in dem Leibe, als in der Seele äußern. Denn was den Leib betrafe, so gäben sie sich zu erkennen erstlich an der Farbe im Gesichte, indem ein cholerischer schwärzlich und röthlich; ein melancholischer schwarz und blaß; ein sanguinischer weis und roth; ein

phlegmatischer weiß und blaß aussähe; hernach in der Sprache, da ein cholerischer männlich, hell und geschwind; ein melancholischer männlich, rauh und langsam; ein sanguinischer weibisch, hell und geschwind, und ein phlegmatischer weibisch, rauh und langsam rede. Drittens in den Augen, indem ein cholerischer ernsthaft und munter, ein melancholischer mürrisch und matt, ein sanguinischer freundlich und munter, ein phlegmatischer freundlich und matt sehe; viertens in der Leibesgestalt, da ein cholerischer und melancholischer hager; ein sanguinischer mittelmäßig fett und wohl gewachsen; ein phlegmatischer aber sehr fett und schwülstig sey. Fünftens in dem Gange: ein cholerischer gehe steif und gravitätisch; ein sanguinischer lustig und hurtig; ein phlegmatischer verdrossen und negligent, und ein melancholischer langsam und negligent. Nicht weniger sollen sie in der Seele besondere Wirkungen thun. Denn in Ansehung des Verstandes habe ein cholerischer ein gutes Judicium; ein sanguinischer ein gutes Ingenium; ein melancholischer ein treffliches Gedächtniß, und ein phlegmatischer sey fähig, eine Sache bald auswendig zu lernen, aber auch bald wieder zu vergessen. In Ansehung des Willens sey ein cholerischer hochmüthig, ein sanguinischer wollüstig, ein melancholischer geizig, und ein phlegmatischer zur Völlerey geneigt. Aus diesem sehen wir, daß das ganze Werk der Temperamente auf das Geblüt, dessen Natur und Bewegung ankommt. Denn nachdem das Geblüt dünner oder dicker sey, mehr gesalzene, oder schweflichte, oder irdische Theilchen, oder viel wässerige Feuchtigkeiten habe; nachdem es ferner geschwind, oder langsam beweget werde; welches sowohl wegen seiner eigenen Natur, als wegen Beschaffenheit der Gefäße, dadurch es laufe, geschehen könne, nach dem pflegt sich auch das Temperament zu ändern. Den Grund dieser Lehre sucht man in der Erfahrung, durch welche die Sache an sich gewiß, ungeachtet wir die Art und Weise, wie es zugehe, nicht wissen könnten, wie nämlich gewisse Gemüthsneigungen durch die Beschaffenheit und Bewegung des Geblüts verursacht werden könnten. [Wie die Bewegung des Blutes und der Säfte ist, so ist auch die Bewegung des Leibes. Ja, die Seele bekommt nicht allein durch die Bewegungen des Leibes Gelegenheit zu denken, sondern sie richtet sich auch in der Art zu denken nach den Bewegungen. Hieraus folgt: 1) geschiehet die Bewegung des Bluts und der Säfte heftig, wie in dem cholerischen Temperamente, so sind auch die Bewegungen des Leibes sowohl, als die Gedanken und Begierden heftig. 2) sind die Bewegungen des Blutes geschwinde, so sind auch die Verrichtungen des Menschen schnell, sowohl in Absicht auf den Leib, als auch in Ansehung der Seele, und dies kommt dem sanguinischen Temperamente zu. 3) Geschiehet die Bewegung des Blutes langsam, so wird auch gleicher Erfolg in Beziehung derer übrigen Verrichtungen entstehen, wie man bey dem melancholischen Temperamente wahrnimmt. 4) Wofern endlich das Blut träge, das ist, stockend, langsam sich bewegt, wie bey dem Phlegmatico, so werden auch die andern Verrichtungen gleiche Beschaffenheit haben. Der letzte Grund von allen diesen Grundsätzen liegt in der genauen Vereinigung der Seele und des Leibes. So wissen wir z. E. wenn ein Mensch am hitzigen Fieber liegt, daß sein Geblüt sich heftig bewege, aber eben deswegen ist er auch in seinen Gedanken, Begierden und Reden heftig, u. s. w. Man kann noch weiter schließen: a) In dem sanguinischen Temperamente regieret das Feuchte und Flüchtige im Blute, daher kann es durch die Röhren geschwind laufen, und durch die Luftlöcher hervorschimmern, was Wunder demnach, daß er eine röthliche Farbe zu haben pflegt, geschwinde spricht, u. d. gl. Er wird aus eben diesem Grunde nicht zu solchen Wissenschaften aufgelegt seyn, welche viel Aufmerksamkeit, Bedachtsamkeit oder Langsamkeit erfordern. b) In dem melancholischen Temperamente herrschet das Trockene im Blute, folglich ist das Blut dick, und kann weder geschwind laufen, noch seinen Schein durch die Luftlöcher werfen. Deswegen ist er in seinen Verrichtungen langsam, siehet blaß aus, er spricht, gehet langsam, ist zu solchen Wissenschaften aufgelegt, welche mit Langsamkeit oder Bedachte zu tractiren sind. c) Bey dem cholerischen Temperamente regieret das Feuer, welches eine Heftigkeit verursacht. Daher handelt ein solcher Mensch heftig, und weil das Feuer die schwarze Farbe als einen eignen Erfolg giebt, so sieht ein solcher natürlicher Weise schwärzlich. d) Das phlegmatische Temperament bestehet in einem leimichten, schleimichten Blute, sollte daher ein Mensch, der solches besitzt wohl anders, als träge handeln können? Doch alles dieses, was ich bisher ausgeführt habe, findet nur im natürlichen Zustande statt. Denn kommen außernatürliche Ursachen hinzu, so können ganz andere Veränderungen sich ereignen. Z. E. ein Melancholicus kann oft auch sehr geschwind laufen, wenn er von einem Feinde verfolgt wird, er kann geschwind reden, wenn es die Noth erfordert, er kann sehr roth aussehen, wenn er sich erhitzt, oder vielen Wein getrunken hat, u. d. gl. Es ist übrigens wohl kein Zweifel, daß man seither in der dunkeln Materie der Temperamente, in so fern sie physisch zu betrach-

betrachten ist, gar zu viel auf die flüßigen und zu wenig auf die festen Theile des animalischen Körpers gesehen habe, da doch mit sehr vielen Gründen, welche die Erfahrung bestätiget, dargethan werden kann, daß der Unterschied der Temperamente eben so wohl, wo nicht noch weit mehr, von der besondern und mehrentheils angebohrnen Beschaffenheit der festen, als der flüßigen Theile abhange. Die großen, jählingen und vielfachen Veränderungen, welche in den flüßigen Theilen des menschlichen Körpers bisweilen vorfallen, bringen selten eine so merkliche und so geschwinde Veränderung des Temperaments herfür, die mit jenen in Verhältniß könnte gesetzt werden, welches doch geschehen würde, wenn das Temperament blos auf die Eigenschaften der Säfte ankäme. Durch Kunst können die Säfte im animalischen Körper, wenn auch nicht völlig, doch um vieles, verändert werden, das Temperament bey weitem aber nicht so leicht, wenigstens nicht in der Zeit, als eine Veränderung der Säfte möglich ist. Wenn aber die festen Theile in ihrer innern Natur eine Veränderung leiden und ihre angebohrne innere Kraft und Eigenschaft verlieren, denn erst entsteht in dem Temperamente, in den Gesinnungen und Neigungen der Menschen eine große Abänderung, wie man nach langwierigen und entkräftenden Krankheiten, bey anhaltender Betrübniß und Kummer, in sogar noch gesund scheinenden Körpern, oft bemerken kann. Die Einwendung, daß die Beschaffenheit der festen Theile von der Mischung und innern Natur der Säfte im animalischen Körper abhänge, als durch welche jene nicht allein Unterhalt und Nahrung, sondern in jüngern Jahren, auch Wachsthum erhielten, beweist nichts weiter, als daß zwischen beyden Theilen eine gegenseitige Verbindung sey, daß die einen ohne der andern Hülfe und Beystand in gesunder Verfassung nicht lange bleiben können, welches man zu leugnen, gar nicht gemeynt ist, stößt aber den Grund der Erinnerung, daß bey physicalischer Bestimmung der Temperamente auf die Eigenschaft der festen Theile eben so wohl, als der flüßigen Rücksicht zu nehmen sey, nicht über den Haufen, da es gewiß ist, daß die Zubereitung und Ausarbeitung der Säfte selbst durch die festen Theile geschehen müsse. Da nun aber der Unterschied, den man an den festen Theilen bemerkt, theils in den dichtern und festern oder schwächern und schlaffern Zusammenhang ihrer Bestandtheile, und in dem größern oder geringern Grade der Beweglichkeit und Reizbarkeit besteht, so ist leicht einzusehen, wie die festen Theile des animalischen Körpers nach den Temperamenten unterschieden sind. Es haben aber die festen Theile des Cholerici eine beträchtliche Festigkeit und Spannung mit einem großen Grade der Elasticität verknüpft, die Nerven desselben sind sehr empfindbar, und die der Reizbarkeit fähigen Theile besitzen diese Eigenschaft in einem hohen Grade; da hingegen die Textur der festen Theile bey dem Sanguineo weit feiner und zarter, der Zusammenhang der Bestandtheile derselben nicht so dicht und fest, und ihre Elasticität und Reizbarkeit gemäßigter, als bey jenem, ist. Beym Melancholico sind die festen Theile trocken, steif und schwach, wenig elastisch und doch höchst reizbar, die Nerven sehr empfindlich, so lang es blos Temperament bleibt und nicht in Krankheit übergeht, welches wohl zu unterscheiden ist. Beym Phlegmatico ist der innere Zusammenhang der festen Theile schlaff; sie sind noch weniger elastisch, als beym Melancholico, haben aber auch zugleich einen geringen Grad der Reizbarkeit und Empfindlichkeit. Hieraus läßt sich denn auch, wenn man zugleich auf die Verschiedenheit der Säfte mit Acht hat, leicht erklären, warum man dem Cholerico einen geschwinden und etwas harten, dem Sanguineo einen geschwinden, aber mehr vollen und weichen, dem Melancholico einen etwas harten und langsamen und dem Phlegmatico einen langsamen und weichen Pulsschlag zuschreibt. Einige haben den Grund des Unterschieds der Temperamente blos in die verschiedene angebohrne Beschaffenheit der Nerven gesetzt. s. Unzers philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers überhaupt. Berlin, 8. und dessen Physiologie. Ueberdieses hat man auch die Lehre von Temperamenten auf das menschliche Alter ausgedehnt und sie mit den verschiedenen Stufen desselben verglichen; daher denn das phlegmatische den ersten Jahren der Kindheit, das sanguinische den jugendlichen, das cholerische den männlichen Jahren, und das melancholische dem spätern Alter beygelegt worden ist. Diese Vergleichung aber ist so unvollständig und leidet so viel Ausnahmen, daß sie mehr zu einiger Erläuterung dienen, als daß man sie für gegründet in der Natur halten könne.]

Fürs andere müssen wir die Historie dieser Lehre, nebst den dahin gehörigen Scribenten kürzlich berühren. Man macht die Lehre von den Temperamenten sehr alt, welche Hippocrates in Ordnung gebracht; Aristoteles verbessert und Galenus noch schöner ausgearbeitet hätte, von welchem letztern noch eine Schrift quod mores animi temperamento corporis obsequantur, vorhanden. Was aber die alten Medici und Philosophen für Meynungen von dem Temperamente gehabt, solches ist ausführlich in Jacob

Carl Speners Dissertation, welche historiam doctrinae de temperamentis hominum vorstellet, und unter D. Buddeo 1704. zu Halle gehalten worden, zu sehen. Zu den neuern Zeiten ist man sehr bemüht gewesen, die Sache genauer zu untersuchen, welches sowohl von den Medicis, als Philosophen, besonders von den Moralisten geschehen, welche in der Moral und zwar in der Sittenlehre davon gehandelt, um zu zeigen, was die Temperamente zu den Gemüthsneigungen und Sitten beytrügen. Von denen, die schon in den vorigen Zeiten davon etwas geschrieben, wollen wir nichts gedenken, dergleichen sind Fabricius de corporis humani temperamentis 1629. Henr. Follinus in modo cognoscendi naturam humanam, siue mores et temperamenta 1640. Camillus Baldus de humanarum propensionum ex temperamentis praenotionibus 1629. nebst vielen andern, welche in der angezogenen Dissertation des Herrn Speners §. 84. sqq. erzehlet werden. Die Anzahl derer, die zu unserer Zeit davon geschrieben, ist nicht gering. Die meisten haben in ihren Sittenlehren die Materie von den Temperamenten mit abgehandelt, als Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre cap. 7. Buddeus in elem. philos. pract. part. 1. cap. 2. sect. 3. §. 7. sqq. Gundling in via ad veritatem moralem cap. 15. Kemmerich in der dritten Oeffnung der Academie der Wissenschaften p. 1464. Andere haben besondere Schriften und Dissertationes hiervon aufgesetzt, wohin gehören Georg Ernst Stahl, welcher 1697. dissertationem qua temperamenta physiologico-physiognomico-pathologico-mechanice enucleantur und 1712. eine andere de mutatione temperamenti heraus gegeben; 1716. aber hat D. Gottfried Henr. Ulau eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: Stahls neu verbesserte Lehre von den Temperamenten edirt; ingleichen Fr. Hoffmann in disputatione physico-morali medica de temperamento, fundamento morum et morborum in gentibus 1705. Joh. Wolfgang Trier in den kurzen Fragen von den menschlichen Neigungen; Gottfried Polycarpus Müller in physiologia morali de temperamentorum propensionumque humanarum connexione, Leipz. 1708. Henr. Rudolph Hartmann in dissert. de eo: an temperamentum possit mutari? Leipz. 1711. Theodorus Joh. Seelmann in dissert. de temperamentor. in actiones morales influxu, Halle 1713. Joh. Daniel Longolius in dem wahrhaftigen Temperamentisten, Budiss. 1716. Wir können auch mit hierher rechnen, welche von der Kunst, die menschlichen Gemüther zu erforschen, geschrieben. Denn das Temperament pflegt man als ein signum caussale anzusehen, woraus sich die Gemüthsart erkennen ließ. Ein Verzeichniß von solchen Büchern haben wir in der Dissertat. de arte aliorum animos cognoscendi, Jen. 1723. gemacht. Doch so gemein auch diese Lehre ist, so hat sie gleichwohl Widerspruch gefunden. Einige haben gar nichts von den Temperamenten halten wollen. Im Jahr 1722. gab Friedr. Menz meditationem philosophicam de temperamentis heraus, darinnen er den Ungrund dieser Lehre zu zeigen, sich angelegen seyn lassen. Der Herr von Rohr stimmt ihm in dem Unterrichte von der Kunst die menschlichen Gemüther zu erforschen cap. 8. p. 242. bey, und führt, wie er selbst gesteht, aus besagter Dissertation das vornehmste dawider an. Es heißt, diejenigen, welche den Temperamenten zugethan wären, müßten beweisen, daß in dem menschlichen Geblüte solche Theilchen, als sie vorgeben, enthalten wären, und daß von dem Unterschiede solcher Theilchen der Unterschied der Neigungen und der übrigen Dinge, die man ihnen zuschriebe, herkomme. Daß das Geblüt des Menschen aus Theilchen von verschiedener Natur bestehe, könne wohl seyn, daß es aber eigentlich aus wässerichten, salzichten, schweflichten, und erdigten Theilchen zusammen gesetzet sey, ließ sich nicht begreifen. Gesetzt, es wären in dem Geblüte solche Theilchen enthalten, so wäre es doch was wunderliches, daß man daher den Unterschied der Kräfte des Verstandes und Willens leiten wollte. Man säh gar keinen Zusammenhang solcher Theilchen im Geblüte und der Beschaffenheit des Verstandes und Willens. Bey der Erforschung der menschlichen Gemüther nutze diese gemeine Lehre nichts, ja sie sey vielmehr hinderlich. Der Autor der neuen Bibliothec part. 38. p. 675. hat ihm wieder verschiedene Einwürfe gemacht, welche er in der Vorrede zu der andern Auflage seiner Schrift zu beantworten gesucht. Ueberdieß hat Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 3. sect. 7. §. 87. sqq. auch einige Erinnerung wider die gewöhnliche Meynung von den Temperamenten gemacht, und zu Königsberg ist 1721. von Christian Gottlieb Rongehl eine Dissert. de temperamentorum infirmitate, et exigua in moralibus vtilitate heraus gegeben worden. [Auch Joh. Heinrich Schultze leugnet die Temperamente in seiner Physiologie p. 154.]

Sollen wir drittens unsere eigne Gedanken von dieser Sache sagen, so halten wir dafür, die gemeine Lehre sey weder schlechterdings zu billigen, noch zu verwerfen; sondern man gehe bey der Mittelstraße den sichersten Weg. Es ist richtig, daß man Temperamente des Leibes habe,

habe, und also das Geblüt aus Theilchen von verschiedener Art bestehe, welche dergestalt unter einander gemischet, daß eine davon die Oberhand habe, und daher das Temperament gar wohl kann benennet werden, damit man die unterschiedenen Gattungen dieser Vermischung ordentlicher erkennen möge. [Es ist auch nicht zu leugnen, daß man in den festen Theilen und Organen, woraus der menschliche Körper besteht, ebenfalls eine in die Augen fallende Verschiedenheit bemerke, welche mit den Eigenschaften des Geblüts und der übrigen Säfte in einem deutlichen Verhältniß stehen.] Die Sache ist von den Medicis zur Gnüge dargethan, welche von der Ungleichheit der Theilchen des Geblüts, von dessen Elasticität und andern Eigenschaften [ingleichen von der Verschiedenheit der soliden Theile des Körpers] aus der Erfahrung geschrieben. Man kann nur Bergers physiologiam lesen. [Man sehe auch Christ. Gottlieb Ludwigs institut. physiolog. p. 246-256. und Alb. von Hallers elem. physiolog. Tom. II. p. 140-148.] Robert Boyle hat in seiner historia sanguinis auch den Weg gezeiget, wie man in seiner Erkänntniß davon zu einer Gewißheit kommen kann. Die Erfahrung kann ein jeder selbst mit leichter Mühe anstellen, wenn er nur ein wenig Nachdenken brauchen will. Die Flüßigkeit des Geblüts lehret von dem Wasser; die Flecken von dem Schwefel, das Fett von dem Oele, und die Consistenz von einem festen und irdischen Wesen. Die neuern Medici haben in Untersuchung dieser Materie einen sehr rühmlichen und nützlichen Fleiß angewendet. Es ist ferner aus der Erfahrung bekannt, daß die Veränderung des Leibes und des Geblüts gewisse Veränderungen in den Neigungen und Bewegungen des Willens nach sich ziehen. Denn man spürt an den Wirkungen der Seele gar deutlich bald eine Munterkeit, bald eine Schläfrigkeit, nachdem das Geblüt geschwind; oder langsam bewegt wird. Sonderlich erfährt man dieses an den Affecten der Wollust und des Zorns. Denn diejenige Art der Wollust, welche man die venerische und geile nennet, kann nicht nur durch die Uebermaße im essen und trinken; sondern auch durch gewisse Arten der Speisen und Getränke heftiger erreget werden. Mit dem Zorne hat es seine Bewandtniß. Ein Mensch, der sich im trinken übernommen, und sonst zu diesem Affecte geneigt ist, wird sich viel eher erzürnen, als wenn er nüchtern ist. Solche Veränderungen zeigen sich nicht nur an dem Willen; sondern auch an den Kräften des Verstandes. Man sagt, daß der Wein eine große Kraft habe, die Zusammenreimungskraft zu ermuntern, und zu hurtigen, sinnreichen Einfällen anzutreiben. Um deswegen nahmen die alten Poeten den Bachus in die Zahl ihrer Götter auf; und bey dem Horatio lib. I. epist. 19. v. 2. heißt es:

> nulla placere diu, nec viuere carmina possunt,
> quae scribuntur aquae potoribus.

Wir geben auch dieses zu, daß diejenigen, welche die gemeine Lehre von den Temperamenten gänzlich umstoßen wollen, damit nicht auskommen, wenn sie einwenden, es ließ sich die Sache nicht begreifen. Denn etwas um deswegen leugnen, weil man solches nicht begreifen kann, geht nicht an. Es sind viel Dinge, von deren Existenz man entweder durch die Erfahrung; oder durch einen andern Grund völlig überzeugt; ob man schon ihre Beschaffenheit nicht begreifet, welches die Geheimnisse so wohl im Reiche der Natur; als der Gnaden sind. Man braucht aber dasjenige, was die Temperamente angeht, nicht einmal dahin zu rechnen. Die Sache ist so gar unbegreiflich nicht. In der neuen Bibliothec, da die Rede von des Herrn von Röhrs Censur wider die Lehre von den Temperamenten ist, part. 38. p. 678. heißt es: Wir setzen als ein Postulatum, daß die Seele in dem Körper wohne, und darinnen ihr Amt verrichte. Richtet sich nun aber das Haus, darinnen wir wohnen, nach uns; oder richten wir uns nach dem Hause? ich glaube das letzte sey wahr. Ist es aber wohl möglich, daß ein schwerer und pesanter Körper also könne gebraucht werden, als ein leichter? ist es nicht höchst wahrscheinlich und gewiß, daß sich die Seele nach den Bewegungen, die in dem Körper sind, gleichfalls richten müsse und sich an dieselbigen gewöhne? Bey solchen Umständen thun die Moralisten nicht unrecht, wenn sie in der Moral auch eine Betrachtung des Leibes und des Temperaments anstellen. So viel halten wir an der gewöhnlichen Lehre von den Temperamenten für richtig, die wir also nicht schlechterdings verwerfen können, wenn wir nicht der gewissen Erfahrung widersprechen wollten. Doch finden sich verschiedene Umstände dabey, die uns wenigstens bedenklich vorkommen. Selbige sind folgende: 1) machen einige die Sache gewisser, als sie in der That ist, und geben alles, was sie davon lehren, für unbetrügliche Wahrheiten aus, da man doch dasjenige, was man sonst aus der Erfahrung weiß, von demjenigen, so wir durch das Nachdenken erkennen, unterscheiden sollte. Die Erkenntniß durch

die Erfahrung ist gewiß; sie giebt aber nur die Wirkungen selbst und deren Existenz zu erkennen, und wenn man von denselbigen auf die Ursache und Art zu wirken durch das Nachdenken schliessen will, so muß man solche Schlüsse nicht alle für gewiß halten. Es kommen auch viele Wahrscheinlichkeiten und Muthmaßungen dabey vor: 2) scheinen einige die Sache allzu hoch zu treiben, wenn sie die Temperamente als Ursachen des Unterschieds der Kräfte der Seele bey den Menschen angeben. Diesem steht, so viel wir einsehen, verschiedenes entgegen. Wir wollen nicht anführen, daß jemand nach solcher Meynung leicht auf die Gedanken kommen könnte, als wäre der Ursprung und der Sitz des Bösen in dem Leibe zu suchen, und daß man zwischen der Beschaffenheit des Geblüts und der Kräfte der Seele keinen Zusammenhang sähe, warum z. E. einer bey einem hitzigen und schwefelichten Geblüte ein gut Judicium und nicht ein Ingenium haben; im Willen aber ehrgeizig und nicht wollüstig seyn sollte. Denn wenn es bey dieser Art der Theilchen im Geblüte auf die starke und schnelle Bewegung ankommen sollte, so sähe man keine Ursache, warum sich dieses nicht auch für das Ingenium, ja gewisser maßen noch besser, als für das Judicium schicken sollte, so fern ein ingenieuser Mensch hurtige und geschwinde Einfälle hat, da hingegen ein judicieuser bedachtsam und langsam sey. Bey der Wollust sey die Reizung bisweilen so stark, und heftig, als bey dem Ehrgeize. Dieses könnte man einwenden. Ich aber finde insonderheit diese Bedenklichkeit, daß wenn die verschiedene Arten der Vermischung der Theilchen im Geblüte die unterschiedenen Neigungen im Willen, als den Ehrgeiz, Geldgeiz und die Wollust verursachen soll, solche Neigungen in ihrer Natur nach dem Unterschiede des Geblüts und der daher rührenden Bewegung müßten von einander unterschieden seyn, welches aber falsch. Denn eigentlich ist nur eine Neigung, die in Ansehung der dreyerley Hauptsachen, worauf sie sich in ihrer Bewegung richtet; eine dreyfache Benennung hat. Es würde folgen, daß die Verbesserung des Verstandes und Willens vergebens, indem wir nichts dabey thun könnten, wenn deren Beschaffenheit von dem Geblüte dependiren soll. Nicht weniger scheint hier die Erfahrung im Wege zu stehen. Denn man legt den Melancholicis ein gut Gedächtniß und den Geiz bey; gleichwohl sind alte Leute gemeiniglich geizig, bey denen sich das Gedächtniß ableget. Mancher hat ein hitziges Geblüt, ist deswegen doch nicht ehrgeizig, und wenn man sogar auf die Verbindung der Kräfte und des Verstandes, und der Neigungen im Willen sehen will, so trift selbige gar nicht ein. Man hat ehrgeizige und hochmüthige Leute, welche dumm und einfältig; wollüstige, die judicieus sind, und geizige, bey denen man ein Ingenium und Judicium antrift. Auf solche Weise halten wir dafür, es sey besser, wenn man den Grund des Naturells, des Verstandes und Willens in der Seele selbst suche, und behaupte, daß die Temperamente des Leibes zu gewissen Modificationen ihrer Kräfte nur Anlaß geben: 3) thut man auch der Sache zu viel, wenn man die Eigenschaften und Kennzeichen eines jeden Temperaments so genau bestimmen und determiniren will, was ein jeglicher nach seinem Temperamente für eine Farbe, Stimme, Statur, Gang, u. d. gl. haben soll. Denn obwohl niemand leugnen wird, daß die Beschaffenheit des Geblüts besondere Wirkungen thut, und sich durch Kennzeichen zu erkennen giebt, so kann man doch nicht sagen, daß alle die angeführten Umstände daher rühren, und die Beschaffenheit des Landes, darinnen man wohnet, nebst der Gewohnheit, nicht etwas beytragen sollte: 4) hat die gemeine Lehre von den Temperamenten in der Erkenntniß und Erforschung der menschlichen Gemüther keinen sonderlichen Nutzen, weswegen man sie doch so sehr anzupreisen pfleget. Der Weg durch die moralischen Kennzeichen ist gewisser und kürzer, wie wir in der Dissertation de arte aliorum animos cognoscendi pag. 36. sqq. schon ausgeführet, weswegen wir uns dabey nicht aufhalten.

Temperament der Seele,

Dadurch verstehen wir diejenige Beschaffenheit der menschlichen Seele, welche in der Verknüpfung ihrer Fähigkeiten des Verstandes so wohl, als des Willens unter sich bestehet. Denn daß mancher ingenieus und wollüstig ist: ein anderer bey seinem guten Gedächtniß den Ehrgeiz zur herrschenden Neigung hat, solches ist das Temperament seiner Seele. [Es ist nicht nothwendig, daß ein Mensch, welcher ein Sanguineus dem physischen Temperamente nach ist, auch zugleich dem moralischen Temperamente, oder dem Temperamente der Seele nach, ein Sanguineus seyn müsse. Doch findet man oft und gewöhnlich beydes beysammen. Das Temperament der Seele; oder welches gleich viel ist. Die Hauptneigung des Menschen, welche sanguinisch ist, bestimmt den Menschen nach dem äußerlichen sinnlichen zu urtheilen und zu handeln, und dies ist nicht zu verwundern, wenn der Mensch das sanguinische physische

sche Temperament besitzet, denn nach solchem gehet das Blut schnell, alle Verrichtungen und auch die Gedanken, gehen geschwinde vor sich. Daher überlegt ein solcher die Beschaffenheit der Objecte nicht genau, vielmehr ist es ihm natürlich, die Gegenstände bloß nach den Sinnen zu betrachten, und nach der sinnlich erkannten Güte zu handeln. Das ist, der physische Sanguineus wird auch ein moralischer Sanguineus seyn. Doch kann die Erziehung, die Uebung u. s. w. eine Aenderung verursachen. Auf ähnliche Art mag man von den übrigen Temperamenten und Neigungen urtheilen. Vergleiche den Artikel: **Naturell des Willens.**]

Temperament des Verstands,

Ist diejenige Vermischung der Fähigkeiten des Verstandes in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit unter einander, daß wenn unter andern jemand von Natur ein lebhaftes Ingenium, ein mittelmäßiges Judicium und schwaches Gedächtniß hat, so kann man diese Art der Vermischung das Temperament des Verstandes nennen. Von der Sache selbst haben wir schon oben in dem Artikel von dem **Naturell des Verstandes** gehandelt.

Temperament des Willens,

Nach dem Fall des Menschen äußert sich die verderbte Eigenliebe durch die drey Neigungen, Ehrgeiz, Wollust und Geldgeiz. Diese sind in ihrer Lebhaftigkeit nach dem Unterschied der Menschen von Natur auf verschiedene Art vermischet, daß unter andern bey dem einen der Ehrgeiz voran, der Geldgeiz zuletzt, und zwischen beyden die Wollust gemäßiget stehet. Die Art solcher Vermischung ist das Temperament des Willens, davon wir schon oben in dem Artikel von dem **Naturell des Willens** gehandelt haben.

Termini Syllogismi,

Sind diejenigen Termini, die in einem Syllogismo die Hauptideen anzeigen, deren eigentlich drey sind. Zwey werden gegen einander gehalten, da sie denn entweder eine Uebereinstimmung; oder Unterschied gegen einander haben, woraus ein Satz entstehet, der im ersten Fall bejahend; im andern aber verneinend ist, z. E. geizige Leute sind unglückselig, welcher Satz zwey Terminos, den Terminum Subjecti und Prädicati in sich fasset. Jener, als der Terminus Subjecti heißt terminus minor, welcher mehrentheils nicht so viel unter sich begreift; dieser aber, als der Terminus des Prädicati terminus maior, der insgemein von größerm Umfang ist. Soll nun der Satz bewiesen und deutlicher gemacht werden, so nehme man die dritte Idee hinzu, welche den Beweis in sich hält, deren Terminus medius terminus genennet wird, indem vermittelst dieses Termini der Beweis geschiehet, daß also geizige Leute deswegen unglücklich sind, weil sie sich stets in der Gemüthsunruhe befinden. Diese drey Termini kommen in einem ordentlichen Syllogismo zweymal für, folglich entstehen drey Propositionen, als die propositio maior, wenn der terminus medius mit dem maiore verknüpft wird, z. E. wer sich unruhig in seinem Gemüth befindet, ist unglücklich; die propositio minor, wenn man den terminum minorem mit dem medio termino verbindet, z. E. geizige Leute sind unruhig in ihrem Gemüth, und denn die Conclusion, welches die Proposition selber ist, die bewiesen worden, z. E. geizige Leute sind unglücklich. Auf solche Weise wären in diesem Syllogismo:

wer unruhig im Gemüth ist, ist unglücklich;
geizige Leute sind unruhig im Gemüth,
E. sind sie unglücklich;

drey Hauptideen, als die Idee eines Geizigen, welche der terminus minor fürstellet: die Idee der Unglückseligkeit, dahin der terminus maior gehöret, und die Idee der Gemüthsunruhe, so der terminus medius ist. Man betrachtet aber den Syllogismum insgemein nur analytisch, und siehet ihn nicht an als ein Mittel Wahrheiten zu erfinden; sondern die bereits erfundene Wahrheiten zu beweisen, folglich nimmt man zuerst die Conclusion, welche aus dem termino minore und maiore bestehet, und sucht darauf den Beweis durch den medium terminum, wobey der Artikel **Vernunftschluß** kann gelesen werden.

Testament,

Ist eine Erklärung, oder Verordnung eines Menschen, wie es nach seinem Tod mit seinen hinterlassenen Gütern soll gehalten werden, und auf wen dieselbige kommen sollen, folglich gehört solches unter die Arten, wie abstammender Weise die eigenthümliche Besitzung von einem auf den andern gebracht wird. Dieses geschiehet sonst entweder durch Verfügung des Gesetzes, daher die Erbfolgen ohne Testament entstehen; oder durch eine gewisse Handlung des ehemahligen Herrn, wohin die Testamente gehoren, wenn einer dem andern etwas auf ereignenden Todesfall überlässet. Eine solche Erklärung aber ist so beschaffen, daß man sie

sie allezeit auf den letzten Augenblick des Lebens nach Gefallen wiederruffen kann.

In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit kommt die bekannte streitige Frage vor: ob die Testamente ihren natürlichen Grund haben? Ehe wir die verschiedene Meynung hierüber anführen, müssen wir die Streitfrage selbst vorher deutlich machen, darinnen zwey Ideen des Testaments und des natürlichen Grunds fürkommen. Nach der durch die bürgerlichen Gesetze eingeführten Verfassung der Testamente müsen wir selbige in testamenta solemnia und minus solemnia eintheilen; jene haben alle die Eigenschaften an sich, welche die bürgerlichen Gesetze verordnen. Denn als man gesehen, daß die Testamente so vielerley Betrügereyen unterworfen, weil man einen, der todt ist, nicht fragen kann, ob er das geschrieben? oder dieses seine Meynung? so hat die weltliche Obrigkeit vor nöthig befunden, durch gewisse bürgerliche Gesetze gewisse Eigenschaften eines Testaments einzusetzen, damit solchen Betrügereyen möge vorgebauet werden. Kraft dieser bürgerlichen Gesetze hat in dem menschlichen Gericht kein Testament ehe seine Gültigkeit, es befinden sich denn alle verordnete Eigenschaften dabey. Ein testamentum minus solemne ist dasjenige, welches wir gleich anfangs beschrieben, so in einer blosen Verordnung bestehet, wer nach dem Tod die Güter bekommen und Erbe seyn soll? von diesem ist hier eigentlich die Rede: ob sie ihren natürlichen Grund haben? Dieser natürliche Grund geht nicht auf eine Verbindlichkeit, oder Gebot, daß man daher nicht fraget: Ob man nach dem natürlichen Recht ein Testament zu machen verbunden sey? sondern auf das Recht und Freyheit, die man kraft der natürlichen Gesetze und folglich mit Gottes Willen hat, ein Testament, wenn man sonst will, aufzusetzen, so auch natürlicher Weise seine Kraft und Nachdruck hat. Auf solche Weise muß die Frage so eingerichtet werden: ob ein Mensch die natürliche Freyheit, oder Recht habe, zu verordnen, wer nach seinem Tod erben soll, und wenn dergleichen Verordnung vorhanden, ob sie natürlicher Weise die Kraft und Nachdruck habe, diejenigen, die darinnen zu Erben ernennet worden sind, zu Eigenthumsherrn über gewisse Güter zu machen? Dieses wird von vielen billig behauptet. **Grotius** de iure belli et pacis lib. 2. cap. 6. §. 14. sagt, wenn gleich ein Testament wie andere Handlungen, eine gewisse Einrichtung und Beschaffenheit von dem bürgerlichen Gesetz bekommen könnte; so sey doch dessen Substanz mit dem Eigenthum verwandt, und wenn man dieses voraussetze, in dem natürlichen Recht gegründet. Diesem sind andere gefolget, als **Kulpisius** in colleg. Grotiano p. 64. **Boecler** in commentat. in Grotium p. 565. sq. **Jäger** in obseruat. in Grot. pag. 269. sq. ingleichen **Buddeus** in dissertat. de testamentis summorum imperantium speciatim Caroli II. Hispaniae regis §. 2. sqq. pag. 496. select. iur. nat. et gent. und in den institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 21. **Barbeyrac** in not. ad Pufendorf. lib. 4. cap. 10. §. 4. **Willenberg** in sicilimentis iuris gent. prudent. lib. 2. cap. 6. quaest. 21. **Lehmann** in notis ad Pufendorf. pag. 380. nebst anderen. Sie bringen verschiedene Gründe, die aber nicht durchgehends wichtig sind, unter denen sonderlich diejenigen, welche Jäger angebracht, zum theil wenig beweisen können. Das Hauptwerk kommt auf die Beschaffenheit des Eigenthums an, kraft dessen man die Gewalt hat, seine Güter andern zu überlassen, und zwar auch nach ereignetem Todesfall. Denn wie die Eigenthumsherrschaft in Wahrheit von schlechter Wirkung wäre, wenn der Eigenthumsherr nicht die Freyheit hätte, eine Verordnung zu machen, die auch nach seinem Tod ihre Gültigkeit hätte; also sehen wir keine Ursach, warum sich dieses Recht nicht so weit erstrecken sollte; und nach dem Tod die Sachen als herrnlos anzusehen sind. Denn dieses bringt weder die Natur des Eigenthums an sich und eines Rechts überhaupt; noch eine besondere Verordnung, darüber man sich bey Einführung des besondern Eigenthums verglichen, mit sich, wie wir schon oben in dem Artikel von dem Erbrecht weiter ausgeführet. Es thut auch zur Sache nichts, daß man einwendet, es geschehe keine Einwilligung der beyden Personen bey einem Testament, und also könnte durch dasselbige das Eigenthum nicht von einem auf den andern gebracht werden, indem man nicht wüßte, ob der Erbe darein willigen werde. Denn diese Einwilligung ist nicht eher nöthig, als bis die Erbschaft soll angetreten und der letzte Wille des Verstorbenen erfüllet werden; welches hingegen gar nicht hindert, daß man ihn nicht zum Erben ernennen könnte. Solche Verordnung hat doch die Kraft, daß sich niemand von den hinterlassenen-Gütern etwas anmaßen kann, ehe und bevor der Erbe darein gewilliget. Eben daraus erhellet, daß ihm durch das Testament ein Recht zuwachse. Denn indem durch das Testament andere abgehalten werden, sich von den verlassenen Gütern nichts eher anzumaßen, bis der Erbe seinen Willen von sich gegeben, so ist ja dieses außer Streit als ein Recht anzusehen. Bey Lebzeiten bleibt das Testament eine unvollkommene Handlung, welche nach dem Tod, wenn der Erbe darein williget, vollkommen wird; wer

wird

wird aber sagen, daß eine vollkommene Handlung ungültig sey. Hochstetter in coll. Pufendorf. exercit. 8. §. 19. p. 345. saat, ein Testament gehöre, rigorose zu reden, nicht zum Recht der Natur, obschon reductive, sofern man den Nutzen ansähe, der dadurch der Gesellschaft zuwachse. Andere wollen gar keinen natürlichen Grund der Testamente erkennen, und leiten sie insgemein von den bürgerlichen; einige auch von einem besondern Völkerrecht her, als Pufendorf in iure naturae et gent. lib. 4. cap. 10. §. 4. sqq. Thomasius in Dissert. de origine successionis testamentariae, Coccejus in Diss. de testamentis principum, Bodinus in Dissert. de moderno testamentorum abusu, Gundling in via ad veritatem iurisprud. natur. pag. 168. sqq. Jacob Gabriel Wolf in institutionib. jurispr. natur. pag. 225. Treuer in not. ad Pufendorf. de officio homin. et ciuis p. 268. welcher letztere sich insonderheit die Mühe gegeben, wie er die Gründe der Gegenseitigen, sonderlich des D. Buddei und des Barbeyracs umstoßen möge. Dasjenige, was diese Parthey vor ihre Meynung anführet, kommt sonderlich auf drey Umstände an. Man meynt, es könne aus einem Testament kein vollkommenes Recht dem andern zuwachsen, weil die beyderseitige Einwilligung dabey fehle, und der Erbe sich nicht erkläre, ob er die Erbschaft annehmen wolle, welchen Beweis die andern, so den natürlichen Grund eines Testaments behaupten, ohne Nachtheil ihrer Meynung zugeben können. Denn sie sagen ja selbst, daß so lang derjenige lebe, der das Testament gemacht, das Recht des Erben unvollkommen sey und nach dem Tod erst vollkommen werde. Nun müßte man erweisen, daß ein unvollkommenes Recht kein wahrhaftiges Recht sey. Nach dem Tod, heißt es weiter, würden die Sachen herrnlos, welches das vornehmste Principium ist, darauf sich diese Meynung stützen soll, so aber unserm Bedünken nach, wie wir vorher erinnert, nicht richtig. Und denn wendet man für, daß wenn das natürliche Recht nur ein Testament zu machen, verstatte, dieses eben so viel sey, als verordne dasselbige hierinnen nichts, dawider sich auch noch ein und das andere erinnern ließ. Das natürliche Recht wirket Schuldigkeiten, daß man etwas thun und unterlassen muß, und ertheilet auch gewisse Rechte, deren ein Mensch sich entweder bedienen; oder begeben kann, darunter auch das Recht, ein Testament zu machen, gehöret. Wenn wir dasjenige, was von beyden Theilen vorgebracht wird, gegen einander halten, und genau erwegen, so erhellet, daß bey diesem Streit viele Logomachien vorfallen. Denn wie man die Streitfrage selbst nicht allemal richtig aus einander setzet; also ist man in den Erklärungen der Ideen, daraus sie bestehet, und in den Grundsätzen des natürlichen Rechts, die dabey nöthig sind, unterschieden. Dem vorhin, auch anderswo von mir angezogenen Jacob Gabriel Wolfen hat beliebet, in seinem 1730. edirten kurzen Entwurf der vornehmsten Grundsätze seiner iurisprudentiae ecclesiasticae und naturalis sich so wohl wider diesen :, als vorhergegangene Artikel vom Erbrecht und von der Leibeigenschaft zu retten, und verschiedenes gegen dieselbige einzuwenden. Wie aber in den angezogenen Stellen gedachter Wolf nur bloß unter denjenigen, die von meiner Meynung abgehen, historisch angeführet worden; auch die Absicht nicht gewesen, seine Gedanken genau zu untersuchen und zu widerlegen; also lasse ich es nochmals dabey bewenden. Ich habe noch keine Ursach gefunden, in besagten Artikeln was zu ändern, und glaube, daß meine gesetzte Principien noch fest stehen. Dasjenige, was man desfalls erinnert, würde sich leicht beantworten und zeigen lassen, daß man nichts ohne Grund angenommen; noch einen Widerspruch begangen, wenn man willens wäre, Controversien einfließen zu lassen, welche das Buch selbst angehen. Aus der Meynung, daß ein Testament seinen natürlichen Grund hat, fließet, daß auch diejenigen Testamente, dabey nicht alle Ceremonien, die das bürgerliche Gesetz vorschreibet, beobachtet worden, gleichwohl die hinterlassenen im Gewissen verbinde, so daß einer mit gutem Gewissen eine Erbschaft antreten kann, die ihm durch ein dergleichen Testament zugefallen ist. Denn die Gebräuche und andere Umstände, so dabey fehlen, sind nur menschliche Verordnungen, die in dem menschlichen Gericht allein ihre Wirkung haben, und nur dazu dienen, daß kein Betrug und Teuscherey mit unterlaufe. Das Testament bekommt alle seine Kraft und Gültigkeit von dem Willen dessen, der das Testament macht. Aus diesem folgt auch, daß der Erbe, der ohne Testament der nechste ist, sich gröblich versündiget, wenn er denjenigen von der Erbschaft ausschließt, von dem er weiß, daß ihn der, so das Testament gemacht, zum Erben erwehlet habe, und dieses bloß unter dem Vorwandt, weil die gehörigen Gebräuche dabey nicht beobachtet worden, s. Buddei instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 21. [Es kann von dieser Lehre des Daries in Druck gegebener Discour über sein Naturrecht mit Nutzen gelesen werden; so, wie J. E. Gunnerus seine Erläuterungen und Anmerkungen über eben dieses Buch: letzterer sucht darzuthun, daß die Testamente nicht nach dem Naturrechte statt finden konnten.]

Teufel,

Teufel,

Man verstehet dadurch diejenigen erschaffenen Geister, welche mit keinem Körper vereiniget, und blos zum Bösen geneigt sind, und eine Art derjenigen Geister ausmachen, die sonst in heiliger Schrift schlechterdings Engel genennet, und in gute und böse eingetheilet werden. Von den guten haben wir oben unter dem Artikel **Engel** gehandelt, nachdem wir unter dem Wort **Geist** die Materie von den Geistern überhaupt vorgetragen.

Die erste Frage dabey ist: ob wir die Existenz der Teufel, oder der bösen Geister, aus der Vernunft erkennen können? und ob diese Erkenntniß entweder auf eine Gewißheit, oder Wahrscheinlichkeit, oder Möglichkeit hinaus laufe? Die Rede ist hier nicht von der Erkenntniß aus heiliger Schrift, woraus wir dieses gewiß wissen: sondern wir bleiben blos bey dem Licht der Vernunft, nach welchem wir die Sache nur wahrscheinlich erkennen. Nämlich wir nehmen solche Wirkungen in der Natur wahr, welche weder Gott, noch der menschlichen Seele, sie mögen nun von dem Leibe abgesondert, oder mit demselben verknüpft seyn, noch dem Körper können beygelegt werden. Gott kann man sie nicht zuschreiben, weil sie zum Schaden der Menschen gereichen, welches mit seiner Weisheit und Gütigkeit streitet; auch wider dessen Ehre läuft. Von den menschlichen Seelen, so fern sie mit den Leibern verknüpft, sind sie deswegen nicht herzuführen, indem erstlich dergleichen Wirkungen von außen geschehen, folglich muß auch eine wirkende Ursach dazu von außen vorhanden seyn; hernach nimmt man solche Wirkungen an den menschlichen Seelen nicht ordentlich wahr, folglich müßte es was außerordentliches seyn; woher aber solcher außerordentlicher Zustand nur bey einigen komme, davon kann man auch keine Ursach angeben. Denn entweder müßte es natürlicher; oder übernatürlicher Weise zugehen; geschehe es natürlicher Weise, so wäre der Grund entweder in der Seele selbst zu suchen, welches nicht kann erwiesen werden; oder in dem Körper, so aber ungereimt; trüge sich aber die Sache übernatürlich zu, so käme die Schuld wieder auf Gott. Wollte man die abgesonderten Seelen der Menschen zu Hülfe ruffen, so ist zu erweisen, ob ihr Wesen außer dem Leibe in einem andern Zustand sich befände, als solches bey der Verknüpfung mit demselben gewesen. Denn thun sie dergleichen Wirkungen nicht, so fern sie mit dem Leibe verbunden, so ist gar nicht zu vermuthen, daß solches, nachdem sie vom Leibe abgesondert sind, geschehen werde. Am allerwenigsten aber wird man dergleichen Wirkungen dem Körper zuschreiben können, weil sie mit dem Wesen des Körpers streiten.

Aus diesem allen schliesset die menschliche Vernunft sehr wahrscheinlich, daß noch besondere Geister müssen vorhanden seyn, denen diese Wirkungen als Urhebern beyzumessen sind. Es gehören zu dergleichen Wirkungen erstlich die Besessung, da die Menschen von solchen bösen Geistern besessen werden, und Zeit solcher Besessung fremde Sprachen, die sie weder zuvor gewußt, noch nach ihrer Befreyung mehr wissen, reden: verborgene und zukünftige Dinge vorher sagen: eine ungewöhnliche und übernatürliche Stärke bey sich haben; vors andere die Wegführung der Menschen an die entlegensten Oerter, welche in der größten Geschwindigkeit geschehen; drittens die so genannten teuflischen Gauckel- oder Blendwerke, wenn unter andern die Kranken allerhand Beine, Stücken Holz, Glas, Stecknadel, alte Lumpen und dergleichen bey sich gehabt, und von sich gegeben; viertens die erscheinenden Gespenster, welche die Seelen der Vorstorbenen nicht schlechterdings seyn können, und fünftens die heydnischen Orakel, wobey der Teufel auch sein Spiel gehabt, wovon unter den besondern Artikeln **Gespenst, Hexerey, Zauberey** mehr zu finden. Weil aber der wahrscheinliche Schluß von der Existenz der Teufel auf gewisse Wirkungen beruhet, so muß nicht allein die Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie weder Gott, noch den menschlichen Seelen, noch dem Körper zuzuschreiben sind; sondern auch ihre Gewißheit in Betrachtung genommen werden. Es gründet sich selbige entweder auf die eigene; oder auf anderer Empfindung. Im ersten Fall sind diejenigen, welche es selber erfahren, von der Sache selbst genug versichert, es wäre denn, daß sie die Gewißheit der Sinnen läugnen wolten, welches kein vernünftiger Mensch thun wird. Im andern Fall gründen wir uns auf die historische Nachrichten, welcher Grund, so lange noch eine historische Wahrscheinlichkeit, folglich auch eine Wahrheit zu finden, nicht schlechterdings zu verwerfen ist. Wie aber alle historische Wahrscheinlichkeit auf die Beschaffenheit theils der Zeugnisse; theils der Umstände der Geschichte selbst beruhet, also muß billig eine Prüfung angestellet, folglich nicht jede Erzählung weder vor unwahrscheinlich; noch vor wahrscheinlich ohne Unterschied angenommen werden. Das erste geschieht wegen des einmal angenommenen

nen irrigen Satzes, als habe der Teufel keine Macht in der Welt etwas zu wirken, da sie denn, wo nicht deutlich die Existenz der Teufel, doch ihre Wirkungen offenbar läugnen, folglich die Erzählungen davon entweder vor alte Weibermährchen ansehen; oder wofern sie selbst davon überzeuget, selbige aus ganz natürlichen Ursachen herleiten wollen. Das andere trägt sich bey abergläubischen und einfältigen Leuten zu, welche von den Kräften der Natur gar keinen Begriff haben, und dahero manches dem Teufel zuschreiben, so sich ganz natürlich ereignet, auch dabey von einer unvernünftigen Furchtsamkeit eingenommen sind. Von denen, welche die Existenz der Teufel in Zweifel gezogen, ja gar geläugnet, ist in **Falcke** daemonolog. recent. differt. 3. und 4. nachzusehen. Ob wir nun schon die Existenz der bösen Geister wahrscheinlich erkennen, so haben wir doch keine Erkenntniß von der Beschaffenheit ihres Falls. So viel erkennet die Vernunft wohl, daß sie von Gott nicht in dem bösen Stand erschaffen worden, weil von ihm nichts Böses kommen kann. Allein wie und in was vor Ordnung der Fall geschehen, solches bleibet der menschlichen Vernunft unerforschlich, zumal da uns auch die heilige Schrift davon nichts offenbaret, welche nur schlechterdings 2 Petr. 2. v. 2. und in der Epistel Judä v. 6. bezeuget, daß gewisse Engel gefallen wären.

Die andere Frage betrift das Wesen der Teufel, welche da sie Geister sind, ein geistliches Wesen, und die einem Geist zukommende Eigenschaften an sich haben; nachdem sie aber gefallen, so sind sie bloß zu Bösen geneigt. Die Hauptfrage aber dabey, welche auch von den Philosophen fleißig untersucht worden, ist: was von der Macht der bösen Geister und deren Wirkungen in den Körpern auf der Welt zu halten? worauf der ganze oben angeführte wahrscheinliche Beweis von der Existenz der Teufel aus dem Licht der Natur beruhet. Zu den neuern Zeiten hat dieser Lehre wegen **Balthasar Becker** eine grosse Aergerniß mit seiner Schrift: die bezauberte Welt, gegeben, darinnen er diese Macht der bösen Geister geläugnet hat. Es kam selbige anfangs 1690. zu Leewarden in 8. und zu Amsterdam 1691. in 4. in niederländischer Sprache heraus. Sie bestund anfänglich aus zwey Büchern, welchen nachgehends das dritte und vierte nachfolgete. Man hat verschiedene Uebersetzungen gemacht, als eine Deutsche 1693. 4. und eine Französische, so zum Amsterdam 1694. 12. herausgekommen, welche der Autor selbst gebilliget hat. Als dieses Werk zum Vorschein gekommen, so soll dasselbige mit einem solchen Beyfall seyn aufgenommen worden, daß man in einer Zeit von zwey Monaten 4000 Exemplarien verkauft, wie **Tenzel** in den monatlichen Unterredungen 1692. pag. 109. erzählet. In dem ersten Buch verfähret er historisch, und erzählet die verschiedenen Meynungen der Völker von Gott und den Geistern: in dem andern untersuchet er die Lehre von den Geistern, deren Kräften und Wirkungen, sowohl nach dem Licht der Natur, als der heiligen Schrift; im dritten prüfet er die Meynung von den Leuten, die mit dem Teufel umgehen sollen, und im vierten untersuchet er den Beweis, welcher von der Erfahrung hergenommen wird. Seine Gedanken kommen darauf an: Es giebt gute und böse Engel: aber was man von ihrer Macht und Wirkung bishero in den Schulen gelehret, solches habe sich von dem Heydenthum ins Pabstthum, und von dar weiter eingeschlichen. Daher sey nicht ungereimt, wenn er behauptet, daß nur ein Teufel in der That sey, der die bösen Engel als Bediente um sich habe, und mit ihm von Gott in die Hölle gestoßen worden, darinn er eingeschlossen, daß er nicht in der Welt seyn, noch darinn etwas vornehmen könnte, folglich glaubt er keine Gespenster, keine leibliche Besessung, keine Bündnisse mit dem Teufel, noch sonsten andere Wirkungen dieser Geister, und zur Behauptung solcher irrigen Lehren verdrehet er die Schriftstellen, welche selbigen eigentlich entgegen stehen, gewaltig. Man hat **Boylen** versichert, daß **Becker** etliche mal in Conversation diese Worte von sich hören lassen: ich habe diesen ganzen Winter durch mir angelegen seyn lassen, wider die Gewalt, so man dem Teufel zueignet, zu schreiben. Hätte er die geringste Kraft, so würde er mich wohl darüber gestöret haben; allein weil er es nicht gethan, so habe ich daraus den Schluß gemacht, daß seine Gewalt eine bloße Chimäre sey, s. continuat. des pensées diverses sur les cometes pag. 678. Wegen dieses Beckerischen Werks sind viele historische und polemische Schriften heraus gekommen, von denen **Benthem** im Holländischen Kirchen- und Schulenstaat part. 2. c. 6. **Grapius** in theol. recens controu. tom. 2. cap. 3. quaest. 9. und **Kettner** in disput. de Spinoza et Beckero cap. 2. §. 10. seqq. nachzusehen sind. Doch auf die Sache selbst zu kommen, so beruhet das ganze Bekkerische Systema auf diese zwey Grundsätze: erstlich, daß er mit dem Cartesio das Wesen des Geistes in die Gedanken setzet, wie er ausdrücklich lib. 2. cap. 6. §. 11. seiner bezauberten Welt bekennet. Als im vorigen Seculo durch **Voetium** und dessen Anhänger in Holland wegen Cartesii Philosophie allerhand Streitigkeiten erregt wurden, so

schrieb

schrieb Bekker auch ein ganz kleines Werk unter dem Titel: de philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera, welches zu Wesel 1668. 12. gedruckt worden, worinnen er das Ansehen haben will, als vertheidige er keinesweges die Cartesianische Philosophie, sondern suche nur zu erweisen, daß die Einwürfe wider dieselbe von keiner Erheblichkeit wären. Demohnerachtet wird darinnen Cartesii Meynung, daß das Wesen der Seele in bloßem Denken bestehe, vor unschädlich angesehen und vorgestellet. Hernach legte er zum Grund, daß der Teufel in der Hölle mit Ketten der Finsterniß gebunden, und allda gefangen behalten würde, daß er also auf Erden nicht herum wandern, noch einige Wirkung zum Schaden der Menschen vornehmen könne. Hieraus folgerte er nun, daß dem Teufel alle Wirkungen abzusprechen, folglich die Existenz desselben aus dem Licht der Natur nicht zu erkennen stünde. Und weil er sahe, daß er bey dieser Meynung mit der heiligen Schrift nicht würde zurecht kommen können, so verdrehete er die Schriftstellen, und wolte alles verblümt auslegen. Allein was den ersten Grundsatz des Bekkers vom Wesen des Geistes anlangt, so ist schon längst von den Gelehrten dargethan, daß Cartesius sich damit gar sehr vergangen, und etwas ohne allen Grund gelehret. Man hält vielmehr dafür, daß ein Geist nicht nur Verstand und Willen, sondern auch das Vermögen, in einen Körper zu wirken, habe. Wenn das letzte Bekker einräumen muß, so fällt der wichtigste Grund seines Gebäudes weg. Der ander Hauptsatz war, daß Gott dem Teufel mit Ketten der Finsterniß gebunden, und in die Hölle gestoßen, daraus er nicht kommen könnte. Allein man hat dieses von keinen leiblichen Banden zu verstehen, die dem Teufel als einem Geist nicht können beygelegt werden, und zu dem findet er ja davon in heiliger Schrift nichts, welche vielmehr von dessen Wirkungen sattsam Zeugniß giebt, woraus zu schließen, daß der Teufel nicht so gebunden, daß er nicht könnte los kommen. Sind nun die Principia des Bekkers falsch, so kann man auch gar leicht sehen, mit was vor Ungrund er die Schriftstellen verdrehet. Er will, lib. 2. cap. 10. 11. der bezauberten Welt beweisen, daß was die heilige Schrift von den Wirkungen der guten und bösen Engel sage, solches verblümt, oder metaphorisch zu verstehen, indem sie dasjenige, was Gott entweder unmittelbar; oder mittelbar durch natürliche Ursachen thäte, den Engeln beylege, sich theils nach der Fähigkeit und Begriff der Menschen zu richten; theils eine grössere Opinion von der göttlichen Majestät zu erwecken; welches aber zwey ungereimte Ursachen sind. Denn vermuthlich richtet man sich ehe nach eines Menschen Begriff, wenn man die Wörter in eigentlichen Bedeutungen braucht, als wenn man seine Gedanken durch Bilder dunkel macht. Und wie haben die heiligen Männer durch solche Erdichtungen die göttliche Ehre vermehren können, da dieses auf Seiten Gottes nicht nöthig, auf Seiten der Menschen allerhand Irrthümer verursachet? Er geht fort und sucht lib. 2. cap. 17. 18. darzuthun, daß durch die Teufel in heiliger Schrift zum theil böse Leute, die uns entweder offenbar, oder heimlich ins Verderben zu stürzen suchten; zum theil aber auch unsere verderbte Neigungen, so uns zu allerhand Sünden anreizten, verstanden würden. Worauf wir antworten, wenn man ihm auch dieses in gewissen Stellen einräumt, so folge doch daraus noch nicht, daß solches in allen Oertern angehen müsse, wie es denn allerdings eine große Verwegenheit wäre, wenn man von der Bedeutung eines Worts in einer einzigen Stelle auf alle andere schließen wolte. Hierauf kommt er auf besondere Stellen und Geschichten der Schrift, und meynet lib. 2. cap. 20. der Fall unserer ersten Eltern wäre so zu verstehen, daß dieselben nach dem Exempel des Teufels ihren Begierden nachgehengt und gesündiget hätten. Allein zu geschweigen, daß die heilige Schrift dem Satan die Schuld des Falls unserer Eltern beyleget, als der ein Mörder von Anfang gewesen, folglich muß sie ihn auch für einen Urheber desselben halten, weil sonst keine Imputation angehet, so widerspricht sich hier Bekker selbsten. Denn soll der Teufel gleich nach seinem Fall in die Hölle seyn verstoßen worden, so haben ja unsere ersten Eltern von seiner Sünde nichts wissen können, und wie hätte Eva die Schuld auf die Schlange schieben mögen? Von der Versuchung Christi hält er lib. 2. cap. 21. dafür, daß sich Christus nur die bösen Begierden vorgestellet, als würde er dadurch versuchet, damit er uns in allen Stücken gleich werde. Daß die Versuchung Christi nicht wirklich geschehen, hat schon vor dem Bekker Scultetus in deliciis biblicis, und nachgehends Clericus in obseru. ad Hammondi comment. in nouum testamentum gelehret. Daß sich aber Bekker einbildet, Christus habe durch Vorstellung der verderbten Begierden uns gleich werden wollen, ist sehr gottlos, angesehen er von keiner Sünde was wuste, und wie hätte solche Vorstellung ohne wirkliche Empfindung geschehen mögen? Meynet er, die Umstände dieser Geschichte, wie sie sich zugetragen, hiengen nicht zusammen, und kämen ganz ungereimt heraus,

o hätte er überlegen sollen, daß sie sich n dem Gesicht nicht besser zusammen eimten; ja es folge daraus, daß sich Christus nur eine blosse phantastische Einbildung gemacht, darin nichts göttliches; noch wahrhaftes anzutreffen gewesen, welches man aber ohne Verdacht einer Gotteslästerung nicht sagen kann, wider welche Meynung insonderheit Winkler eine Predigt unter dem Titel: die wahrhaftig vom Teufel erduldete Versuchung Christi zu Hamburg 1694. drucken lassen. Durch die Engel, von welchen Judas v. 6. sagt, daß sie ihr Fürstenthum nicht behalten, und ihre Behausung verlassen, und von denen Petrus 2 Epist. 2. v. 4. bezeuget, daß ihrer Gott nicht verschonet, sondern mit Ketten der Finsterniß zur Höllen verstoßen, verstehet er die Kundschafter des Landes Canaan, die, weil sie durch die übele Botschaft das Volk erschrecket, verdammt worden, daß sie das verheißene Land nicht sehen können. Der brüllende Löwe, dessen Petrus 1 Epist. 5. v. 8. gedenket, soll der Kayser Nero seyn, anderer Proben seiner Verwegenheit zu geschweigen.

So hat man sich auch zu verwundern, daß er meynet, wenn man dem Teufel eine solche Macht beylegte, so wäre solches der göttlichen Macht sehr nachtheilig. Denn es ist ein großer Unterschied unter den Wirkungen des Teufels und des großen Gottes; und obschon der Satan außernatürliche Dinge vornimmt, so sind sie doch nicht übernatürlich, die allein für die göttliche Allmacht bleiben. Zudem stehts auch bey dem Teufel nicht, daß er schlechterdings thun kann, was er wolte; sondern er ist dem göttlichen Willen unterworfen, nach welchem ihm gewisse Gränzen gesezet werden, wie weit er gehen soll, so aus dem Hiob cap. 1. und 2. und Matth. 8. v. 31. zu sehen ist. Der berühmte Medicus, Antonius van Dale, hat fast gleiche Gedanken mit Bekker vom Teufel. Denn in der Dissert. de origine et progressu idolatr. pag. 8. 10. 27. lehret er, daß des Teufels und seiner Werke in der heiligen Schrift eben nicht gedacht werde, und pag. 91. 439. behauptet er, daß der Satan mit Ketten gebunden sey; sonderlich aber hat er sich in einem Tr. de oraculis viele Mühe gegeben, zu erweisen, daß der Teufel mit den heydnischen Oraculis niemals was zu thun gehabt, wobey alles auf die Arglistigkeit und Betrügerey der Priester angekommen wäre, dawider Masius in appendice ad antiquit. Mecklenb. de existentia daemonis cap. 3. §. 6. pag. 54. sqq. und Brapius in theol. recens controu. tom. 1. cap. 3 qu. 10. nachzusehen sind. Ob aber Bekker die Existenz des Teufels geläugnet, wollen wir eben nicht untersuchen, wiewohl Benthem im Holländischen Kirchen- und Schulenstaat part. 2. cap. 2. §. 5. schreibet: einige meynen, daß dieser Doctor würde weiter gegangen seyn, wenn man nicht also bey Zeiten einen Ernst gebraucht hätte, und ist merklich, daß ob er schon mit Worten bekennet, einen Teufel zu glauben, dennoch ihm solches nicht wohl von Herzen gehen kann, in Betrachtung, daß er lehret, aus dem Licht der Natur könne nicht erwiesen werden, daß ein Teufel sey, und doch dabey die hellesten Oerter der heiligen Schrift, welche von dem Teufel reden, auf eine andere Deutung drehet, wie mich denn auch ein gelehrter und glaubwürdiger Mann, welcher viele Jahre mit Bekkern gemeinsam umgegangen, versichern wollen, daß er in der That keine Teufel glaube, und nur aus Furcht vor Menschen solche Meynung öffentlich zu behaupten unterlassen habe. Wenigstens hat zu unsern Zeiten ein gewisser Autor, der sich unter dem Namen Francisci de Cordua verbergen wollen, eine Schrift unter dem Titel: Schrift- und Vernunftmäßige Gedanken vom Schatzgraben und Beschwörung der Geister, Hamburg 1716. 8. heraus gegeben, worinn er alle Existenz der Teufel läugnet. Denn pag. 52. sagt er, daß von den bösen Geistern mit Bestand der Wahrheit kein einziger Buchstabe aus dem A. T. zu einem Beweisthum aufzubringen sey; es sey deren Erschaffung der unendlichen Güte Gottes nicht gemäß, und sey eine der allergrößten Vermessenheit, daß die Menschen selbige gedichtet, und pag. 61. scheuet er sich nicht zu schreiben, daß nur einerley Geister wären, welche den Frommen zum Schutz, und den Bösen zur Strafe und Peinigung dieneten, worauf er fortfähret, und alles, was nur vom Teufel und dessen Wirkungen so wohl aus der heiligen Schrift, als auch aus der Erfahrung mit Grund der Wahrheit gesagt wird, verlacht, und vor Einbildungen der Menschen ausgiebt. D. Ludovici, welcher Director des Gymnasii zu Coburg war, hat ein Examen dawider drucken lassen. Sonst hat Bekker in seiner gottlosen und ungereimten Lehre verschiedene Vorgänger gehabt, als Orchardum in einem Englischen Tractat de doctrina diabolorum 1676. ingleichen Daillon, einen ehmaligen Reformirten in Frankreich, der sich nachgehends als ein Flüchtling in London aufgehalten, und geschrieben: examen de l'oppression des reformez en France, worinn er auch lehret, daß nur ein Teufel sey, dessen Bekker hin und wieder in seiner bezauberten Welt gedenket.

Daß der Teufel eine Macht habe, auch solchs wirklich ausübe, ist eine Wahrheit, die

die kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen wird. Diese Macht aber ist eingeschränkt, daß der Teufel nicht thun kann, was er will. Die Erkenntniß, welche wir davon haben, beziehet sich auf die uns mitgetheilten Nachrichten, deren Ansehen nicht schlechterdings in Zweifel zu ziehen, wie auch oftmals auf die eigene Erfahrung, da wir selbsten dergleichen teuflische Wirkungen wahrnehmen. Denn weil wir von dem Wesen der Geister überhaupt, auch insonderheit des Teufels keine hinlängliche Erkenntniß haben, so können wir freylich dergleichen Macht, wo wir nicht vorher Proben von ihren Wirkungen hätten, aus dem Wesen nicht erkennen, ja es fällt mit sich auch die Erkenntniß von der Existenz des Teufels aus dem Licht der Natur weg. Die Beschaffenheit dieser Erkenntniß sieht so aus, daß wir zwar die Existenz der Wirkungen, nicht aber die Art und Weise derselben wissen, welche Unwissenheit die erstere Wissenschaft nicht aufheben kann, wie wir davon bey unserer eigenen Seele ein klares Exempel haben. Inzwischen ist dieser Punct, wie es doch mit den Wirkungen des Teufels zugehe? vielen ärgerlich und anstößig gewesen, daß sie auch daher die Sache selbst zu läugnen, Gelegenheit genommen haben. Dieses voraus gesetzt, so beweisen wir die Existenz solcher Wirkungen erstlich aus der heiligen Schrift, deren Ansehen auch diejenigen, welche sonst von dem teuffelischen Operationen nichts halten, zugeben, wenigstens solche offenbar zu läugnen, sich nicht unterstehen, zumal da die Zeugnisse daraus weit deutlicher und gewisser, als die, so sich auf menschliche Autorität gründen. Daß demnach der Teufel in der Welt gewisse Wirkungen thue, solches bezeuget die heilige Schrift einmal überhaupt und zwar 1) durch klare Sprüche, wohin wir die Worte Pauli Ephes. 6. v. 12. 13. ziehen, worinnen er allerdings gewisser Substanzen gedenket, wenn er diese Geister nennet Fürsten und Gewaltige, Herren der Welt, die in der Finsterniß herrschen; böse Geister unter dem Himmel, auch zugleich ihre bösen Wirkungen anzeiget, wenn er meldet, daß man mit ihnen zu kämpfen habe, folglich müssen sie unsere wirklichen Feinde seyn. Daß aber Bekker hier die Juden und Heyden verstehet, welche die Seele der Christen anfechten, solches hat nicht den geringsten Grund, und streitet so wohl mit dem Buchstaben, als dem Context. Hernach redet der Heiland beym Johanne 8. v. 44. ebenfalls ganz deutlich davon, daß nämlich der Teufel sein Werk bey den Juden habe, sie wären von dem Vater dem Teufel, und nach ihres Vaters Lust wolten sie thun; wenn aber 1 Petr. 5. v. 8. des Teufels, der wie ein brüllender Löwe herum gehe, und suche, welchen er verschlinge, gedacht wird, so kann man dadurch keine Menschen verstehen, wie aus den folgenden Worten, daß man ihm fest im Glauben widerstehen solte, abzunehmen: 2) durch Anführung besonderer Exempel seiner Wirkungen: dahin gehören nun erstlich die leiblichen Erscheinungen der Teufel, davon wir Luc. 24. v. 37. ein Exempel finden, da die Jünger Christi, als er ihnen nach seiner Auferstehung erschienen, meynten, sie sähen einen Geist, welche Meynung ihnen der Heiland keinesweges benimmt, noch behauptet, daß keine Gespenster wären, sondern weiset nur, daß er kein Gespenst; sondern vielmehr der von den Todten wahrhaftig auferstandene Jesus sey, welches er gleichfalls Marc. 6. v. 49. 50. thut, da sie sich auch ein Gespenst einbildeten; wenn aber dergleichen nicht wären, so würde sie der Heiland gewiß von diesem Irrthum befreyet haben. Nicht weniger gehört hieher die Historie von der Versuchung Christi, worinnen gar nichts ungereimtes anzutreffen, wenn man nur die Worte und Umstände genau ansiehet. Denn daß man sich einbildet, der Teufel habe den Heiland in der Luft, wohin er gewolt, herum geführet, von der Wüsten auf die Zinne des Tempels, und von dem Tempel auf einem hohen Berg, davon finden wir in dem Text nichts; indem das griechische Wort παραλαμβάνειν, keinesweges die Bedeutung hat, daß ihn der Teufel in der Luft weggeführet; sondern gebraucht wird, wenn man einen mit sich wohin nimmt, und daß der Teufel Christum aus der Wüsten auf die Zinne des Tempels und von dar auf einem hohen Berg gebracht, solches ist nicht zugleich, sondern nach und nach, zu drey unterschiedenen Zeiten geschehen, daß demnach Bekker nicht Ursache gehabt, sich den Einwurf zu machen; was würden doch die Leute gedacht haben, wenn sie gesehen, daß der Teufel den Heiland in der Luft hinweg genommen, zumal solches des Nachts nicht geschehen, weil er ihm sonst die Reiche der Welt nicht hätte zeigen können? Eben diesen Umstand, daß der Teufel dem Herrn Christo die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit gezeiget, urgiren Bekker und Clericus gewaltig, daß wenn die Versuchung wirklich geschehen wäre, so hätte ihm der Teufel ohnmöglich alle Reiche der Welt zeigen können, weil man ja auf einem hohen Berge nicht die ganze Welt umsehen könnte, zumal da die Erde rund. Doch der größte Stein des Anstosses liegt in dem griechischen Wort δεικνύειν, welches nicht allein von der äußerlichen Empfindung durch die Augen; sondern auch von der innerlichen gebraucht wird, wenn einem etwas erzählet

zählet und dem Gemüthe vorgestellet wird, dergleichen Bedeutung Matth. 16. v. 21. vorkommt, daß man also diese Worte übersetzen kann: wiederum nahm ihn der Teufel mit sich auf einen hohen Berg und stellete ihm in einem Discours alle Reiche der Welt, und ihre Herrlichkeit vor Augen. Zwar scheinet dieser Erklärung entgegen zu seyn, daß Lucas 4. v. 5. bezeuget, es sey solches in puncto temporis, oder wie es Lutherus gegeben: in einem Augenblick geschehen, welches sich also zu einem Discours, der wenigstens länger, als ein Augenblick gewähret, nicht reimet. Aber es bedeuten die griechischen Worte ἐν στιγμῇ χρόνου auch tempus exiguum, eine kleine Zeit, nicht eben accurat einen Augenblick, und geben also diesen Verstand an den Tag, daß der Teufel seinen Vortrag in einer kurzen und nervösen Rede gethan. Ferner gehört hieher die Historie vom Fall unserer ersten Eltern, von dem Hiob, von den Säuen, Matth. 8. v. 22. u. s. w. Ueberdiß zeuget die heilige Schrift von denen Wirkungen des Teufels insonderheit nicht nur in den Seelen der Menschen, wovon wir das Exempel des Sauls 1 Sam. 16. v. 15. Judä Joh. 13. v. 2. 27. und des Ananiä Actor. 5. v. 3. haben, sondern auch in den menschlichen Leibern, wenn wir die Exempel der Besessenen ansehen, dabey solche Umstände vorkommen, daß man sie unmöglich vor natürliche Wirkungen halten kann, zu geschweigen dessen, was von den Zauberern vorkommt. Diesem Beweis aus der heiligen Schrift sind vors andere die menschliche Nachrichten beyzufügen, deren Gültigkeit, wo noch der historische Glaube statt finden soll, nicht schlechterdings zu verwerfen, und diejenigen, welche solches thun, geben dadurch ihre Blöße zu erkennen, daß sie nicht wegen eines unzulänglichen Grunds; sondern wegen ihres irrigen und einmal angenommenen Principii die historische Glaubwürdigkeit in Zweifel ziehen, wodurch sie ihre Sache doppelt böse machen. Ja es kommt noch die tägliche Erfahrung hinzu, welche so lang auf sichern Füssen stehet, so lang die Lehre von der Ungewißheit der Sinnen von allen vernünftigen als eine ungereimte Sache angesehen wird.

Thau,

Ist ein wässerichter Dunst, der aus der Luft herunter fället. Aus der Erfahrung wissen wir, daß er in Tröpflein und zwar des Nachts, sonderlich gegen Morgen fällt, welches so zugehet. Des Tags über werden die wässerichte Dünste von der Sonne in die Luft geführet; wenn nun die Luft des Nachts; oder gegen Morgen, da sie sich abkühlet, dichter wird, daß ihre Theile näher zusammen kommen, so werden dadurch die Dünste, die zwischen ihnen enthalten sind, auch näher zusammen gebracht daß sie daher in Tröpflein zusammen fliessen. Dadurch erlangen sie eine grössere Schwere, als die Luft, und fallen daher nieder. Den Thau hat Gott zur Nahrung der Pflanzen gewiedmet. Denn der Augenschein weiset, daß er die Nacht über sonderlich gegen Morgen alle Pflanzen und Gewächse auf dem Erdboden befeuchtet, indem man bey dem Anfang der Sonnen die Tröpflein auf den Blättern siehet, welche Feuchtigkeit aber sich in die Blätter ziehet. Man lese davon Wolffs Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge §. 155. sqq. wo er auch zeiget, warum der Maythau fruchtbarer, als zu anderer Zeit; wie er bisweilen schädlich, wie er Zeichen der Witterung gäbe, warum im May der meiste Thau falle. Es wird davon auch in Joh. Andr. Schmids miscellan. physic. pag. 116. gehandelt. [Es kann gelesen werden Memoire sur l'élévation et la suspension de l'eau dans l'air, et sur la rosée, par Mr. Le Roy; in den Memoire de l'acad. roy. des sc. 1751. pag. 481. Memoire sur la rosée, par Mr. Du Fay; in den Memoire de l'acad. roy. des sc. 1736. pag. 352. Christ. Lud. Gersten diss. roris decidui errorem antiquum et vulgarem per obseruationes et experimenta noua excutiens; in seinen tentam. de barom. Siehe auch Musschenbröck introductio in philosophiam naturalem T. II. pag. 987-995. allwo sehr genau von dem Thau gehandelt worden. Uebrigens vergleiche die Rubrik: Honigthau und Mehlthau. Siehe auch Zinks ökonomisches Lexicon.]

Thee,

siehe Zinks ökonomisches Lexicon.

[Theilbarkeit, unendliche, oder ins Unendliche.]

[Sehr viele unter den Alten vertheidigten eine unendliche Theilbarkeit der Körper, auf welche die allgemeinen Materialisten ihr System bauen. In meiner Geschichte von den Seelen habe ich §. 14. 6. verschiedene Beweise gegeben, daß eine solche unendliche Theilbarkeit unmöglich sey. Ich will solche in der Kürze vortragen. 1) Ein Körper ist eine Verbindung mehrerer Theile. Diese Verknüpfung ist eine Bestimmung, welche ohne den Theilen oder Dingen, die verknüpft sind, nicht gesezt noch gedacht werden kann, sie kommt denen Dingen zu, welche verbunden sind. Es sind aber solche entweder wiederum zusammen gesetzte und körperliche Theile, oder es sind zuletzt

zuletzt einfache Dinge. In diesem Fall entstehet der Satz, daß ein Körper nicht ins unendliche fort getheilet werden könne. In jenem aber, entstehen abermals Verknüpfungen mehrerer Dinge, welche nicht ohne den Dingen gesezt werden können, die in Verbindung stehen. Solche Verbindung und solcher Zusammenhang ist ein Prädicat der Theile, die zusammen verbunden sind, es ist ein Accidens, welches einem Subject zugeignet werden muß, und nicht für sich bestehen kann. Soll dieses Subject ins unendliche ein zusammengesetztes und körperliches Wesen bleiben, so müssen beständige Verbindungen, die immer Prädicate anderer Dinge sind, behauptet werden, ohne jemals auf die wahren Subjecte zu kommen, welchen die Verbindungen eigen sind. Sonach muß immer ein Accidenz dem andern zukommen, ohne Hoffnung, jemals eine Substanz zu erhalten, welchen das Accidenz und Prädicat beyzulegen wäre. Dies wäre eben so viel, als wenn ich behaupten wolte, ich hätte etwas, was nicht für sich bestehen kann, sondern einer andern Sache zukommen müßte, und das gienge immer so fort. Folglich müßten beständig Gegenstände angenommen werden, welche durch andere ihre Dauer und ihr Bestehen hätten, ohne jemals auf etwas zu kommen, wodurch es bestehe, und ohne etwas zu erhalten, welches selbst dauerte, und für sich bestünde. Wie kann aber etwas nicht dauerndes, etwas nicht für sich bestehendes andern Dingen eine Dauer und ein Seyn geben? — Ich muß folglich einfache Substanzen annehmen, durch welche zulezt die Verbindungen bestehen. 2) Wäre jeder Körper unendlich theilbar, so müßte ein Körper soviel mal getheilt werden können, als jeder anderer. Ein kleiner Körper faßte demnach eine so vielfältige Theilbarkeit in sich, als ein grosser Körper. Jeder körperlicher Theil würde soviel mal getrennt werden können, als das Ganze u. s. w. Müßte aber auf solche Art nicht der Theil dem Ganzen gleich seyn? welches doch offenbar falsch ist. 3) Ließe sich die unendliche Theilbarkeit ganz allgemein genommen auch so widerlegen. Wo eine Verbindung von mehrern gesezt wird, so muß ich auch auf die Objecte Rücksicht nehmen, die in Verbindung sind. Solche gedenke ich entweder wiederum als Verbindungen, oder ohne alle Verknüpfung. Die leztere Beziehung führet mich auf einfache Gegenstände. Will man aber das erstere vertheidigen, so erfordert die neue Verbindung abermals Dinge, die verbunden sind, und welche außer der Verbindung gedacht und gesezt werden können. Werden nun solche für sich, und außer dem Zusammenhang, worinn sie vorher stunden, betrachtet, so könnten sie zwar wiederum verschiedenes in sich fassen, welches neue Verknüpfungen darreichte; da aber in jeder Verbindung, das was verbunden ist, auch abgesondert und ohne Verknüpfung gesezt werden kann, so müßten doch zulezt bey Trennung aller Verknüpfungen, endlich einmal bloße solche Gegenstände entstehen, die Verbindungen darreichten, und nicht selbst wiederum Verbindungen sind, das ist, es müßten einfache Objecte entstehen. Es kommt hierbey nur darauf an, ob eine Trennung und Absonderung aller Verknüpfungen möglich sey. Dies glaube ich also darthun zu können. Die Möglichkeit eines Objects erfordert nicht eine Verbindung des verschiedenen. Vielmehr ist dasjenige allemal möglich, was alle Verschiedenheit ausschließet. Denn soll etwas unmöglich seyn, so muß etwas bejahendes und etwas verneinendes, in Verbindung kommen. Wo demnach gar keine Verbindung ist, da kann auch nicht eine Verknüpfung des bejahenden und verneinenden angetroffen werden, folglich wird dadurch nichts Unmögliches, sondern vielmehr was mögliches behauptet. Und also muß in jeder Verbindung das, was verbunden war, auch abgesondert und einfach gesezt werden können. Die Gegengründe, wodurch man mit Keil, Justi, Walerius und Eberhard die unendliche Theilbarkeit bald der Linien, bald des Raums, bald der Körper darthun will, habe ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 151. f. f. wiederlegt, womit zugleich die Einwürfe des Euler in seinen Briefen an eine deutsche Prinzeßinn beantwortet sind. Den Mathematikern kann ich es nicht verdenken, wenn sie durch eine Fiction sich eine unendliche Theilbarkeit der mathematischen Linien gedenken, weil solche Fictiones einigen Nutzen haben können. Eine reelle unendliche Theilbarkeit aber kann weder bey reellen Linien, wie wir sie wirklich zeichnen, noch bey andern reellen existirenden Dingen statt finden, wie dieses auch in dem hamb. Mag. 11 B. S. 105. erinnert wird. Uebrigens muß man zugeben, daß die Natur eine unbestimmte und uns unbegreifliche Theilbarkeit zulasse. Z. E. Etwas weniges Schimmel zeigt durch das Vergrößerungsglas einen ganzen Wald, auch wohl dabey mancherley Insecten. Ein Tropfen Eßig fasset eine große Menge Thiere in sich, welche wie Schlangen oder Aale aussehen. Wie zart müssen nun wieder die Theilchen dieser Thiere seyn? Reaumur bemerkte, daß der Faden, an dem sich eine Spinne herunter läßt, aus 6000 andern Fäden zusammen gesezt sey. Eine solche Spinne legt in einer Viertel-

stunde 400 Eyer, die in wenig Stunden ausgebrütet sind; solche spinnen sogleich: wenn nun bey einem solchen Faden wieder eine Zusammensetzung von 6000 Fäden statt fände, welche Feinheit würde auf solche Art nicht entstehen. Eine wahrhafte reelle unendliche Theilbarkeit aber, ist doch nicht möglich. So zeigen auch die Physici, daß ein Gran Carmin eine so große Menge Wassers färbet, als erforderlich ist, einer Wand von 288 Quadratfußen eine röthlichte Farbe mitzutheilen. Wie groß ist nicht hier die Theilung? Die Mathematiker und Naturverständigen ziehen hieraus durch eine Berechnung die Folge, daß ein Gran Carmin in 1,156'000,000 Theile getheilet seyn müsse. Schwefel und alle rauchende Dinge setzen uns in eine ähnliche Verwunderung.]

Theile,

Sind diejenigen Dinge, daraus das Ganze zusammen gesetzet und darein es kann getheilet werden, daher bezieht sich der Begriff der Theile allezeit auf den Begriff des Ganzen. Die Scholastici haben die Theile getheilet in partes essentiales und integrantes. Jene machten das Wesen einer Sache aus, wie z. E. die Seele und der Leib wesentliche Theile eines Menschen wären, davon einige wieder zwey Arten bemerken wollen, daß einige partes essentiales physicae; andere partes essentiales logicae, als das Genus und die Differenz wären, so aber was abgeschmacktes. Denn da das Genus und Differenz abstracte Ideen sind, die sich auf die wirkliche wesentliche Theile gründen müssen, so können sie diesen nicht entgegen gesetzet werden. Durch die partes integrantes versteht man diejenigen Theile, welche zur Ergänzung einer Sache dienten. Sie wären entweder homogeneae und similares, wenn sie alle unter sich von gleichem Wesen wären und also das Ganze mit den Theilen und die Theile mit dem Ganzen eine Gleichheit hätten; oder heterogeneae und dissimilares, welche mit dem Ganzen nicht von einerley Beschaffenheit und Wesen wären. Diese befänden sich wieder in dem Unterschied, daß einige als principales anzusehen, ohne denen das Ganze nicht bestehen könne, wie bey einem Menschen das Haupt und das Herz; andere als minus principales, ohne die das Ganze in seinem Seyn bleiben könnte, wie die Hand, der Fuß bey einem Menschen. Denn wenn gleich diese fehlten, so könnte er doch leben und ein Mensch bleiben, so hingegen nicht angienge, wenn man einem das Haupt abschlüge, oder das Herz aus dem Leibe reiße.

Theilung,

Ist eine Trennung eines Ganzen in seine Theile. Dieses geschiehet entweder in Gedanken, wenn wir die besondern Begriffe, die in einer Hauptidee zusammen begriffen sind, von einander absondern; oder in der That, wenn etwas, so als was Ganzes anzusehen, wirklich getheilet wird. Wir haben davon schon oben in dem Artikel von der Division gehandelt.

Theologie,

Wir übergehen dasjenige, was man von dem Ursprung, Ansehen und unterschiedenen Bedeutungen, auch Gebrauch dieses Worts sonst anzumerken pfleget, damit wir nicht aus unsern Gränzen kommen und schreiten zur Sache selbst. Der Grund der Theologie ist die Religion, daher man sie überhaupt eine Lehre, oder eine Wissenschaft der Dinge, die zur Religion gehören, nennen kann. Wir haben ein doppeltes Licht, so uns den Weg zur Religion anweiset, als das Licht der Natur und das Licht der Gnaden, weswegen eine zweyfache wahre Religion, die natürliche und geoffenbahrte entstehet. Nach diesem Unterschied theilet man die Theologie in eine natürliche und geoffenbahrte. Von der ersten als einer philosophischen Disciplin wollen wir vornemlich handeln.

Die natürliche Theologie ist eine Lehre oder eine Wissenschaft derjenigen Dinge, die zu der natürlichen Religion gehören, damit man dadurch zu dem natürlichen Gottesdienst angewiesen und zu der geoffenbahrten Religion geleitet werde. Wir haben hiebey zwey Stücke zu untersuchen, die Sache selbst, worauf die natürliche Theologie ankomme; und wie sie als eine Disciplin betrachtet abzuhandeln sey. Was die Sache selbst anlangt, so nennen wir sie in ihrer Beschreibung eine Wissenschaft, folglich eine wahre und gewisse Erkenntniß. Beyde Eigenschaften kommen dieser Theologie zu. Denn ihre Wahrheit gründet sich auf die Vernunft, welche nicht so verderbet, daß man dadurch nichts wahres erkennen solte, wie an der so großen Menge der philosophischen Wahrheiten zu ersehen; sie leuchtet aber aus den Lehren selbst herfür, die sie vorträget, mithin werden hier alle Irrthümer verworfen, sie mögen nun schnurstracks; oder Folgerungsweise der Wahrheit entgegen stehen. Wie aber die Vernunft Wahrheiten erkennen kann; also erkennet sie auch insonderheit ganz gewisse Wahrheiten, die so beschaffen, daß nicht der

der geringste Zweifel übrig bleibet, dergleichen auch diejenigen sind, welche in der natürlichen Theologie fürkommen. Es sey denn, daß man ihr weite Gränzen setzen und Materien dahin bringen wolte, davon unsere Erkenntniß nur wahrscheinlich ist. Wenn sonst die Theologen das Wort **Wissenschaft** von der Theologie brauchen, so erfordern sie auch billig, daß die Erkenntniß lebendig und kräftig seyn und in der wahren Lebensübung ihre heilsame Kraft und Leben erweisen müsse. Allein nach dem Fall kann die Wahrheit dieser Theologie bey einem natürlichen Menschen so kräftig nicht seyn, der es weiter nicht bringen kann, als daß er äußerlich nach den erkannten Wahrheiten lebet, welches aber keine wahre Lebensübung, wie sie Gott haben will. Wir zeigen in der Definition weiter das Objectum an, wenn es heißt, sie sey eine Wissenschaft **solcher Dinge, die zu der natürlichen Religion gehören.** Die Religion begreift in ihrem Umfang die wahre Erkenntniß und die schuldige Verehrung Gottes, welche beyde Stücke diese Theologie zeigen muß, und deswegen stellt sie die Existenz, das Wesen, die Eigenschaften, die Werke und den Willen Gottes für, daß daraus der Menschen Dependenz von Gott und ihre Schuldigkeit gegen denselben erhellet. Dieses alles wird in so weit gezeigt, als es aus der Natur durch die Vernunft kann erkannt werden. Endlich wird in der Beschreibung auch die Absicht dieser Theologie angezeiget: **damit man dadurch zu dem natürlichen Gottesdienst angeführet und zu der geoffenbarten Religion geleitet werde,** womit wir eine zweyfache Absicht bemerken. Die eine ist die Anführung zu dem natürlichen Gottesdienst, dahin sie sich nur nach dem Fall erstrecket, und keinesweges Mittel zur Seligkeit anweisen kann. Denn die Vernunft kann kein Mittel aussinnen, wie der gefallene Mensch mit Gott auszusöhnen sey; so lange aber die Aussöhnung unterbleibet, so ist an keine Seligkeit zu gedenken, weil sie auf die Vereinigung mit Gott ankommt, wie wir schon an einem andern Ort gezeiget. Eben dadurch wird sie eine Anleitung zu der Offenbarung und zu der geoffenbarten Theologie, daß ein natürlicher Mensch die Nothwendigkeit derselbigen erkennen muß, welches die andere Absicht ist. Und das giebt uns Gelegenheit, zugleich den Nutzen der natürlichen Theologie zu erwägen. Denn außer dem, daß die natürliche Religion und Theologie eine Handleitung zu der Offenbarung wird, so faßt sie die Grundsätze aller Religionen in sich, daß wenn eine Wahrheit davon in einer Religion geläugnet werde, z. E. daß nur ein Gott sey, daß er vor alles sorge, so kann sie gar nicht bestehen. Sie giebt die Kennzeichen an die Hand, nach denen man die Wahrheit und die Göttlichkeit einer Offenbarung prüfen muß, daß wenn sie nichts in sich hält, so den deutlichsten Grundsätzen der natürlichen Theologie zuwider; und gleichwohl, was an dieser fehlt, ergänzet, daß sie den Weg zur Seligkeit anweiset, so ist sie eine wahre Offenbarung. Es giebt mancherley Religionen, die sich auf die Offenbarung gründen, die ebenfalls nach der natürlichen müssen geprüfet werden. Denn lehrte man etwas derselbigen entgegen, z. E. daß Gott Urheber der Sünde, oder seinen Gefallen daran habe, welches wider seine Heiligkeit wäre, so könnte man sich desfalls nicht auf die Offenbarung gründen. Sehen wir die natürliche Theologie, als eine **Disciplin** an, so kann man sie füglich in einen **theoretischen** und **practischen** Theil eintheilen. Jene trägt die Wahrheiten der natürlichen Religion für, die zu der Erkenntniß Gottes gehören, und handelt von der Existenz, von dem Wesen und Eigenschaften, und von den Werken Gottes. Wolte man hier weitere Gränzen machen, so könnte man auch die Materie von der Unsterblichkeit der Seele, von dem künftigen Leben, von dem Ursprung des Bösen, mitnehmen, so weit nämlich die natürliche Erkenntniß der sich selbst gelassenen Vernunft gehet. Auf solche Art hätte die theoretische natürliche Theologie wieder zwey Theile, davon der erste von Gott; der andere von dem Menschen handelt. Nun sollte der dritte hinzu kommen, in welchem man den Weg zur ewigen Seligkeit zeigte; weil aber dazu das natürliche Licht nicht hinreichend ist, so könnte man in diesem Theil die Materie von der Unzulänglichkeit des natürlichen Lichts zur Seligkeit vortragen. Nach diesem Umfang kämen darinnen einige Wahrheiten für, die nicht gewiß; sondern nur wahrscheinlich sind, besonders in der Lehre von dem Ursprung des Bösen. In dem practischen Theil zeigte man die natürliche Schuldigkeiten gegen Gott, so wohl nach dem innerlichen; als äußerlichen Dienst, den wir ihm erweisen müssen, so weit wir solchen durch die Vernunft erkennen können. Solche Wahrheiten werden entweder nur gelehret, indem man sie bloß erkläret und beweiset; oder vertheidiget und die entgegen stehende Irrthümer widerleget, davon man jenes die **dogmatische**; dieses die **polemische natürliche Theologie** nennen könnte, in welcher letztern sonderlich die Streitigkeiten der Atheisterey und des Aberglaubens fürkämen. Es sind viele zu den neuern Zeiten gewesen, welche diese Theologie systematisch eingerichtet, von denen man eine

Nach-

Nachricht findet in Schmids apparat. theol. natur. p. 15. Struvens bibliotheca philosoph. cap. 5. §. 24. 25. Reimmanns Historie der jüdischen Theologie lib. 1. c. 2. p. 19. Fabricii bibliotheca graeca lib. 5. cap. 8. p. 123. und in syllabo auctorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt cap. 20. p. 454. und Dorns biblioth. theologica lib. 3. c. 10. p. 545.

Weil wir von den Theilen der Gelehrsamkeit zu handeln, uns vorgenommen haben, so wollen wir auch noch der geoffenbahrten Theologie gedenken. Diese ist, wenn wir nicht so wohl auf das Wort; als auf die Sache selbst sehen, eine Wissenschaft göttlicher Dinge, die den Menschen nach dem Fall zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nöthig sind, und aus der Schrift müssen erkannt werden, so fern solche Wissenschaft mit der Geschicklichkeit, diese Wahrheiten andern zu lehren, zu beweisen und zu vertheidigen verknüpfet ist. Halten wir diese Theologie gegen die natürliche, so sind sie einander nicht entgegen, und setzt jene diese vielmehr voraus, wie wir bereits angemerket haben. Doch ist zwischen beyden in Ansehung der Vollkommenheit ein großer Unterschied, den wir in drey Stücken überhaupt wahrnehmen. Denn erstlich sind zwar beyde Wissenschaften; bey der natürlichen Theologie aber ist es nur eine natürliche, die ein Mensch durch seine natürliche Kräfte erlangt, und ob sie wohl wahr und gewiß; so kann sie doch nicht lebendig und kräftig werden; bey der geoffenbahrten hingegen, wenn man ein wahrer Theolog seyn will, muß es eine übernatürliche Wissenschaft seyn, die der heil. Geist gewirket, mithin befindet sie sich eigentlich nur bey den Wiedergebornen. Denn wenn gleich ein Unwiedergeborner durch natürliche Kräfte aus der Schrift Wahrheiten erkennen, andern vortragen und predigen kann; so ist seine Erkenntniß doch nur materialiter; aber nicht formaliter eine wahre Erkenntniß. Wir wollen so viel sagen, die Dinge, die er weiß, sind an sich wahr; die Art hingegen, wie er sie weiß, ist nicht rechtschaffen und hinlänglich, indem weder eine Ueberzeugung; noch Leben und Kraft dabey ist. Keine Ueberzeugung kann er haben, weil ein natürlicher Mensch nicht überzeuget seyn kann, daß die heilige Schrift Gottes Wort, so durch das innerliche Zeugniß des heil. Geistes muß gewirket werden und gleichwohl dependiret die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß von dem Ansehen der heiligen Schrift, von welchem man überführet seyn muß. So bleibt auch die Wissenschaft eines natürlichen Menschen todt und unkräftig, indem er aus eignen Kräften nichts gutes herfür bringen kann. Vors andere zeigt sich der Unterschied in dem Objecto. Denn die natürliche Theologie hält nur solche Wahrheiten in sich, die aus der Natur durch die Vernunft erkannt werden; die geoffenbahrte hingegen schließet zwar diese natürliche Wahrheiten nicht aus, sondern setzet sie vielmehr voraus, und macht sie durch das Ansehen der Schrift noch gewisser; gleichwohl begreift sie noch viel andere sichere Wahrheiten, die nicht wider; sondern über die Vernunft sind und Glaubensartikel genennet werden. Dorten folgt man der Vernunft; hier aber der heiligen Schrift. Drittens unterscheiden sie sich in dem Endzweck. In der natürlichen Theologie erkennet man keinen Weg zur Seligkeit, welches in der geoffenbahrten geschiehet, die uns den gekreuzigten und auferstandenen Jesum weiset, daß wenn wir an ihn glauben, so werden wir gewiß selig. Sehen wir auch diese Theologie als eine Disciplin an, so ist bekannt, daß man sie in viele Theile abgetheilet. Denn man redet von einer thetischen, oder dogmatischen, von einer polemischen, moralischen, exegetischen, catechetischen, casuistischen, prophetischen, symbolischen, patristischen, mystischen, ascetischen, scholastischen Theologie. So ist die Sache sehr unordentlich. Weil aber gleichwohl die gesammte Theologie so vielerley Objecta in sich fasset, daß man deswegen nöthig hat, sie in besondere Disciplinen zu theilen und zu fassen, damit eine jede Hauptmaterie ordentlich und umständlich kann abgehandelt werden; so ist nöthig, auch die Disciplinen selbst in eine richtige Ordnung zu bringen. Einige bemerken eine zweyfache Art, die Theologie vorzutragen, indem man entweder bey dem Text der Schrift bliebe, wohin die exegetische und homiletische Theologie gehörte, da man bey jener ganze Bücher in der Ordnung, wie sie aufgezeichnet sind; bey dieser aber nur gewisse Stellen erkläret, auch bey beyden die Glaubenslehren und Lebenspflichten anwiese; oder man nehme die Lehren, die in der Schrift enthalten, vor sich, und gienge sie ordentlich durch, entweder auf eine catechetische; oder systematische Art, daher die catechetische und systematische Theologie entstünde. Auf diese Weise wird die Theologie in Ansehung der Methode, wie man sie abhandelt, eingetheilet. Bleibt man nun insonderheit bey der systematischen, und will sie in besondere Disciplinen abtheilen, so wird der Grund der Abtheilung am besten von dem Unterschied der Sachen, die vorgetragen werden, hergenommen. Solche sind entweder die Glaubenslehren; oder die Lebenspflichten, weswegen

wegen man sie in eine theoretische und practische eintheilet. Jene trägt aus der Schrift die credenda, die Glaubenslehren vor, und zwar entweder daß sie solche nur erkläret und beweiset, welches die theologia thetica ist, die man auch positiuam und dogmaticam nennet; oder wider die Einwürfe vertheidiget, und die entgegen stehende Irrthümer widerleget, so theologia polemica ist. Die dogmatische Theologie legt aus der Schrift die Glaubenslehren ordentlich vor Augen, und weil sie ihrem Absehen nach practisch ist, so erwehlet man insgemein die Ordnung, daß man erstlich betrachtet den finem theologiae, welches die Vereinigung mit Gott und die Seligkeit; denn das subiectum theologiae, und drittens die media, und nach derselbigen die Lehren nach einander vorträget. Vielen hat auch der sogenannte methodus foederalis gefallen, daß sie nach der Ordnung der Bündnisse, die Gott mit den Menschen gemacht, gegangen, bey welcher Lehrart sich zwar viele nützliche Sachen anbringen lassen; es kommt aber auch manches vor, so nicht wohl mit dem andern zusammen hänget. Unter der dogmatischen Theologie kann füglich die symbolische stehen, wenn man die göttlichen Lehren so vorträget, wie sie unserer Evangelischen Kirche eigen und in unsern symbolischen Büchern enthalten sind. Die polemische vertheidiget die aus der heiligen Schrift erkannten und insonderheit zur Seligkeit nöthigen göttlichen Wahrheiten wider die Einwürfe der Gegengesinneten und widerleget ihre Irrthümer. Sie thut zweyerley. Denn einmal vertheidiget sie die göttliche Wahrheiten, indem sie solche deutlich vorträget und distinct erkläret: mit tüchtigen und hinlänglichen Beweisgründen bestätiget, welches aus der dogmatischen entlehnet wird, und auf die gemachte Einwürfe gründlich antwortet. Hernach widerlegt sie auch die Irrthümer, welches gründlich geschehen muß. Zu solcher Gründlichkeit ist nöthig, daß man die Meynung dessen, den man widerlegen will, aufrichtig fürtrage; den statum controuersiae, worauf die Streitfrage ankomme, richtig aus einander setze; die Beweisgründe der Gegner ebenfalls ehrlich anführe, und solche nach einander gründlich beantworte. Die practische, und moralische Theologie lehret die Lebensbezeugungen eines Wiedergebornen, und begreift alles, was er zu thun hat. Dieses kann in drey Klassen eingetheilet werden: die erste enthält alles in sich, was zum Wachsthum des geistlichen Lebens gehöret, und zeiget, wie ein Wiedergeborner im geistlichen Leben zu weiterer Erneuerung des göttlichen Ebenbildes mehr und mehr zunehmen soll, bis er nach dem Tode der Seligkeit theilhaftig werde. Dieses nennet man auch die theologische Moral im genauern Verstand; oder die christliche Sittenlehre. Man kann auch dahin die sogenannte mystische und ascetische Theologie rechnen. Der andere Theil begreift die Handlungen der Wiedergebornen, wie sie nach dem göttlichen Gesetz einzurichten, so die göttliche Rechtsgelehrsamkeit, darunter die casuistische Theologie gehöret; und der dritte weiset, wie eben diese Handlung zugleich nach den Regeln der christlichen Klugheit abzumessen, welcher zugleich dasjenige vortragen kann, was man zur paracletischen Theologie rechnet. Mehrers haben wir von dieser Materie nach unserer Absicht nicht anzuführen. Es können alle diejenigen gelesen werden, die Anleitungen zur Theologie geschrieben, und von dem Herrn Pfaffen in introd. in historiam theologiae litterariam part. 1. pag. 44. und Buddeo in isagoge ad theologiam vniuers. lib. 1. cap. 1. §. 2. angeführet worden, der auch nebst den andern, die theologische Bibliotheken geschrieben, die dahin gehörige Bücher erzählet.

[Theorema,]

Oder Lehrsatz, wird ein theoretischer Satz genennt, in welchem ein Prädicat mit einem Subiect verbunden ist, deren Verbindung aber nicht für sich erhellet, sondern eines Beweises bedarf. Z. E. daß die Welt nicht ewig sey, muß durch einen Beweis unterstützt werden, wofern man davon überzeuget werden soll. Die Lehrer der Vernunftlehre] handeln weitläuftiger hiervon.]

Thermometrum,

Heißt insgemein dasjenige Instrument, welches Thermoscopium genennet wird, davon der gleich darauf folgende Artikel handelt. Der Herr Wolf im Mathematischen lexico p. 1403. erinnert, es käme diese Benennung eigentlich demjenigen Instrument bey, wodurch man die Wärme abmessen könnte, das ist die Verhältniß eines gegebenen Grads der Wärme zu einem andern gegebenen Grade zu finden; z. E. wie viel die Sonne heute wärmer scheine, als vor vierzehn Tagen, dergleichen Instrument noch niemand erfunden, ob es gleich über die maßen nützlich wäre. [Man sehe Traité des barométres, thermométres et notiométres, à Amst. 1686. Description de la methode d'un thermométre universel, à Paris 1742. 8. Recueil de diverses piéces sur les thermométres et barométres, par l'auteur de la methode d'un thermométre universel, à Basle, 1757. 4. und im 3ten Theil der actor. heluet. p. 23. Traité des thermométres par Mr. Hennert,

Hennert, a la Haye 1758. A discourse concerning the use fulness of thermometres in chemical experiments; and concerning the principles on which the thermometers now in use have been constructed; together with the description and uses of a metalline thermometer, newly invented by Cromw. Mortimer; in den Philos. transact. num. 484. append. 3. art. A description of a metalline Thermometer; by Keane Fitzgerald Esq. ebend. Vol. LI, P. II. p. 823. A description of the metal thermometer in the museum of the Gentlemens society at Spalding in Lincolnshire; ebendas. num. 485. p. 129. Thermometri metallici descriptio auct. Jo. Ern. Zeihero; in dem Comm. petrop. nou. T. IX. p. 305. Thermometri metallici ab inuentione comitis Löseri descriptio, auct. Jo. Dan. Titio, Lips. 1765. Leutmanni instrumenta meteorognosiae inseruientia, Witt. 1725. 8. De thermometris et eorum emendatione diss. Geo. Bernh. Bülffingeri; in den Comment. petrop. T. III. p. 196. Car. Aug. de Bergen comm. de thermometris mensurae constantis, Norimb. 1757. 4. Peter Wargentin von den Thermometern; in den schwed. Abhandl. 1749. S. 167. Sammlung einiger kleinen Schriften von Thermometern und Barometern, durch den Verf. der Methode eines Universalthermometers, aus dem Franz. übers. und mit Anmerk. versehen von M. Joh. Christoph Thenn, Augsb. 1758. 4. Vergleiche auch die Rubrik: Barometer.]

Thermoscopium,

Ein Wetterglas, ist dasjenige Instrument, wodurch man die Abwechselungen der Wärme und Kälte der Luft zu erkennen suchet. Die ältesten thaten das ihrige durch die Luft, welche in einer Kugel eingeschlossen, daß wenn sich selbige durch die Wärme ausdehne, so stoße sie das Wasser in der Röhre nieder; ziehe sie sich aber durch die Kälte zusammen, so steige solches in die Höhe. Doch nachdem man hinter die Schwere der Luft gekommen, so hat man auf andere gedacht, und befunden, daß das Wasser in die Röhre steigen könne, wenn die Luft schwerer werde, und hingegen etwas fallen müsse, wenn sie leichter werde. Sonderlich sind bekannt die thermoscopia Florentina, die Florentinischen Wettergläser. Denn es haben die Akademici zu Florenz angefangen, die Kugel mit einem gefärbten sp. vini anzufüllen, und die Röhren oben zuzuschmelzen, welche denn das ihrige durch die Ausdehnung und Zusammenziehung des spiritus vini thun. Denn wenn es warm wird, so dehnet sich der spiritus aus, und steiget in der Röhre in die Höhe; wirds aber kalt, so ziehet er sich zusammen, und fället also aus der Röhre in die Kugel, davon Wolf in elementis aërometriae §. 191. und in dem Mathematischen lexico pag. 1404. nachzulesen ist. Es sind sonst verschiedene Arten von den Thermoscopiis von den Gelehrten erfunden worden, davon zu sehen Reyhers dissertatio de aëre cap. 7. Sturm in collegio experimentali, du Hamel de corporum affectionibus lib. 1. cap. 4. n. 14. Dalence in traité des thermometres, Schmid in dissertat. de thermometris, Jen. 1684. darinnen er die neuen Arten des Ottonis de Guericke, Joh. Christophs Sturms, Athanasii Kirchers beschrieben, anderer zu geschweigen, welche Pasche de inuentis nouantiquis cap. 7. §. 25. anführet. Von dem Erfinder der Wettergläser sind die Gedanken bey den Gelehrten ungleich. Wenn wir dem Roberto Fluddo nachgehen wollten, so müssen wir sagen, daß dieselben schon vor viel hundert Jahren wären bekannt gewesen. Denn in seiner philosophia Mosaica lib. 1. cap. 2. hat er ein Thermoscopium in Kupfer stechen lassen, und giebt zugleich für, er habe davon den Abriß in einem alten geschriebenen Codice, der wenigstens 500 Jahr alt gewesen, gefunden, und daher Gelegenheit genommen, sich dieses Instruments zu bedienen, und diesem giebt Pasche c. l. p. 624. Beyfall. Andere geben für den Urheber derselben aus Cornelium Drebbel, welches auch die gemeinste Meynung ist. Man lese Wolfs Versuche part. 2. cap. 5. Becher giebt in seiner närrischen Weisheit part. 1. n. 45. pag. 87. noch einen zweyfachen Nutzen der Thermoscopiorum an, welchen die Physici vor ihm noch nicht gewußt hätten. Zu Paris ist 1722. herausgekommen theorie de nouveaux thermometres et de nouveaux barometres de toutes sortes de grandeurs &c. davon man in dem journal des sçavans 1723. febr. p. 185. eine Nachricht findet. Im Jahr 1731. hat man zu Leyden tentamina experimentorum naturalium, captorum in academia del cimento &c. aus dem Italiänischen ins lateinische übersetzet, ediret, dazu Herr Musschenbroeck Anmerkungen gemacht. In dem ersten Theil dieses Werks wird auch von den Thermometris gehandelt.

Theurgie,

Ein griechisches Wort, welches so viel, als τῶν θείων ἔργων τέχνη, wie solches Jamblichus de myster. sect. 1. cap. 9. erklärt, seyn soll, daher sie auch von demselben θεουργικὴ τέχνη sect. 5. cap. 23. die Geschicklichkeit durch gewisse Verrichtungen, die Götter und Geister zu gewinnen, genennet wird. Eben derselbe nennet sie sect.

sect. 2. cap. 10. θεαγωγίαν, die Kunst die Götter zu sich zu locken, und sonsten heisset sie auch θεοπτασία, die Wissenschaft die Götter zu sehen. Julianus aber nennete sie τὴν τελεστικὴν καὶ μυσταγωγὸν φιλοσοφίαν; Porphyrius, wie Gale ad Iamblichum sect. 3. cap. 6. anmerket, πρακτικὴν θεοσοφίαν, Psellus in oraculis nach Anmerkung des Stanleji in histor. phil. orient. lib. 1. sect. 2. cap. 28. Τελεστικὴν ἐπιστήμην, anderer Benennungen, als τελεστουργία, θεοποιητικὴ, θέωσις zu geschweigen, die sonderlich bey dem Dionysio Areopagita vorkommen. An sich selbst ist die Theurgie eine Art der ceremonialischen Magie, welche auf gewisse Gebräuche, die bey den Alten gewöhnlich waren, beruhet, und mehrentheils in goëtiam und theurgiam eingetheilet wird, davon jene mit den bösen; diese aber mit den guten Geistern zu thun hat, welcher Eintheilung Jamblichus, Proclus, Porphyrius und andere Platonici gedenken; die Sache selbst aber war schon bey den alten Magis bekannt, und man nennete diese Kunst überhaupt nur die Magie. Svidas berühret zwar unter dem Wort γοητεία eine andere Eintheilung, wenn er die goëtiam, magiam und pharmaciam von einander unterscheidet; es kann aber die letztere nicht zu der ceremonialischen Magie gerechnet werden. Da nun die Theurgie auf eine Gemeinschaft mit den guten Geistern ankommt, so kann man sagen, daß sie eine Wissenschaft, oder auch eine Handlung sey, durch allerhand Ceremonien sich mit denselben bekannt zu machen, und sie zu seinem Nutzen auf seine Seite zu bringen, daß man vermittelst derselben besondere und ungewöhnliche Wirkungen thun möge. Augustinus nennet sie nach Porphyrii Sinn de ciuitate dei lib. 10. cap. 9. artem angelorum deorumque conciliatricem, und eben ganz kurz erkläret sich darüber Mourgves in dem plan theologique du Pythagorisme part. 1. lettr. 9. daß sie sey, l'art d'evoquer les dieux et les démons; weitläuftiger aber redet davon Pererius lib. 1. de magia cap. 9. p. 73. wenn er sagt: alteram vocant theurgiam, nempe bonam et laudabilem, qua certis quibusdam hostiis et sacrificiis munditia quadam [illegible] corporis aliisque sacris ceremoniis bonos et beneficos daemones inuocant, quorum afflatu et auxilio et occulta manifestant, et futura praenuntiant et mira edunt opera.

Es hat die Theurgie ihren Ursprung aus dem Heydenthum, Judenthum und aus der Enthusiasterey. Unter den Heyden gaben dazu die Chaldäer und Perser mit der Magie; die Egyptier und Griechen mit ihrer Philosophie Gelegenheit. Bey den Chaldäern war die Theurgie bekannt, und soll Zoroaster Urheber derselben seyn, wie denn Stanlejus die chaldäische Gelehrsamkeit nach Einleitung des Propheten Daniels 2. v. 2. in vier Arten, in die Theologie und Physic, in die Astrologie, in die Theurgie und in die Lehre von den Göttern und deren Verehrung theilet, in histor. philos. orient. lib. 1. sect. 2. prooem. Unter den Persern, waren die Magi dieser Wissenschaft ergeben, nach dem Zeugniß des Laertii in prooem. welche man keinesweges für Leute, so die Zauberey, oder teufelische Magie getrieben, zu halten hat. Die Egyptier wollten große Geheimnisse von Gott, den göttlichen Ideen, Schutzgeistern, der Welt, Engeln, Dämonibus, von den Gebräuchen und Ceremonien Gott zu versöhnen, die Schutzgeister auf ihre Seite zu bringen, die bösen Geister zu vertreiben, haben, für deren Urheber Hermes Trismegistus gehalten wird, und dahin des Jamblichi Werk de mysteriis Aegyptiorum gehöret, darinnen er zwar vieles aus der chaldäischen und griechischen Philosophie eingemischet hat. Von diesen soll Orpheus aus Thracien vieles erlernet haben, der nachgehends das theurgische Wesen unter den Griechen aufgebracht, darauf sich viele mit besondern Fleiß legten. Rechnet man den Pythagoram mit unter die Griechen, so findet er hier wegen seiner Lehren, daß das Gemüth göttlich, daß dasselbige durch die Reinigung von den Banden des Leibes, in welchem sich solches als in einem Gefängniß befände, zu befreyen und Gott gleich werden müsse, allerdings einen Platz, wie man denn in dem so genannten güldenen Gedicht dergleichen Lehrsätze von der Verehrung der Götter, Heroum und Dämonum, von den Reinigungen den Seelen und deren Vereinigung mit den Göttern antrifft. Ein eiferiger Nachfolger von ihm war Plato, welcher zwar das Werk der Theurgie nicht so emsig trieb, als nachgehends einige seiner Schüler thaten; doch aber vieles durch seine Lehren von dem göttlichen Wesen der Seele, von den unterschiedenen Arten der Geister und Dämonum, von den Reinigungen der Seelen, von der Vereinigung derselben mit Gott beygetragen hat. Von seinen Nachfolgern war Plotinus, Porphyrius und vor allen andern Jamblichus hierinnen berühmt. Von den andern giebt Augustinus de ciuitate dei lib. 10. cap. 9. 10. 26, 27. desfalls genugsame Nachricht, wo er Porphyrii Gedanken von der durch die Theurgie angestellten Reinigung der Seelen weitläuftig erzählet, und als gottlos verwirft, und obschon Porphyrius zuweilen scheinet, als machte er aus dieser

ser ganzen Sache nichts, so siehet man doch aus andern Umständen und glaubwürdigen Zeugnissen, daß es sein Ernst nicht gewesen, angesehen Eusebius de praepar. euang. lib. 4. cap. 6. das Gegentheil klärlich von ihm bezeuget, daher ihn auch Holstenius in vit. Porphyr. cap. 10. einen Freund und Patron der Dämonum nennet. Es gehöret aber unter die Verehrer der Theurgie billig auch Julianus der abtrünnige. Denn ob wir wohl hier nicht untersuchen wollen: ob er den Jamblichus zum Lehrmeister gehabt, und ob er solchen mündlich gehöret, oder sich selbst aus dessen Büchern unterrichtet? so siehet man doch aus seinen Schriften, sonderlich aus den orat. in regem solem et matrem deorum, daß sie mit solchen fabelhaften, magischen und zur geheimen heydnischen Theologie gehörigen Dingen anfüllet sind, dergleichen auch andere von ihm bezeugen, als Cyrillus contra Iulianum pag. 198. Libanius in orat. de vlciscenda Iuliani nece cap. 33. der übrigen zu geschweigen, welche Spanheim in praefat. ad Iuliani opera anführet. Gleiches Recht verdienen Proclus, von dessen Fleiß in der theurgischen Wissenschaft uns nicht nur Marinus in vita Procli; sondern auch seine eigene Schriften sattsam versichern: Aedesius, Crysanthius, Maximus Ephesius, Eunapius, Simplicius und mehrere, von denen zum Theil ihre eigene Bücher; zum Theil aber ihre Lebensbeschreiber ein Zeugniß gegeben. Hier war die Zeit eingetreten, da die Theurgie aufs höchste stieg, so gar, daß auch Weibspersonen davon Profeßion machten, unter denen die Sosipatra, Eustathii aus Cappadocien Weib, Asclepigenia, Plutarchi Tochter, und Aedesia, Hermiä von Alexandrien Frau gerühmt werden. Die Ursach davon ist leicht zu errathen. Die christliche Religion breitete sich von Tag zu Tag weiter aus; die Betrügereyen, so bey den heydnischen Oraculis mit unterliefen, wurden entdecket, der Priester ihre Stütze, worauf sie ihre ganze Theologie baueten, lag darnieder, und also mußten sie auf andere Mittel und Wege bedacht seyn, wie sie sich wieder in Ansehen brächten, und das arme Volk in der Blindheit noch länger herum führeten, wozu sich nichts bequemers, als die Theurgie schickte. Doch es währete dieses nicht lange, und nachdem die christliche Religion immer bekannter wurde, kam das theurgische Wesen gänzlich in Abnehmen, so gar, daß man das Wort Theurgie sehr selten unter den Heyden hörte. Der andere Grund der Theurgie ist die jüdische Cabbala. Denn zu geschweigen, daß verschiedene auf die Gedanken kommen, als wenn selbige nach der Babylonischen Gefangenschaft aus der heydnischen Philosophie, sonderlich Pythagorischen und Platonischen Theologie entstanden, so weiß man, wie in dem Punkt von den Geistern und der Magie eine große Gleichheit zwischen der cabbalistischen und heydnischen Lehre ist. Es ist eine gedoppelte Cabbala: eine, die mit bloßen Worten, und die andere, so mit Sachen zu thun hat, welche letztere wieder in eine theoretische und practische eingetheilet wird. In jener handeln sie unter andern von den zehen Sephiroth, von den vier cabbalistischen Welten, zwey und dreyßig Wegen zu der Weisheit, funfzig Pforten der Klugheit 2c. Die practische lehret, wie man durch Hülfe der Worte und Sprüche, die in den heiligen Schriften enthalten, was seltenes und wundersames ausrichten könne, daß man dadurch Geister beschwöre, Feuersbrünste auslösche, Heimlichkeiten entdecke, Wunden heile, sich selbst fest mache u. d. gl. Der dritte Grund ist die unächte mystische Theologie, die in dunkeln und abentheurlichen Redensarten viel von unmittelbaren Erleuchtungen und Offenbarungen, von besonderer Gemeinschaft mit Gott redet, und also auf Enthusiasterey hinaus läuft. Da nun dieselbe ihren eigentlichen Ursprung aus der geheimen heydnischen Philosophie, sonderlich aus der Platonischen und Jüdischen Cabbala, hat, so ist leicht zu ermessen, wie viel sie nachgehends zur Unterhaltung der Theurgie beygetragen habe, welches auch aus der Uebereinstimmung verschiedener Lehrsätze der Mysticorum und Theurgorum erhellet. Denn es reden die Mystiker immer von der Reinigung und Zernichtung der Seele, von drey unterschiedenen Klassen und Ordnungen der Geister, von dem Aufsteigen der Seele durch die verschiedenen Geisterordnungen, von der Vergötterung der Menschen, von der Vereinigung und Conversation mit Gott, dergleichen Materien fast in allen mystischen Büchern anzutreffen sind. Zwar meynen etliche, es wären dergleichen Redensarten nicht im eigentlichen, sondern metaphorischen und verblümten Verstande zu nehmen, welches aber gar ungereimt wäre, daß man die Sache mit Fleiß verdunkeln wollte, da sie deutlich vorzustellen ist; ja daß viele Scribenten dieselben nicht im uneigentlichen Sinne nehmen, ist gar leicht darzuthun, und man kann nur unter andern die rare Schrift des Francisci Georgii Veneti de harmonia mundi lesen, die einen davon genugsam überzeugen wird. Doch ist zwischen der mystischen Theologie und Theurgie darinnen ein Unterschied, daß bey der letztern die Hauptabsicht auf die Gemeinschaft mit den Geistern; bey der erstern aber auf die Vereinigung mit Gott gehet, und daß jene mehr mit äußerlichen Ceremonien; diese hin-

hingegen mit dem innern der Seele zu thun hat. Inzwischen sind zu den neuern Zeiten verschiedene gewesen, welche sich auf die theurgische Wissenschaft geleget, von solcher auch in Schriften gehandelt, die man aber nicht durchgehends gleich für Herenmeister oder Zauberer zu halten. Es gehört dahin Petrus Aponus, ein Medicus, der im dreyzehnten Seculo berühmt war, indem er drey magische Schriften, als elucidarium necromanticum; librum experimentorum mirabilium de annulis secundum 28. mansiones lunae, und das dritte, so tom. 1. opp. Agrippae, unter dem Titel heptameron s. elementa magica zu finden ist, soll verfertiget haben, wiewohl Naudäus in apologia vir. mag. suspect. cap. 14. §. 15. dafür hält, daß er fälschlich für den Urheber derselben ausgegeben werde, deren Gedanken auch einige andere gewesen, die meisten aber halten ihn für einen Herenmeister, siehe Goldastum im rechtlichen Bedenken von Confiscation der Herengüter, §. 26. not. 2. pag. 71. Gleiche Stelle hat Marsilius Ficinus erhalten, welcher, wie er ein grosser Liebhaber der platonischen Philosophie war, also hat er auch insonderheit in comment. ad Procli lib. 4. ennead. 3. weisen wollen, wie man die Dämones sehen könnte. Zu Ende des funfzehnten und zu Anfange des sechszehnten Jahrhunderts nahm der sonst berühmte Trithemius dergleichen theurgische Dinge für, der nicht nur in seiner Schrift de potestate septem spirituum; sondern auch in seiner steganographia viel Redens von den unterschiedenen Klassen, Namen, Verrichtungen, Beschwörungen der Geister macht. Um diese Zeit lebte auch Heinrich Cornelius Agrippa, der wegen seines Werks de occulta philosophia für einen der grösten Meister der theurgischen Kunst angesehen wird. Denn darinnen ist ein Auszug aus des Porphyrii, Jamblichi, Procli, Pselli, Ficini, Alberti M. Reuchlini und anderer, sowohl heydnischen, als cabbalistischen, mystischen oder vielmehr abergläubischen Schriften von der Theurgie enthalten; das vierte Buch aber dieser geheimen Philosophie wird mehrentheils dem Agrippa abgesprochen, daß er solches nicht verfertiget, und beweiset Wierus de praest. lib. 2. cap. 5. daß es lange nach seinem Tode von einem gottlosen Menschen aufgesetzt worden, wie denn Agrippa selbst in epistola praeliminar. nur dreyerley Bücher gedenket. Inzwischen haben diesen Agrippam viele unter die Zauberer gesetzet, sowohl wegen der drey Bücher de occulta philosophia, als auch wegen eines gewissen Hundes, worinnen ihn aber andere entschuldigen, zumal da er in den Büchern den Vorsatz hauptsächlich gehabt, die verborgene Philosophie nicht aus seinem eigenen, sondern der alten Magorum Verstande vorzustellen, wodurch manche böse Dinge unter die guten vermischt worden. Die Erzehlung von dem Hunde hält man vor eine Fabel. Es beklagt Agrippa die Eitelkeit seiner Jugend, die ihn, eine geheime Philosophie aufzusetzen, angetrieben, wenn er in seinem Tractate de vanitate scientiarum cap. 47. pag. 189. schreibet: von Magicis habe ich, als ich noch ein Jüngling war, in einem ziemlich weitläuftigen Volumine drey Bücher geschrieben, die ich de occulta philosophia genannt, in welchen, was nur damals aus vorwitziger Jugend vor Irrthümer begangen worden, ich nunmehro, da ich klüger worden, durch diese palinodiam öffentlich widerrufen haben will, sintemal ich vor diesem viel Zeit mit diesen Vanitäten durchgebracht habe. Endlich habe ich den Nutzen davon, daß ich weiß, wie ich andere hiedurch von dieser schädlichen Sache abrathen und abmahnen mußte. Diesen werden an die Seite gesetzet der Paracelsus, welcher in seinen Werken aus der magischen Cabbala, Astrologie, Chymia und mystischen Theologie vieles zusammen getragen, und eitele und abergläubische Dinge von der Gemeinschaft mit den Geistern, von den magischen Characteren und Bildern vorgegeben hat, ingleichen Valentin Weigel, der in seiner Kirchen- oder Hauspostille, part. 1. pag. 85. und in astrologia theologizata unter andern ausdrücklich behauptet, daß man die Erscheinungen der Engel, und den Umgang mit denselben verschaffen könne, wenn man nur in gehöriger Maße Anstalt dazu machte; der Jordanus Brunus, der unter andern abentheuerlichen Dingen noch viel Wesens von der Magie gemacht, wie man die Geister citiren und zwingen könne, daß sie einem verborgene Dinge entdecken, und künftige vorher sagen müßten, welches man sonderlich aus seiner Schrift de monade, numero et figura siehet, und der Thomas Smith erzehlet in vitis quorund. eruditissim. viror. pag. 22. 42. 52. von einem Mathematico Joh. Dee, daß er sich auch allzusehr in das theurgische Wesen vertieft gehabt, worinnen sich nicht weniger umgesehen der Autor des bekannten Buchs les entretiens secretes, ou le comte de Gabalis, welcher der Abt de Villars seyn soll. In dieser Schrift wird gelehret, daß die vier Elemente, Luft, Erde, Wasser und Feuer mit Geistern bewohnt wären, daß man also Luft- Erden- Wasser- und Feuergeister hätte, deren jegliche Art ihre besondere Weiber zu haben pflegte, worauf er denn allerhand ungereimter Dinge von der Art und Weise, wie man die Geister an sich locken könnte, vorbringet. Morhof gedenket in polyhistore tom. 2. lib. 3. §. 7. pag. 490.

490. eines Franzosen, Namens Joh. Beslott, der sich einen Meister der göttlichen und himmlischen Wissenschaften genennet, und eine chiromantiam et physiognomiam geschrieben, worinnen er verschiedene magische Dinge mit eingemischet, auch die Kunst, sich bey dem Schutzgeiste beliebt zu machen, weisen wollen, welcher auch tom. 2. lib. 1. cap. 7. §. 13. polyhist. den Franc. Josephum Borri anführet, von dem eine Schrift unter dem Titel: la chiave del gabinetto del Borri vorhanden, darinnen auch vieles von den Geistern, deren Schutz, Herausrufung, Umgang, u. d. gl. anzutreffen. Michael Psellus wird wegen seiner Schriften de operatione daemonum; exposit. in oracula chaldaica, und declarat. dogmatum chaldaicorum hieher gerechnet.

Wie wir nun diese kurze historische Nachricht billig vorangesetzet, so kommen wir nunmehro zur Sache selbst, so auf drey Stücke ankommt, auf die Geister, welche sie auf ihre Seite zu bringen suchen: auf die Art und Weise, wie solches geschehe, und auf das Absehen, so man dabey hat. Bey dem ersten Stücke muß man die Geisterlehre der alten Philosophen aufsuchen, da man finden wird, wie sie gewisse Arten der Geister, die sie Dämones genennet haben, statuiret, deren Verrichtungen darinne bestanden, daß sie den Göttern die menschlichen Angelegenheiten bey ihrem Gebete und Opfern hinterbringen, den Menschen aber der Götter Gesetz offenbaren müßten. Diesen Dämonibus legten sie eine Weissagungskraft bey, wie Plutarchus de defectu oracul. pag. 187. bezeuget, daß zwar alle Weissagungen göttlich; man müßte sie aber nicht rechnen ad τὸν θεὸν, sondern ad λειτουργοὺς, ὑπηρέτας und γραμματεῖς; welches die Dämones wären, weswegen auch Eusebius de praeparat. lib. 4. cap. 6. von dem Porphyrio eine Schrift anführet, die er soll περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας geschrieben, und darinnen die Oracula des Apollinis und anderer Götter, und der ἀγαθῶν δαιμόνων zusammen gelesen haben. So waren auch gewisse Sachen dem Schutze der Dämonum anvertrauet, und zwar nicht nur ganze Städte und Völker, welches Porphyrius de abstinent. lib. 2. p. 81. und Origenes aduers. Celsum lib. 1. pag. 19. bezeugen, die daher besondere Namen führen, und bey dem Juliano, πολιοῦχοι und πολιοῦχοι θεοὶ, s. Cyrillum lib. 4. pag. 115. und Dionysio Halicarnass. lib. 8. antiquitat. θεοὶ κτήσιοι heissen; sondern auch besondere Menschen, deren Verrichtungen und Leben sie dirigirten, davon mit mehrern der Herr Rabner in der andern Dissertation de daemonibus handelt. Solche Dämones suchte man durch die Theurgie auf seine Seite zu bringen, daß man durch deren Beystand in seinem Vornehmen glücklich, und bey den Göttern, als deren Bothschafter die Dämones waren, angenehm gemacht würde. Die Art und Weise wie solches geschehen, beruhete in gewissen Gebräuchen, die im Griechischen τελεταὶ genennet werden, welches Wort Apulejus auch im Lateinischen gebraucht hat, und von dessen Etymologie allerhand Meynungen gefunden werden, die hieher nicht gehören. Es kommen dieselben vornehmlich an 1) auf die Reinigung der Seele, dadurch sie selbige in den unsterblichen Stand zu setzen, und zur Gemeinschaft der Dämonum und der Götter geschickt zu machen vermeynten. Die Gedanken der alten Philosophen von der Seelenreinigung recht einzusehen, so hat man zum Voraus zu wissen, daß man die Seele als ein Stück des göttlichen Wesens angesehen, welches eine gemeine Lehre war, wie wir oben gezeiget. Nun hielte man weiter dafür, daß die aus dem göttlichen Wesen geflossenen Seelen von ihrem obern Aufenthalte herunter auf die Erde kommen, welches die andere Lehre, nämlich de descensu animarum ist, so hier voraus zu setzen, die bey den Chaldäern, Persern, Platonicis eingeführet war, und ob sie sich schon in gewissen Stücken auf verschiedene Art erklärten, so kommen sie doch darinnen überein, daß, da die Seelen in dem göttlichen Wesen bey einander eingeschlossen wären, und einer eine heimliche Lust nach dem Irdischen ankäme, solche nach und nach von Gott abgezogen werde, welche denn durch die himmlische Sphären herunter getrieben würde, bis sie endlich auf die Erde käme, da sie denn durch dieses Herumtreiben einen subtilen Leib annähme, vermittelst dessen sie desto eher mit dem Irdischen könnte vereiniget werden, s. Macrobium in somn. Scipion. lib. 1. cap. 11. und 12. Komme die Seele auf Erden, so werde sie zur Strafe in den Leib, als in ein Gefängniß gestecket, wodurch sie verunreiniget würde, wie sie denn den Grund des Bösen in der Materie suchten, welches die dritte Lehre, so hier zu merken. Nach diesen Grundsätzen bemüheten sich die Philosophen, um das Aufsteigen der Seele, welches auf zweyerley Weise geschähe: erstlich wenn die Seele wirklich von iden Banden des Leibes befreyet, und mit Gott wieder vereiniget werde: hernach wenn sie zwar in ihrem Gefängnisse des Leibes verbleibe; sich aber von den körperlichen Unreinigkeiten zu befreyen, und in Stand der Reinigkeit zu kommen, auch Gott gleich zu werden, sich bemühe, welche Reinigung in diesem Leben entweder eine philosophische, oder teletische war. Jene kam auf

auf die Ausübung gewisser Tugenden an, dabey verschiedene Grade beobachtet wurden. Der erste bestand in einer nüchternen und mäßigen Lebensart, und in einer Enthaltung der venerischen Wollust, und allen dem, was den irdischen Leib schwächte, davon Porphyrius in seinen Büchern de abstinentia a cibo animalium mit mehrern handelt. Der andere war die Absonderung der Seele von dem Leibe durch die Dämpfung der Affekten, deren eigentlicher Ursprung der Materie beygeleget wurde; der dritte die Erkenntniß der mathematischen Disciplinen, welche dem Gemüthe, wenn solches von dem Leibe losgemacht, sehr nützlich, und der letzte die Betrachtung, daß die gereinigte Seele sich selbsten betrachte, von welcher Materie mit mehrern Lomeyer de veter. gentil. lustrat. cap. 15. Fabricius in prolegomen. ad Marinum de vita Procli, und Buddeus de καθάρσει Pythagor. Platon. pag. 363. handeln. Die eigentlich also genannte teletische Reinigung geschahe durch gewisse äußerliche Dinge, als durch Feuer, Wasser, Luft, wie Servius ad Virgilium lib. 6. Aeneid. pag. 213. anmerket, und vermittelst besonderen dabey angestellten Ceremonien, da sie meynten, wenn äußerlich der Leib gereiniget wäre, so stünde es nun wohl um die Seele, und dieselbige sey nunmehro ausgesöhnet: 2) auf die Opfer, da sie den Göttern gewisse materielle und leblose Dinge opferten, und dadurch in ihre Gemeinschaft zu kommen vermeynten, und ob schon anfangs dergleichen Sachen zu äußerlichen Zeichen, welche die Reinigkeit der Seele vorstellen sollten, dienten, so gerieth man doch nachgehends in einen Aberglauben darüber, daß man den leblosen Sachen, welche man opferte, eine große innerliche Kraft und Nothwendigkeit beylegte, als wodurch die Seele in den Stand der Vollkommenheit gesetzet werde. Denn vor Alters schlachtete man keine Thiere, wie Porphyrius lib. 2. de abstin. bezeuget, und insonderheit von Pythagora bekannt, daß er dergleichen verboten, und man hielte dafür, daß sich die Opfer der Thiere für die bösen Geister schickten. Nach dem Unterschiede der Götter waren auch die Opfer unterschiedlich. Endlich das Absehen bey der Theurgie anlangend, so war solches eines Theils die Gemeinschaft mit den Dämonibus und den Göttern, weil man glaubte, daß die Seele durch die Theurgie dazu geschickt gemacht werde; andern theils die Vereinigung mit dem obersten Gotte, als worinnen die τελείωσις, oder Vollkommenheit der Seele bestünde, die alsdenn insonderheit Demiurgie genennet wurde. Und dieses war das Hauptabsehen dabey, wie man aus dem Jamblicho de mysteriis Aegyptior. sect. 10. cap. 6. siehet, dahin auch die Lehre der alten Philosophen von der Gleichheit der Seele mit Gott gehöret. Wenn die Theurgen ihr Wesen anstellten, so gaben sie vor, daß sie gewisse göttliche Regungen und Erleuchtungen bey sich verspüreten, und also Versicherung hätten, daß sie nunmehro in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen wären, s. Eunapium in Aedesio p. 74. Jamblichum sect. 3. cap. 8. Aus dem angeführten ist nun leicht zu ersehen, worinnen die Theurgie der Alten bestanden, und wie es damit eine gottlose Sache gewesen, die auf dem irrigen Grunde, als sey die Seele ein Stück des göttlichen Wesens; der Leib aber für ein Gefängniß derselben zu halten, beruhete, wobey denn die Verehrung der Götter und der guten Geister eine Abgötterey war, und überhaupt nichts, als abergläubische Dinge mit unterliefen. Man kann hier nachlesen Richters quadrig. dispp. magico-theurgicar. de conciliatione spirituum Jen. 1716. sonderlich D. Joh. Ernst Floerckens comm. de crimine coniurationis spirituum, welcher in den Noten bey dieser Historie großen Fleiß angewendet; das Werk aber selbst ist 1721. heraus kommen.

Thier,

Dieses Wort wird im engern und weitern Verstande genommen. Denn nach jenem geht dasselbige allein auf das Vieh, welches auch nicht nur dem Ursprunge desselbigen, nachdem es eigentlich ein wildes Thier bedeutet; sondern auch dem Gebrauche unserer Sprache gemäß. Nach dem weitern Sinne aber versteht man dadurch einen belebten Körper, und theilet die Thiere in vernünftige und unvernünftige, oder in Menschen und Vieh. Wir haben oben nicht nur von den Bestien, sondern auch von dem Menschen insbesondere gehandelt; und da wir außer dem noch von den Thieren reden wollen, so bleiben wir vornehmlich bey der weitläuftigen Bedeutung, und setzen uns vor, den Menschen und das Vieh gegen einander zu halten, und zu zeigen, worinnen sie mit einander übereinstimmen, und von einander unterschieden sind.

Nach der weiten Bedeutung ist also ein Thier ein belebter Körper, welcher sich nicht nur ernähret, wächset, und sein Geschlecht fortpflanzen kann; sondern auch mit der Kraft zu empfinden und sich zu bewegen begabet ist. So wird insonderheit das lateinische Wort animal genommen; daher auch die gemeine Definition eines Menschen, daß er ein animal rationale sey, gekommen ist. Die Wirkungen der Thiere theilet man in zwo Arten. Einige hätten sie mit dem wachsthüm-

thüm-

hümlichen Geschöpfe gemein, als die Nahrung, das Wachsthum und die Fortpflanzung, wodurch sie in ihrem Wesen erhalten würden; andere wären ihnen als Thieren eigen, als die Empfindlichkeit, dahin auch die sinnliche Begierde gehöre, und die Bewegung. Um den Grund solcher Wirkungen sind die Philosophen nicht einig. Etliche sehen die Thiere als bloße Uhrwerke an; andere eignen ihnen außer der wachsthümlichen Seele auch eine sinnliche zu; oder nehmen sonst ein Principium an, daraus sie solche leiten wollen, wie wir schon von den Bestien gezeiget, welches auch hieher nicht gehöret, nach der Absicht, die wir von den Thieren zu handeln haben. Sind solche Thiere entweder vernünftige oder unvernünftige, so müssen sie die Natur des Thiers unter sich gemein haben. Denn dieses bringt die Beschaffenheit des gemeinen Begriffs mit sich, daß alles, was er in sich hält, den darunter stehenden Gattungen beygelegt werden muß. Damit man dieses desto besser verstehe, so ist zu wissen, daß der Mensch eine doppelte Natur habe. Die eine ist die physicalische, welche in dem natürlich belebten Leibe bestehet; die andere die moralische, so auf dessen vernünftiges Wesen beruhet. Nach jener wird er als eine Art des Thiers angesehen; seine Vergleichung aber mit dem Viehe kann nach beyden angestellet werden, wie weit sie mit einander überein kommen, oder unterschieden sind, daß eins das andere übertrifft. In Ansehung der physicalischen Natur ist der Mensch in den wesentlichen Stücken einem Viehe gleich, was die Nahrung, das Wachsthum, die Fortpflanzung, die Empfindlichkeit und die Bewegung betrifft; in einigen Dingen aber ist eine Ungleichheit, so daß bald der Mensch, bald das Vieh den Vorzug bekommt. Denn der Mensch hat in Ansehung seines Leibes und dessen Einrichtung vor dem Viehe ein gedoppeltes Vorrecht. Er gehet aufgerichtet einher, daß er den Himmel anschauen kann; dahingegen das Vieh den Kopf zur Erde kehret. Seneca lib. 6. cap. 23. de beneficiis schreibet: du mußt wissen, daß der Mensch nicht ein in der Eil aufgerafftes, und ohne Bedacht verfertigtes Werk sey. Die Natur hat nichts unter ihren höchsten Vortrefflichkeiten, damit sie sich mehr rühmen, oder dem sie sich zu Gefallen mehr rühmen könnte. Nicht nur geht der Mensch aufgerichtet einher; sondern ist auch mit Händen versehen, womit er alles, was er zu seiner Nothdurft und Bequemlichkeit brauchet, arbeiten kann, und hierinnen vor dem Viehe, bey dem man keine Hände antrift, einen großen Vorzug hat. Doch hat auch das Vieh manches vor dem Menschen voraus, bey welchem Unterschiede auf zwey Stücke zu sehen; worauf er ankommt, und woher er rühret? Erstlich ist zu untersuchen: worauf dieser Unterschied ankomme? Man kann diesen nach den verschiedenen Stücken der animalischen Natur bemerken. Bey dem Viehe geschiehet die Erhaltung und der Wachsthum viel schneller und leichter als bey den Menschen. Wird ein Mensch gebohren, so gehet viele Zeit hin, ehe er nur auf den Beinen kommen und gehen kann; und noch mehr Zeit wird erfordert, wenn er sich in dem Stande befinden soll, daß er als ein Mensch lebe, und menschliche Handlungen vornehme. Wie nun auf die Erziehung selbst viel Zeit gehet; also sind so vielerley Mittel, was Speise, Trank, Wohnung und dergleichen betrifft, nöthig. Dieses alles fällt bey dem Viehe weg. Denn wenn sie auf die Welt kommen, so brauchen die Alten wenige Zeit auf ihre Nahrung zu wenden, und wenn sie im Stande sind, ihre Nahrung zu suchen und sich zu erhalten, so haben sie nicht so viel Mittel, als wie die Menschen dazu nöthig. Gleiche Bewandtniß hat es mit der Fortpflanzung. Das Vieh ist fruchtbarer, als der Mensch, indem eine Weibsperson ordentlich ein, bisweilen zwey; gar selten aber drey Kinder zur Welt gebieret; viele Arten aber der unvernünftigen Thiere vermehren sich weit stärker, wie unter andern an den Fischen zu sehen. Ueberdies hat das Vieh hierinnen auch dieses voraus, daß es öfters und leichter, als der Mensch, sich fortpflanzen kann. Viele unvernünftige Thiere, wie man in den Geschichten lieset, sollen ein weit höheres Alter, als die Menschen erreichen, deren Lebensziel sich bis auf das siebenzigste, und wenn es hoch kömmt, auf das achtzigste Jahr erstrecket, dahin die meisten Menschen in ihrer Dauer nicht einmal kommen. Nicht weniger übertrifft manches Vieh den Menschen in der Empfindlichkeit, welches man in diesen Versen vorgestellet hat:

> nos aper auditu praecellit, aranea tactu,
> canis odoratu, lynx visu, simia gustu;

und was endlich die Bewegungskraft anlangt, so weiß man auch, daß viele sich weit geschwinder von einem Orte zu dem andern bewegen können, als die Menschen. Zu Leipzig ist 1718. von Joh. Benjamin Ronhard de eo, in quo bruta animalia hominibus antecellunt, heraus gekommen, darinnen dieser Punct weitläuftiger abgehandelt worden. Da es mit dem Unterschied selbst seine Richtigkeit hat, so ist vors andere zu sehen: woher er komme? Man kann einen doppelten, einen natürlichen und außernatürlichen

türlichen Grund angeben. Jener ist in dem Wesen des Viehes, oder des Menschen selbst gegründet, und würde statt gehabt haben, wenn der Mensch auch nicht gefallen wäre, daher wir leiten, daß sich das Vieh häufiger und öfters vermehret, als der Mensch, welches Gott deswegen in seiner Natur so geordnet, weil es zum Dienste und Gebrauch der Menschen erschaffen war, und deswegen in großer Menge da seyn mußte. So kann man auch den Vorzug, den manche unvernünftige Thiere in der Empfindlichkeit und Bewegungskraft haben, für natürlich halten, mit welchen Kräften sie Gott deswegen versehen, damit sie dadurch ihre Nahrung und Erhaltung desto besser, wie es ihre Natur erfordert, befördern können. Doch in einigen Stücken ist der Unterschied durch den Fall des menschlichen Geschlechts veranlasset worden, welchen wir den außernatürlichen Grund nennen. Denn daher kommt es, daß die Menschen vielmals ehe, als die unvernünftigen Thiere sterben, welche im Stande der Unschuld unsterblich gewesen wären; daß der Mensch unter großen Schmerzen muß gebohren werden, so die von Gott auf das weibliche Geschlecht gelegte Sündenstrafe mit sich bringet; daß der Mensch mit großer Schwachheit auf die Welt kömmt, seine Erziehung so viel Mühe erfordert, und so mancherley Mittel müssen herbey geschafft werden. Nur läßt sich von diesem Grunde nach der bloßen Vernunft ohne dem Lichte der göttlichen Offenbarung nichts sagen.

So verhält sich der Mensch gegen das Vieh, wenn er nach der bloßen animalischen, oder physicalischen Natur angesehen wird. Nehmen wir auch seine moralische Natur hinzu, sofern der Mensch seinen verderbten Neigungen und Affecten folget, und fragen: ob ein Vieh, oder ein Mensch besser dran sey? so können wir nicht anders, wenn wir die Sache genau ansehen, als daß wir dem Viehe den Vorzug einräumen. Ein Vieh ist weit gesünder, als der Mensch: es folgt dem Triebe seiner Natur: frißt und säuft so viel, als nöthig ist: wird von keinen Affecten geplaget, lebt ohne Sorgen und Bekümmerniß, und wenn ihm gleich was widriges aufstößt, und ihm Schmerzen verursachet, so hat es doch wegen Mangel des Judicii keine Reflexion: es weiß nicht, wie ihm geschiehet, und kann darüber nicht unruhig werden: gegen ein solches Vieh ist ein unvernünftiger Mensch, der nur seinen Affecten nachgehet, weit elender dran, man mag die Sache auf Seiten des Leibes; oder des Verstandes; oder des Willens ansehen. Von den Gütern, die man dem Glücke beyleget, wollen wir hernach reden. Dem Leibe nach ist der Mensch elender, indem er mehr Krankheiten unterworfen. Wenn Thomasius in den cautelis circa praecognita iurisprudentiae cap. 1. §. 59. sqq. auf diese Materie kommt, so sagt er §. 62. sqq. der Mensch ist mehr Krankheiten, als die Bestien unterworfen. Ja die unvernünftigen Bestien verstehen die Mittel die Gesundheit zu erhalten, und was zur Erhaltung des Lebens nützlich sey, besser als der Mensch. Der Mensch nimmt von den Bestien und andern Creaturen die Arzeneyen, und nutzet also denselben zur Erhaltung ihrer Gesundheit nichts; sondern schadet ihnen vielmehr. Der Mensch ist von Natur geneigt, sich Krankheiten auf den Hals zu ziehen, und hat für solchen Dingen einen Abscheu, welche die Gesundheit des Leibes erhalten. Es gehört auch dieses zu dem Elende des Menschen, daß sich die Leute gemeiniglich darum bekümmern, wie sie andere curiren mögen; die Wissenschaft aber sich selbst zu curiren, bey Seite setzen. Hierzu kömmt noch, daß es viel schwerer ist, die Menschen, als die Bestien zu curiren. Diese Krankheiten sind zwar bey allen Menschen was gemeines; gleichwohl stürzen sich diejenigen, welche bloß ihrer verderbten Eigenliebe folgen, in manche Krankheit, welche man bey einem vernünftigen Leben hätte vermeiden können. Die Neigungen so wohl, als die wirklichen Affecten tragen hier das ihrige bey. Unter den Neigungen ist hierinnen die Wollust die gefährlichste. Denn was der Gesundheit zuträglich, dafür hat man einen Abscheu; hingegen zu dem, was ihr schädlich, eine Neigung. Alle Fehler, die dabey vorgehen können, werden darunter begriffen, daß man keine Diät hält. Entweder ißt und trinkt man mehr, als die Natur vertragen kann; oder fällt auf solche Speisen und Getränke, die dem Leibe nicht zuträglich; oder man hält darinnen keine Ordnung; oder man nimmt sich bey dem veränderlichen Zustande der Luft nicht in Acht, und was andere Arten mehr sind, davon ein Vieh nichts weiß, und deswegen gesünder ist. Solche Krankheiten werden auch durch Ehr- und Geldgeiz veranlasset, wenn z.E. ein Ehrgeiziger aus allzu großer Begierde groß und berühmt zu werden, allzu viele Arbeit mit Hintansetzung seiner Gesundheit übernimmt; oder sich in eine unnöthige Gefahr begiebt; ein Geldgeiziger hingegen aus allzu großer Sorge und Bekümmerniß wegen Erhaltung und Vermehrung des Mammons weder hinlänglich isset noch trinket, noch schläft, sich auch des Profits wegen unnöthige Gefahr übernimmt. Brechen bey einem

nem Menschen die Affecten aus, so kön-
n sie der Gesundheit gleichfalls einen
oßen Stoß geben, sonderlich der Zorn,
r Neid, die Traurigkeit. Dieses Elend
ird sich noch deutlicher zu erkennen ge-
n, wenn wir solches auch auf Seiten
s Verstandes erwegen. Thomasius
gt in dem angeführten Orte §. 69. seqq.
hat freylich der Mensch eine Ver-
nft; aber eine thörichte Vernunft,
dem dieselbe von der zarten Kindheit
bis auf die lezte Todesstunde krank
eget. Denn das Licht der Vernunft
ird von denen zwey Vorurtheilen des
enschlichen Ansehens und Uebereilung
leichsam bedecket und verdunkelt;
elches Gebrechen sich bey dem Triebe
er Bestien nicht findet. Es ist auch
ieses zu bedauren, daß da der Mensch
ey Dingen, die ihn nicht angehen, und
obey er nicht intereßirt ist, leichtlich
nd ohne großen Fleiß und Gelehrsam-
eit die Wahrheit erkennet, er dennoch,
bald als die Erkenntniß der Wahr-
eiten ihn selbst und seine eigne Glück-
eligkeit betreffen, wegen der Vorur-
heile, der Affecten, absonderlich in der
Lehre von dem Guten und Bösen, ins-
emein das wahre für falsch, und das
alsche für wahr hält. Und daher ge-
chiehet es, daß die Erkenntniß der
Wahrheit weder demjenigen nutzet,
relcher sie erkennet, weil er auf ande-
er Leute Nutzen siehet, noch denen
ndern, auf deren Nutzen er siehet,
veil sie dieselbe nicht selber erkennen.
Gleichwie aber die Vernunft und die
Gedanken dem Menschen in Ansehung
es Verstandes und der Erkenntniß der
Wahrheit wenig nutzen; also schaden
ie ihm in Ansehung des Willens und
der Erlangung des wahren Guten mehr,
ls daß sie ihm nutzen sollten. Denn
er Mensch macht sich durch seine Ge-
anken nicht allein über gegenwärtige;
ondern auch über vergangene und zu-
künftige Dinge, viel närrische Freude,
uch viel unnöthige und vergebene
Quaal. Da im Gegentheile die Be-
tien sich einzig und allein über gegen-
wärtige Dinge, welche ihren Leib em-
pfindlich berühren, erfreuen und be-
trüben, und sich über andere vergan-
gene und zukünftige Dinge, keine ver-
gebene Freude, noch Leid machen. Ja,
o jemand die Natur und das Wesen
der menschlichen Freude und Leides ge-
nauer untersuchet; so wird er befin-
den, daß die meiste Freude und die
meisten Schmerzen bloß eingebildet
sind, d. i. in bloßen Gedanken beste-
hen. Ja, wir befinden, daß solche
Freude und Schmerzen über die Ein-
bildung vergangener und zukünftiger
Dinge, einen Menschen mehr, als die
Empfindung gegenwärtiger Dinge, be-
lustigen und betrüben. Die Vernunft
ist freylich dasjenige, welches Menschen
und Vieh von einander unterscheidet, und
wie jene zu einer Glückseligkeit erschaffen,
die sie willkührlich erlangen sollen; also
beruhet der Grund davon auf dem recht-
mäßen Gebrauch der Vernunft. Allein
so groß die Glückseligkeit bey demjenigen,
welcher vernünftig lebt, und dadurch der
Vorschrift der Vernunft folget; so sehr
wird durch die Vernunft das Elend der-
jenigen, welche Sclaven ihres verderbten
Willens und der Affecten sind, vermehret
und vergrößert. Dieses geschiehet auf
zweyerley Weise. Denn einmal unter-
bleibt die Erkenntniß, besonders der pra-
ctischen Wahrheiten, welche zur Richt-
schnur eines vernünftigen Lebens dienen
sollten, indem man in Vorurtheilen, so
die verderbten Neigungen veranlassen,
stecket, und nach denselbigen die besonde-
re Beurtheilung des Guten und Bösen;
die nothwendig irrig heraus kommen muß,
anstellet. Dabey bleibt es nicht. Ein
solcher Mensch hat überdies stets solche
Gedanken, welche sein Elend vergrößern,
und das Gemüth in eine schmerzhafte Un-
ruhe setzen, sofern dadurch solche Affecten,
die den Willen auf das empfindlichste un-
ruhig machen können, erreget werden.
Denn wie vielmals füllen die Menschen
ihren Kopf mit solchen Chimären und lee-
ren Einbildungen an, wodurch sie sich ei-
ne vergebene Furcht und Hoffnung ma-
chen. Die Furcht ist an sich ein widriger
Affect, welcher gegenwärtig das Gemüth
quälen kann; und obwohl die Hoffnung
ihrer Natur eine angenehme Gemüthsbe-
wegung ist, die vieles Vergnügen machet;
so giebt sie doch bey dem Ausgange, wenn
sie eine leere Hoffnung gewesen, Anlaß
zu vieler Unruhe. Je größer sie gewe-
sen, je empfindlicher wird der Schmerz,
wenn man siehet, daß man dabey betro-
gen worden. Es ist schon genug, wenn
man durch die Empfindungen gegenwär-
tiger Dinge betrübet; oder in andere
Affecten gesetzt wird. Dieses Uebel ver-
größert die Vernunft auf eine zweyfache
Art. Sie stellt nicht nur die gegenwär-
tige; sondern auch durch ihre Erinne-
rungskraft die vergangenen Sachen vor,
und wärmt dadurch die Affecten wieder
auf. Es kommen noch die künftigen Din-
ge hinzu. Alle Affecten, auch die ver-
nünftigen, beziehen sich auf was künfti-
ges. Denn sie sind Begierden. Nur
wissen die Menschen nicht allezeit künfti-
ge Sachen gründlich zu beurtheilen, ob
sie wahrscheinlich; oder nur möglich zu
erwarten. Man nimmt oft Möglichkei-
ten für wahrscheinlich; oder wohl gar
für ganz gewiß an, welche falsche Einbil-
dungen unvernünftige Affecten zu wege
bringen. Von allen diesen sind die Be-
stien

stien befreyet. Sie haben wohl Empfindungen gegenwärtiger Dinge; es fehlt ihnen aber das Nachdenken und Ueberlegen, weswegen sie von den Affecten nicht können beunruhiget werden. Kommen wir noch auf den Willen, so beschreibt Thomasius in der angeführten Stelle §. 78. sqq. das Elend also: dieses aber ist in Ansehung des Willens das größte Elend und die größte Thorheit, daß der Mensch von Natur alle ihm schädliche und böse Sachen liebet, und für denen nützlichen und guten einen Abscheu träget: da man doch bey denen Bestien ordentlicher Weise ganz andere Begierden spüret. Deswegen ist es nicht zu verwundern, daß die Menschen in ihren Gedanken von der Schönheit, Artigkeit, Vortrefflichkeit und Vollkommenheit ordentlich und insgemein fehlen, weil diejenigen Dinge, welche die Menschen für schön, vollkommen rc. ausgeben, gemeiniglich eitel, unnütze, unvollkommen und schädlich, ja gar der gesunden Vernunft zuwider sind. Ob nun wohl der Mensch ein Verlangen nach dem wahren Guten bey sich empfindet; so bringt ihm doch dasselbe bey der Erlangung des Guten, wegen seiner allzugroßen Unbeständigkeit keinen Nutzen. Denn was man am hitzigsten verlangt, dasselbe achten wir, wenn wir es besitzen, weiter nicht mehr, oder halten es für kein Gut; ja oftermals ekelt uns dafür, und wir bemühen uns desselben los zu werden. Welcher Mangel wiederum bey den Bestien nicht ist. Weiter ist auch der Mensch von denen Bestien hierinnen unterschieden, daß er ungeduldig ist, und ihm die Zeit, welche er zu Erlangung des Guten brauchet, zu lang, und im Gegentheile die Zeit, in welcher er das erlangte Gut genießen sollte, zu kurz wird. Und diese Ungeduld verhindert den Menschen gemeiniglich, daß er das Gute weniger genießet, als er sonst genießen könnte, und im Gegentheile ist sie Ursache, daß er das Böse mehr und heftiger empfindet, oder das Gute gar nicht genießet, das Böse aber auch nicht los wird. Zu geschweigen derer lächerlichen Mittel, welcher sich die Menschen zu Vertreibung und Zähmung dieser Ungeduld bedienen. Der Wille ist die Quelle alles Verderbens, indem in denselbigen die unvernünftige Eigenliebe stecket, daraus der Ehrgeiz, die Wollust, der Geldgeiz, und aus diesem wieder allerhand Affecten und Laster entspringen. Man liebt das Böse, und hasset das Gute: mit dem, was man gegenwärtig hat, ist man nicht zufrieden, und verlangt noch mehr, und die Neigungen selbst streiten zuweilen wider einander. Die bösen Affecten reizen den Menschen zu bösen Thaten; auf welche allerhand Verdruß und Unlust erfolget. Die Bestien bleiben bey dem, was sie gegenwärtig zu ihrer Erhaltung brauchen, und indem sie damit zufrieden sind, so sind sie für glücklicher, als die Menschen zu schätzen. Zwar könnte man einwenden, die so genannten Güter des Glücks gäben dem Menschen einen Vorzug. Die Menschen könnten in der Welt Ehre, Reichthum und allerhand sinnliche Ergötzlichkeiten haben, davon die Bestien nichts wüßten. So urtheilet der Pöbel, so nur einen sinnlichen Geschmack hat. Ein weiser Mann siehet solche Dinge für indifferent an, die weder gut, noch böse; aber durch den Gebrauch Anlaß zum Guten und Bösen werden können. Kommen sie an unvernünftige Leute, so geben sie nur Gelegenheit, daß ihr Elend vergrößert wird. Eine solche Betrachtung, wie wir sie jetzo angestellt, hat in der Moral ihren großen Nutzen, indem sie dem Menschen Anleitung giebt, das große Elend, damit er umgeben, zu erkennen, sich zu demüthigen und zu schämen. Diejenigen, welche die Würde und den Vorzug der Menschen für den Bestien vorstellen, haben dabey Behutsamkeit anzuwenden und diese Materie vorsichtig zu treiben. Der Mensch ist von dem allgewaltigen Schöpfer aller Dinge mit einem weit vortrefflichern Wesen, als die Bestien begabet, und zu einem weit edlern Endzwecke erschaffen worden. Durch den Mißbrauch aber der natürlichen Kräfte, daran er sonst die unvernünftigen Thiere übertrifft, kömmt es dahin, daß er schlimmer und elender wird, als die Bestien selber. Und dieses haben wir gezeiget. Es kann hier unter andern nachgelesen werden Lippi Brandolini dialogus de humanae vitae conditione et toleranda corporis aegritudine. [Die Schriften von Thieren siehe unter dem Artikel Naturgeschichte.]

[Thierpflanzen,]

[Eine Thierpflanze oder ein Pflanzenthier ist ein solches Geschöpfe, welches in der Gestalt, in seinem Wachsthume, in seiner Structur, Vermehrung und Fortpflanzung den Pflanzen ähnlich ist, dennoch aber durch willkührliche Verrichtungen und Empfindungen die thierische Natur zu erkennen giebt. Die neuern Naturforscher haben in Untersuchung dieser Zoophyten, wie sie auch genennet werden, vielen Fleiß angewendet. Es werden mancherley Thiere hierher gerechnet, als 1) das Sterncorall (madrepora), welches als ein kalchichtes Wesen beschrieben wird, so in einem ordentlichen Stamm und Zweige, auch manchmal in anderer Gestalt auswächst, und in welchem sternförmige

rmige Höhlungen bemerkt werden. 2) as Röhrencorall (tubipora), welches s ein Gewächs anzusehen ist, das aus lkichten, cylindrischen Röhren beste-t, die durch Querfächer verbunden sind, d auf einem Stamme zusammenhän-n. 3) Das Punctcorall (millepora), lches ein Corallgewächse ist, so inwen-g übereinander liegende Röhrchen hat, e sich an der Oberfläche mit kleinen run-n Löchern öffnen. 4) Das Schorfco-ll (cellepora), welches dünne gewölbte ellen besitzet. Der Ritter von Linne ennet diese lithophyta, Steinthiere.) Das Staudencorall (isis), welches n kalkichter Stamm mit Zweigen ist, er, so lange er frisch ist, eine weiche inde hat. Das bekannte rothe Corall t eine Art davon. 6) Das Horncorall orgonia), so ein hornichter Stamm mit iner weichen Rinde ist, auch zum Theil ine kalkichte Oberhaut hat. 7) Alcyo-ium, ein schwammichtes oder knorplich-es Gewächse mit harter Rinde, welches leine Wärzchen mit Oeffnungen hat. 8) Die Rindercoralline (flustra Linn. Eschar-a Pall.), ist ein blätterförmiges kalkich-es Gewebe, auf dessen Fläche viele Oeff-ungen sind. 9) Der Saugeschwamm spongia), ein faserichtes Seegewächs, mit ielen Oeffnungen. 10) Die Pfeifenco-ralline (tubularia), bestehet aus cylindri-chen hornichten Röhren, die gleichsam on Wurzeln, auch manchmal mit Aesten usw achsen, aus deren Ende das Thier eine Gliedmaßen hervorstreckt. 11) Bla-encoralline (sertularia), ist ein zartes, noosartiges, hartschaalichtes Gewächs, welches an den Absätzen kleine Cellen oder Bläschen zeigt; solche kleine Sträuche si-en oft an den Austerschaalen. 12) Glie-dercoralline (corallino), ein zartes moos-artiges, mit Gliedern abgetheiltes Ge-wächs, welches mit einer kalkichten Rin-de überzogen ist. 13) Der Afterpolyp, Glockenpolyp, Blumenpolyp (vorticel-a Linn. brachionus Pall.), ein weiches Thierchen, mit einem Stiele, und einer richter- oder glockenförmigen Mündung, ohne Fangarme. 14) Der Armpolyp hydra), ein weiches längliches Thier-chen, dessen Mündung mit fadenförmi-gen Armen umgeben ist. 15) Der Band-wurm (taenia), ein in Gedärmen von Thieren lebender Wurm, der aus ver-schiedenen Gliedern besteht. 16) Die Seefeder (pennatula), ein schwimmendes Thier mit einem Stiele und vielen Mündungen, die an der Oberfläche, am Ende, oder an gefiederten Zweigen ver-theilt sind. 17) Das Wälzthier (vol-vox), ein rundlichtes, weiches, schwim-mendes Thier, ohne sichtbare Gliedmaß-en. 18) Der Federbuschpolyp oder Kammpolyp, Trembleys (polype à pan-ache; Bakers (bellflower-animal, or plu-med polype), ein weiches, rankendes, oder aus einem Stocke aussprossendes, auch wohl schwimmendes Thierchen, welches kammförmige und federbuschähnliche Gliedmaßen ausstrecket und einziehet. 19) Ein von Ellis unter dem Namen actinia sociata beschriebenes Thier, wel-ches Joh. Alb. Heinrich Reimarus we-gen der Gestalt das Feigenthier nennet. Man sehe eben desselben Anhang von der Natur der Pflanzenthiere, welcher des Herm. Sam. Reimarus angefangenen Betrachtungen über die besondern Arten der thierischen Kunsttriebe angehängt ist. Hamburg 1773. 8. welchem wir bey die-ser Lehre gefolget sind. Siehe auch Bo-hadsch de quibusdam animalibus marinis, wenn er gleich viele Gewürme zu den Zoophyten rechnet, welche andere Natur-forscher nicht dafür halten. P. S. Pal-las Elenchus zoophytorum, Hagae com. 1766. 8. Schäffers Blumenpolypen der süßen Wasser. Linnäi diss. de coralliis balticis. Müllers Abhandlung von Wür-mern. L'histoire naturelle de Ruisch. Linnäus System. nat. Donati Hist. nat. de la mer adriatique. Der 4. Band de la nature de M. Rob. Jobi Basteri opuscula subseciua. T. I. II. Harlem. 4. Das neue Hamb. Mag. 8. B. S. 125. f. f. wo ein Auszug eines Briefes von John Ellis Esq. an den D. Linnäus von Upsal über die thierische Natur des genus von Zoo-phyten, die man Corallen nennt, zu le-sen ist. Auch kann der 24. B. S. 441. in dem alten Hamb. Mag. nachgelesen wer-den. Vergleiche auch den Artikel Poly-pe, Naturgeschichte.]

Thorheit,

Wir können von der Thorheit in einer zweyfachen Absicht handeln: wie sie sich als ein Fehler bey einem Menschen befin-det; hernach wie sie sich in den Hand-lungen wirklich äußert.

Nach der ersten Absicht, wie sie sich als ein Fehler bey einem Menschen befin-det, ist sie diejenige Schwachheit, da man aus Mangel des Judicii und Antrieb des verderbten Willens, etwas vornimmt, so zu seinem eigenen Schaden gereichet. Gleichwie zur Klugheit eine Geschicklich-keit des Verstandes sowohl, als Willens erfordert wird; also liegt ein Thor, oder ein Narr, an beyden Kräften des Ver-standes krank. Denn auf Seiten des Verstandes fehlt es ihm am Judicio, daß er nicht unterscheiden kann, was gut, oder böse; klug oder thöricht sey; und ob er wohl ein lebhaftes Ingenium besitzt, und durch diese Kraft allerley Einfälle, Anschläge, Absichten und Mittel im Ko-pfe hat, so nutzen ihm selbige doch nichts. Es sind mögliche Gedanken, die nicht eher können gebraucht werden, bis sie

das Judicium geprüfet, gebilliget und in eine Ordnung gebracht. Mit dieser Schwachheit verknüpfet sich bey einem Thoren das Verderben des menschlichen Willens, und weil er aus Mangel des Judicii die Herrschaft über sich selbst nicht hat, so folgt er dem Triebe seiner herrschenden bösen Neigung. Diese ist die Norm seiner Handlungen, und weil man drey hauptverderbte Neigungen, den Ehrgeiz, Geldgeiz und die Wollust hat, so giebt dieses Anlaß, daß man alle Thoren und Narren überhaupt in drey Classen eintheilen kann. Einige sind ehrgeizige; andere wollüstige, und noch andere geldgeizige Narren. Das Objectum, wobey sich ihre Thorheit äußert, sind Handlungen, die ihren eignen Nutzen betreffen; weil sie sich aber weder in die Absichten, noch in die Mittel schicken können, so stürzen sie sich selber in Schaden, und zwar muthwillig, daher man ihre Verrichtungen thöricht nennet. Von diesem Fehler müssen wir die andern, die sich auch in den menschlichen Unternehmungen sehen lassen, als Dummheit, Stupidität, Bosheit, Arglistigkeit und Unvorsichtigkeit unterscheiden, daß wir von denselben distincte Begriffe bekommen. Dummheit ist nichts anders als ein Mangel des Judicii, der entweder mit einem Mangel des Ingenii verknüpfet, welches die Stupidität; oder es befindet sich ein lebhaftes Ingenium dabey, welches die Disposition zur Thorheit, die ihr völliges Wesen erlangt, wenn die Sclaverey der unvernünftigen Neigungen und Affecten hinzukommt. Die Bosheit ist nicht so wohl ein Fehler des Verstandes; als des Willens, da man andern Leuten zu schaden geneigt ist; und weil dieses Laster auch bey solchen Leuten seyn kann, denen es an Geschicklichkeit, Mittel auszusinnen und anzuwenden nicht fehlet, so entstehet daher die Arglistigkeit. Auf solche Weise schadet ein Thor sich selber, und handelt wider die Regeln der Klugheit; ein Boshafter aber sucht andere in Schaden zu bringen, und ein Arglistiger will sich mit anderer Leute Verdruß und Unglück helfen, welche beyde von den Regeln der Gerechtigkeit abweichen. Endlich zeiget sich die Unvorsichtigkeit in einzelnen Handlungen, wenn man aus Uebereilung wider die Klugheit anstößet, welches auch sonst einem redlichen und klugen Manne widerfahren kann.

In der andern Absicht ist die Thorheit anzusehen, wie sie sich in den Handlungen wirklich äußert. Denn es sind zwey unterschiedene Dinge, ein Thor, oder Narr seyn; und thöricht handeln. Es kann auch einem vernünftigen und klugen Menschen wiederfahren, daß er entweder aus Uebereilung; oder durch Antrieb eines Affects worinnen thöricht handelt. Zu klugen Unternehmungen werden sonst vier Stücke erfordert, daß man sich einen vernünftigen Endzweck vorsetze; sich prüfe, ob man denselbigen zu erlangen im Stande; nöthige und bequeme Mittel anwende, und die Hindernisse aus dem Wege räume, woraus wir leicht sehen können, worinnen es ein Thor versiehet, und welches der Grund der thörichten Handlungen ist. Ein Thor stößt an 1) in Ansehung des Endzwecks, den er sich auf eine unvernünftige Art vorsetzet, daß wenn die Klugheit das Gute und Nützliche ergreifet, so erwählt die Thorheit das Böse und Schädliche. Darauf kömmt es nicht an, ob der Thor solches für gut und nützlich hält. Denn er hält sich auch für keinen Thoren, und dünket sich weise und klug zu seyn. Vernünftige Leute, wenn sie zuweilen thöricht handeln, erkennen dieses wohl; aber nicht eher, als beym Ausgange. Die Arten, wie man es beym Endzwecke versehen kann, sind mancherley. Denn einmal wird kein vernünftiger Mensch zweifeln, es sey der Klugheit gemäß, daß man die wahrhaftigen Güter den Scheingütern vorziehe; mithin ist es eine Thorheit, wenn man sich um diese bemühet, und jene entweder darüber fahren läßt; oder sich doch keine sonderliche Mühe deswegen giebt. Dieses ist eine unleugbare Wahrheit, die auch nach der Theorie von allen, die nur den geringsten Verstand haben, muß erkannt und angenommen werden. Siehet man aber auf das, was in Praxi geschiehet, so müssen die allermeisten Menschen für Thoren gehalten werden, zumal wenn man die Sache nach den theologischen Principiis erweget und bedenket, wie man das Zeitliche dem Ewigen, das Irdische dem Himmlischen vorziehen. Doch weil dieses eigentlich in die christliche Klugheit gehöret, und die philosophische ihr eigentliches Absehen nur auf die äußerliche Glückseligkeit in diesem Leben richtet, so bleiben wir nur bey denjenigen Gütern, die dahin abzielen, bey denen die Menschen oftmals diese Art der Thorheit sehen lassen. Daß das Leben und Gesundheit der Menschen der Ehre vorgehe, ist außer Streit; man weiß aber, wie Ehrgeizige um eine Handvoll eitler Ehre sich um ihre Gesundheit und Leben bringen; dergleichen Narrheit auch ist, wenn Geizige aus unmäßiger Begierde reich zu werden, dasjenige, was sie an ihrem Leibe thun sollten, hintansetzen. Ferner wird niemand leugnen, daß man ein größeres Gut dem geringern vorziehen müsse, mithin wenn man das geringere für das grössere nimmt, so ist dieses eine Thorheit, z. E. wenn jemand ein Haus für tausend Thaler verkaufen wollte, da er doch zwölf hundert dafür bekommen konnte, so würde

e jedermann sagen, der Mensch sey ein Narr. Drittens, weil manches Gut gewiß; manches hingegen ungewiß ist, so ist das eine Thorheit, wenn man das letzte dem erstern vorziehet, welches gleichwohl vielmals geschiehet, z. E. wenn man sein Geld Leuten, da es ungewiß stehet, leihet; das seinige in Bergwerke stecket; Assecurationscontracte machet; oder es kömmt einen die Lust Gold zu machen an, womit mancher seine Thorheit an Tag geleget, eben dadurch, daß er das gewisse für das ungewisse hingegeben, oder das Geld, so er in Händen gehabt, für einen ungewissen Gewinnst, Gold zu bekommen, in die Luft fliegen lassen. Viertens hat man für eine Thorheit anzusehen, wenn man dasjenige, was mehr Mühe kostet, dem leichten vorziehet, da doch eins so gut ist, als das andere, z. E. ich wollte mir von Leipzig ein Buch verschreiben, welches ich hier um eben den Preis haben könnte, und weil ich hier nicht nur einen Brief schreiben; sondern auch Postgeld geben muß, so ich dorten nicht brauche, so wäre dieses eine Thorheit. Ein thörichter Mensch versieht es 1) in Ansehung sein selbst, daß er Dinge unternimmt, ohne sich vorher zu prüfen, ob er geschickt dazu ist. Ein solche Prüfung, die nach der Klugheit anzustellen, geht so wohl auf die innerliche, als äusserliche Umstände eines Menschen. Jene betreffen den Zustand der Seele auf Seiten des Verstandes und Willens; daher ist z. E. eine Thorheit, wenn Leute studiren wollen, die doch kein Naturell dazu haben, oder wenn ein Lehrmeister einen, der kein sonderliches Ingenium besäße, zur Poesie anhalten wollte, so würde er thöricht thun; oder ein wollüstiger Mensch entschlösse sich, in Krieg zu gehen. Die äusserlichen Umstände betreffen unser Exterieur, Leibesconstitution, Vermögen, Geschlecht, Ehrenstand u. d. g. welche nach Beschaffenheit des Vorhabens in Erwegung zu ziehen, wenn man dabey klüglich und vorsichtig verfahren will; mithin handelt man thöricht, wenn man sie aus den Augen setzet, und hierdurch bey seinem Unternehmen unglücklich wird. 3) äussert sich die Thorheit bey den Mitteln, deren man sich bedienen muß, wenn man eine Absicht glücklich erreichen will. Denn braucht man für bequeme und hinlängliche, unbequeme und unhinlängliche; für leichte schwere; für gewisse und sichere ungewisse und unsichere, daß man seinen Zweck entweder gar nicht erhält; oder doch mehr Mühe anwenden muß, als die Beschaffenheit des Geschäffes erfordert, so wird jedermann sagen, man sey nicht klug. Wenn man eine Sache glücklich ausführen will, muß man auf alle Umstände, vornehmlich der Zeit und des Orts sehen, welches die Thoren verabsäumen, und manche Gelegenheit, was gutes auszurichten, aus den Händen gehen lassen. Und wenn 4) Hindernisse sich in Weg legen, so wissen sie selbige nicht wegzuräumen, denn bald erkennen sie den Zustand solcher Hindernisse nicht, ob sie zu überwinden stehen, oder nicht, und wollen wohl unmögliche Dinge übernehmen; bald wissen sie ihren Ursprung nicht, daß wenn sie von ihnen selbst herrühren, so bilden sie sich dieses nicht ein, und stehen sich damit selbst im Lichte. [Ich habe in meiner Abhandlung von dem Wege zur Weisheit und Klugheit von dieser Materie meine Gedanken eröffnet.]

Tiefsinnigkeit.

Wenn man davon eine Worterklärung machen soll, so ist die Tiefsinnigkeit diejenige Vollkommenheit des menschlichen Verstandes, da man gleichsam in die Tiefe der Gedanken kommt; oder aus der Tiefe heraus etwas aussinnet. Wollen wir die Sache selber erkennen, so kömmt es darauf an, was die Tiefe der Gedanken sey. Man hält die Tiefsinnigkeit für eine Vollkommenheit des Verstandes; weil aber dessen Vollkommenheit auf die Erkenntniß der Wahrheit ankömmt, so werden durch die Gedanken Wahrheiten verstanden. Die Tiefe der Wahrheiten supponiret, daß derselbigen viele vorhanden, welche mit einander verknüpfet, so daß eine auf die andere folget, und sie weit hinaus; oder gleichsam tief hinunter gehen. Denn man fängt in der Erkenntniß oben an, wenn man ein gewisses Principium nimmt, und geht immer weiter hinunter, indem man die Folgerungen erkennet. Auf solche Weise halten wir dafür, es sey die Tiefsinnigkeit diejenige Vollkommenheit, oder Geschicklichkeit des menschlichen Verstandes, sonderlich des Judicii, wenn man aus einer Wahrheit viele andere folgern und erkennen kann. Will man von derselbigen die Scharfsinnigkeit unterscheiden und jene im Lateinischen profunditatem; diese aber acumen nennen, so könnte man sagen, daß man bey der Tiefsinnigkeit die Wahrheiten selbst aus einander erkenne; bey der Scharfsinnigkeit hingegen sähe man den Zusammenhang der Wahrheiten unter sich nach seinem Grunde ein. Von beyden ist die Gründlichkeit unterschieden, welche eigentlich eine Eigenschaft der Gedanken, die aus jenen entstehet. Wenn nämlich die Gedanken auf einen gewissen Grund beruhen und ihre Ursache haben.

Man pflegt auch sonst zu sagen, daß man tief in Gedanken säße, das mit dem Tiefsinnigseyn, welches wir jetzo erkläret, nicht schlechterdings einerley ist. Denn wenn sich nur die Seele

le auf gewisse Gedanken gerichtet, ohne auf diejenige Sachen, die äußerlich vor die Sinnen kommen, Acht zu haben, so spricht man auch, man säße so tief in den Gedanken. Nicht weniger siehet man die Tiefsinnigkeit, als einen Fehler an, welches aber nur zufälliger Weise geschiehet, daß wenn einem Menschen was widriges zustößt, und er sinnet sich die Sache so genau aus, er denket immer dran, macht sich auch ungegründete Folgerungen, so spricht man auch, der Mensch wird zu tiefsinnig, welches man für einen Fehler hält und verlangt, er soll sich die Sache aus dem Sinne schlagen. Denn durch solche Gedanken unterhält man nicht nur die Bekümmerniß und Unruhe des Gemüths; sondern man vermehret sie auch noch.

[Tinten, sympathetische]

[Man bedient sich solcher Tinte, wenn die Klugheit erfordert, eine Sache sich verborgen aufzuzeichnen. So, wie die Abgesandten oft mit verborgenen Characteren zu schreiben genöthigt sind, eben so dienlich kann ihnen zugleich der Gebrauch der sympathetischen Tinten seyn. (Vergleiche die Rubric Character) Deswegen will ich die hauptsächlichsten Arten der chymischen und sympathetische Tinten hier anführen. /Es gehören hierher folgende Zubereitungen. 1) Man löse grünen Vitriol in Wasser auf, und thue etwas Essig zu dieser Auflösung. Hiermit schreibe man, und die Buchstaben sind unsichtbar. Man wird selbige aber sehr schön schwarz zum Vorscheine bringen, wenn man sie mit einer starken Galläpfelsolution befeuchtet. 2) Wenn man der gewöhnlichen Tinte, durch eine genugsame Menge Salpetersäuren (Spiritu Nitri) die Farbe benimmt, so wird die Schrift mit dieser Tinte gleichfalls unsichtbar, sie kömmt aber sogleich zum Vorscheine, wenn man sie mit oleo tartari per deliquium befeuchtet. 3) Man löse Wißmuth in Spiritu Nitri auf, diese Auflösung giebt eine unsichtbare Schrift, die aber sogleich schwarz wird, wenn man sie über den Dampf eines verbrennenden Körpers hält. Hierzu schickt sich nun am besten, wenn man ungelöschten Kalk in Wasser auflößt, und zu dieser Auflösung Auripigment thut. Bestreicht man nun mit diesem fluido ein reines Blatt Papier, legt selbiges in die erste Seite eines dicken Buches; die unleserliche Schrift aber, in das letzte Blatt desselben Buches, so durchdringen die Dämpfe dieses fluidi, das auf dem reinen Papiere gestrichen worden, dergestalt alle Blätter, daß die Schrift, so in der letzten Seite liegt, mit schwarzen Buchstaben leserlich wird. 4) Man nehme die blaue Farbe aus dem Kobald, so man unter dem Namen der Schmalte verkauft, und löse selbige mit Königswasser (Aqua regia) auf. Dieses fluidum verdünne man mit etwas wenigem Wasser, und schreibe damit, so wird die Schrift gleichfalls unkenntlich seyn. Bringt man sie aber in eine mäßige Wärme, so erscheint sie schön blau grün. Nur muß man sie nicht zu stark erwärmen, weil sonst die Buchstaben nicht wieder vergehen. 5) Wenn man Wißmutherz in Scheidewasser auflößt, und die Solution auf einen Theil Kochsalz schüttet, alsdenn die Flüßigkeit gelinde abziehet, so siehet das rückständige blau aus, so lange es warm ist, ist es aber kalt, röthlich. Dieses hebt man in einer erwärmten mit einem gläsernen Stöpsel versehenen Flasche auf. Will man damit schreiben, so löst man einen Theil hiervon in reinem Wasser auf, und schreibt damit. Diese Schrift wird im Trockenem verschwinden, bringt man sie aber an die Wärme, so wird sie mit einer grünen Farbe sichtbar. Man kann auch das Salz mit Wasser aufgelößt, in einer wohlverwahrten Flasche flüßig erhalten, und alsdenn äußert es in der Wärme und in der Kälte die oben angezeigten Farben. 6) Man mache 1. eine Auflösung von grünem Vitriol. 2. Nehme man Berlinerblau, und übergieße es mit Spiritu Salis Ammoniaci aquoso, wo dieser Spiritus gelblicht werden wird. Schreibt man mit der ersten Auflösung, so werden die Buchstaben sichtbar, und zwar mit einer schönen blauen Farbe, wenn man sie mit der 2ten Feuchtigkeit bestreicht. Schreibt man mit der 2ten Auflösung, so geschiehet eben dieses, wenn man die Schrift mit der ersten Auflösung vermittelst eines Pinsels überfährt. Es kann auch hierbey Pet. von Mußchenbrök introd. in philos. nat. T. II. §. MDCCCXLVIII. p. 743. gelesen werden.]

Titul,

Wir bleiben hier bey derjenigen Bedeutung, da man durch die Titel gewisse Wörter, oder Namen verstehet, welche in einer bürgerlichen Gesellschaft eingeführet, damit sie zum Unterschiede der Personen, und zur Ordnung in der Republik dienen, indem man daraus erkennen soll, wie ein jeglicher zu schätzen sey. Man hat dreyerley Arten von Titeln, als Standes- Ehren- und Amtstitel. Einige sind Standstitel, wie die von Adel, ihre besondere Titel haben, dadurch sie sich von den bürgerlichen unterscheiden; unter sich aber nach der Beschaffenheit ihres Standes darinnen unterschieden sind. Könige, Fürsten und Herren führen in ihren Titeln neben der Benennung ihres Standes, auch die Namen der Lande und Herrschaften

chaften, nicht nur die sie wirklich besien, sondern auch, dazu sie ein Anrecht aben, solches besser zu behaupten. Anere sind Ehrentitel, welche nur zur Hochchtung dienen sollen, als wenn man eien hochgelahrt, hochehrwürdig, nenet, und einem in Abstracto den Titel Excellenz, Magnificenz, u. s. f. beyleet. Noch andere sind Amtstitel; wenn iner ein Superintendens, ein Professor, in Rath, u. s. w. heisset, welche nach en unterschiedenen Aemtern in einer Reublik vielerley sind, nachdem man entweder eine weltliche, oder geistliche, oder Kriegsbedienung hat. Doch ist hiebey noch dieser Unterschied. Einige führen den Titel nebst wirklicher Bedienung; etliche hingegen haben nur den bloßen Tiel, daher man unter andern die wirklihen Räthe von den Titularräthen zu unerscheiden pfleget. Solche Titel dependiren zum Theile von der Gewohnheit, wie die Stands- und Ehrentitel; zum Theile von der hohen Obrigkeit, welche ie Amtstitel ertheilet, wiewohl sie auch n einer Republik eine Verordnung machen ann, was ein jeder vor einen Ehrentitel ühren soll.

Der Gebrauch der Titel ist an sich nicht u verwerfen. Die Titel der wirklichen Bedienungen sind nöthig, und daß man nit denselbigen Ehrentitel verknüpfet, st vor sich auch nichts Unrechts, wie man denn auch nach Verdienst bloße Amtstitel austheilen, und dadurch die Personen, denen sie gegeben werden, in ein grösseres Ansehen bringen kann. Allein der Mißbrauch, der sich bey den beyden letztern Gattungen eingeschlichen, ist sehr groß. Denjenigen, die sich in Geschichten ein wenig umgesehen, ist nicht unbekannt, wie mäßig man nach der alten Einfalt die Titel vor dem gebraucht, und wie ie nach und nach angewachsen sind. Ein solcher Mißbrauch ist bey uns in Deutschland vor allen andern Völkern eingerissen, er von einigen beklagt, von andern veracht, und von den meisten mitgemacht wird. Bey diesen Umständen kann man eine moralische Betrachtung der Titel anstellen, welche sowohl in der Sittenlehe, als Politic vorkommen kann. Man hat dabey sowohl auf denjenigen, der die Titel bekommt und führet; als den, der ie dem andern giebet und austheilet, zu sehen. Es ist aber die Rede von den Ehen- und bloßen Amtstiteln.

Ein jeder muß in Austheilung solcher Titel sein Herz vor dem Ehrgeiz bewahen. Denn entweder hat jemand bey seiem Titel wirkliche Geschicklichkeiten und Verdienste zum Grunde, oder es fehlen dieselbigen. Im letztern Falle ist es eine er grösten Eitelkeiten, sich aus dergleihen Titel etwas machen. Sie sind Wörer, die etwas bedeuten und anzeigen müssen; befindet sich nun dergleichen nicht bey einem Menschen, so bleiben sie ein leerer Ton. Sind wahrhaftige Geschicklichkeiten und Verdienste vorhanden, so kann man sie zwar mit grösserer Ehre führen; es wäre aber gleichwohl ungereimt, wenn man sich darauf etwas einbilden wollte. Denn wie aller Ehrgeiz unvernünftig; also würde er desto unvernünftiger werden, wenn man ihn in den Titeln, die gleichsam nur Zeichen der Geschicklichkeit seyn sollen, suchen wollte. Ein vernünftiger Mann nimmt die Ehrentitel, die ihm zukommen, wohl an; er gründet aber seine Ehre nicht darauf, und kann die Schmeichler, die ihn mit grössern Titeln, als ihm gehören, belegen, nicht dulden. Ehrgeiz und Schmeicheley sind eben die Hauptquellen, daraus der Mißbrauch in dieser Sache fliesset. Soll er bloße Amtstitel annehmen, so ist er dabey um zwey Stücke besorget. Erstlich nimmt er sie an, wo er durch Verdienste dazu kommen kann, damit er sie mit Ehren führen möge. Er hütet sich vor krumme Wege, daß er sie nicht erkaufet, erheyrathet, erbettelt, und was andere ungerechte und unanständige Arten mehr sind. Fürs andere gehet er darinnen nach der Klugheit vorsichtig und behutsam, daß er keinen Titel annimmt, wo er siehet, daß ihm solcher mehr schadet, als nutzet, welches sich auf verschiedene Weise zutragen kann. Denn entweder schicket sich der Titel zu eines Stand und Profession nicht, und da macht man sich nur verächtlich; oder wenn man den Titel hat, so sucht man auch einen Rang, welches Haß und Widerwillen erwecket; oder man ist nicht in Umständen, daß man sich seinem Charakter gemäß bezeigte, und den Staat darnach einrichten konnte, so auch mehr Schande als Ehre bringet: oder man hindert seine künftige Promotion, weil man bey einem Charakter nicht eine jede Bedienung annehmen kann. Was eine Obrigkeit in der Republik wegen der Titel in acht zu nehmen, kommt darauf an. Man hat allem Mißbrauche der Ehrentitel vorzubauen, weswegen nicht undienlich, wenn gewisse Titulaturen eingeführet werden. So soll man auch keinem, als der es verdienet, einen bloßen Amtstitel geben, daß wenn er gleich das Amt nicht wirklich verwaltet, so kann er doch andern mehr dienen, welches das eigentliche Absehen solcher Titel erfordert. Denn mancher hat Geschicklichkeit, die aber nicht allen gleich in die Augen fällt, noch von ihnen erkannt wird, damit er nun in ein Ansehen komme, und bessere Gelegenheit, seine Geschicklichkeit zum Dienste Gottes und der Welt anzuwenden, erlange, so braucht man dazu den bloßen Amtstitel, und verknüpft ihn mit einem Range, weil sich's gegenwärtig noch nicht will thun las-

sen, daß man ihn in wirkliche Dienste nähme. Es ist auch einem Landesherrn nachtheilig, und verringert das Ansehen der wirklichen Bedienten, wenn man ungeschickten Leuten solche Prädicata beyleget; oder um ein geringes Geld einem jeden den Rathstitel verkauft, welches einen solchen Titel selbst verächtlich machet. Es sind zwar verschiedene Bücher von dieser Materie heraus, dergleichen Seldenus und Feltmann de titulis honorum geschrieben, man hat aber zur Zeit die Sache nach den moralischen Grundsätzen nicht ausführlich abgehandelt. Zu Leipzig ist 1723. von Carl Heinr. Heegio eine Disputation de titulomania eruditorum herausgekommen; und von Thomasio haben wir eine Dissertation de iure circa titulos honorum, Halle 1697. von Ern. Florent. Rivino aber eine de eo, quod conuenit in tribuendis ac obtinendis honorum titulis, Leipzig 1727. Man lese auch nach, was in bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 296. angemerket worden. [Von den Rechten eines Landesherrn in Absicht auf die Ehre im Staate, sowohl überhaupt, als auch insbesondere in Ansehung der Titel, können folgende Schriften angemerkt werden: Jo. Chr. Augspurg tract. de veris fundamentis ac gradibus existimationis ciuilis, seu characterum in societate ciuili efficacium. Hannou. 1737. 4. Jo. Tesmari diss. de fama in eiusd. diss. acad. Marb. 1686. 8. Sam. Pufendorf diss. de existimatione, Heidelb. 1667. Andr. Kopsii diss. de iure et effectu famae. Bas. 1645. Marq. Freher de existimatione acquirenda, conseruanda et amittenda, Bas. 1591. 8. Abr. Kästner de fama, huius amissione et restitutione. Lips. 1730. Otto de restitutione natalium et infamium. Augustae. Vind. 1678. 4. Anton Cordubensis de famae restitutione. Compluti 1553. 4. Von den Rechten in Beziehung auf die Ehrlosigkeit lese man die Schriften, welche ich unter der Rubric Ehrlicher Name angeführet habe. Die Schriften, welche von den Rechten eines Landesherrn in Absicht auf den Adel handeln, siehe unter dem Artikel Adel.]

Tod,

Es kommen bey dem Tod verschiedene Umstände vor, die auch ein Philosoph untersuchen kann, obschon die Erkenntniß, die man aus der Schrift hat, weit vollständiger ist, daraus wir sonderlich die Ursache und moralische Beschaffenheit des Todes erkennen müssen. Einem Philosophen geht hierinnen die Erfahrung an die Hand, durch die er sowohl wahrnimmt, daß der Tod bey allen Menschen etwas Gemeines ist; als auch, worinnen er bestehet, von welchen beyden Stücken wir jetzo sonderlich in Ansehung des Menschen handeln wollen.

Wir wollen zum Voraus durch den Tod überhaupt eine Endschaft des Lebens verstehen, da denn kein vernünftiger Mensch zweifeln wird, daß derselbige statt habe, und ihm alle Menschen unterworfen sind. Denn dieses weiß man aus der Erfahrung, und ob man schon nicht wissen kann, was inskünftige geschehen dürfte; so hat man doch in Ansehung, daß alle Menschen, die ehemals auf der Welt gewesen, gestorben, einen sichern Grund zu glauben, es werde niemand beständig leben. Aus der Schrift wissen wir eine andere und sichere Ursache davon, daß weil alle Menschen Sünder, so müssen auch alle sterben, jedoch mit dem Unterschiede, daß bey den Gläubigen der natürliche Tod nicht als eine Strafe anzusehen ist. Es sind einige gewesen, welche gemeynet, es dürften eben nicht alle Menschen sterben, und man könnte wohl Mittel wider den Tod aussinnen, und sich unsterblich machen. Pfaff gedenket in dem gelehrten schediasmate de morte naturali §. 6. p. 23. verschiedener, die solche Einbildung gehabt, darunter insonderheit ein Engländer, Joh. Asgill, bekannt ist, der in einer englischen Schrift behauptet, daß ein Mensch des Sterbens gar könne entübriget seyn, und auch dem Leibe nach allbereit in diesem Leben unsterblich werden, wenn er an Christi, als des Ueberwinders und Besiegers des Todes, heilige Lebensverheißungen sich mit einem Heldenglauben hielte; daß aber gleichwohl die Menschen alle mit einander stürben, daran wären sie selbst schuld, indem sie keinen starken Glauben an Christi Verdienst hätten. Dieses Buch ist Englisch zu Londen 1699. und in holländischer Sprache zu Rotterdam 1700. auch in deutscher 1702. unter dem Titel: die Unsterblichkeit der Menschen an Leib und Seele herausgekommen, davon die deutsche Uebersetzung D. Pritius verfertiget, auch wider diese Schrift eine besondere Dissertation de translatione in vitam aeternam sine transitu per mortem geschrieben; außer dem sie noch von andern widerleget worden, als von Fechten, Quistorpio, Grapio, wie Pfaff in dem angeführten Orte pag. 24. schon angemerket. Man legt dieser Meynung auch dem Wilhelm Postello bey, welcher soll gesagt haben, wer so weise und gelehrt sey, wie er, der sterbe niemals, wie Verdier bey dem Pope-Blount in censura celebrior. auctorum pag. 669. von ihm erzehlet; so aber nur eine hochmüthige Einbildung gewesen, wenn sich die Sache so verhält, wie man vorgiebt. Zu unsern Zeiten haben Poiret und Leibnitz auch besondere Gedanken gehabt, was die Existenz des Todes betrift. Denn Poiret meynet in der oeconomia diuin.

tom. 4. cap. 2. §. 18. 19. wenn der Mensch stürbe, so werde nicht Leib und Seele getrennet, welche allezeit beysammen blieben, und nicht von einander kommen könnten, wie man aus den Exempeln der Heiligen, die nach ihrem Tode in ihren Leibern erschienen, als Moses und Elias, sähe. Der Tod bestünde vielmehr darinnen, daß man gleichsam die äußerliche Schale des Leibes ablege, welche in der Erde zu Staub werde, und in der Auferstehung wieder zu dem Leibe kommen sollte. Es soll aber die Auferstehung der Todten weiter nichts auf sich haben, als daß Gott alle menschliche Körper, die in der ganzen Welt zerstreuet wären, zusammen bringen wollte, damit sie ihre vorige Klarheit und Herrlichkeit wieder bekommen mögen. Die Sprüche bey dem Daniel cap. 12. v. 2. und Johanne cap. 5. v. 29. handelten nicht von der leiblichen, sondern von der geistlichen Auferstehung. Es ist dieses eine der seltsamsten Meynungen, die sich niemand so leicht einbilden und für wahr halten wird. Denn womit will er beweisen, daß Leib und Seele in einer beständigen Vereinigung bleiben müssen. Nicht nur aus der Schrift, sondern auch aus der Vernunft hätte er das Gegentheil wissen können. Ist der Leib todt, und wir wissen, daß die Seele unsterblich ist, davon wir hinlängliche Vernunftgründe haben, so muß sich die Seele, als eine von dem Körper wesentlich unterschiedene Substanz trennen. Meynt er, der Leib sterbe nicht, und werde nur dessen äußerliche Schale abgeleget, so ist das eine leere Einbildung, als wenn unser Leib eine gewisse äußerliche Schale habe, die von ihm dergestalt könne abgesondert werden, daß er in seinem Wesen und Leben beharre. Was er zugleich von der Erscheinung der Heiligen und von der Auferstehung vorbringt, gehöret hieher nicht. Mit diesem kommt einigermaßen dasjenige überein, was sich Leibnitz wegen des Todes bereden können. Denn er hält dafür, es wäre eigentlich zu reden, keine Zeugung und kein Tod in der Natur. Es erhellet dies aus einem systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'ame et le corps, welches sich in dem journal des sçavans 1695. p. 444. sqq. befindet, worinnen er behauptet, es sey die Zeugung nichts anders, als eine Auswickelung und eine Art des Wachsthums organisirter Substanzen. Wenn ein Thier sterbe, so werde dasselbige nicht nur in Ansehung seiner Seele, sondern auch nach seiner organischen Maschine erhalten; und der Tod bestünde in nichts anders, als daß die grobe und sichtbare Theile, die man in der sogenannten Zeugung empfangen hätte, zernichtet würden. Nach dem vermeynten Tode bliebe ein Thier immerhin lebendig und organisiret. Und wie man niemals sagen könne, daß ein Thier zum erstenmale und ganz von neuem gebohren würde, so könne man auch nicht zugeben, daß dasselbige gänzlich und nach der metaphysischen Strenge zernichtet würde. Vielmehr müßte man annehmen, daß ein Thier das Wesen, das ihm vom Anfange Gott anerschaffen, immerfort behielte, und daß man anstatt der transmigrationis animarum vielmehr eine transfigurationem eiusdem animalis in der Naturlehre vortragen müsse. Gleiches lehret er hin und wieder in der Theodicée. Denn §. 90. heißt es: der scheinbare Tod ist nur eine Einwickelung, indem gar nicht das geringste Ansehen vorhanden, daß es in der Ordnung der Natur von allen Körpern ganz abgesonderte Seelen gebe; und §. 396. ich habe oben gezeiget, daß die Seelen natürlicher Weise weder gebohren, noch eine aus der andern genommen werden könne, und daß unsere entweder geschaffen worden; oder präexistiret haben müsse. Ja ich habe selbst ein gewisses Mittel zwischen einer Schöpfung und zwischen einer gänzlichen Praexistenz gezeigt, indem sich befunden, daß man gar wohl sagen könne, die von dem Anfange aller Dinge an in dem Saamen präexistiret habe, die wäre nur eine anima sensitiua gewesen, aber zu dem höchsten Grade, nämlich zu der Vernunft damals erhoben worden, als der Mensch, dem diese Seele zugehören soll, concipiret, und der organisirte Leib, der vom Anfang an diese Seele allezeit, aber unter großen Veränderungen begleiten soll, ist determiniret worden, den Leib zu bilden. Absonderlich können davon seine Lehrsätze über die monadologie gelesen werden, in denen es unter andern §. 75. heißet: eben dieses verursachet auch, daß niemals eine völlige Generation, noch ein vollkommener Tod, wenn beydes genau genommen wird, in der Natur vorgehen könne. Und dasjenige, was wir die Zeugung zu nennen pflegen, ist nichts anders, als eine euolution und ein Wachsthum, gleichwie hingegen dasjenige, welches man den Tod heisset, eine gewisse Art der inuolution und der Abnahme und Minderung ist. Es gehören auch dahin die Briefe, welche des Maizeaux und Leibnitz deswegen gewechselt, die man findet in der histoire critique de la republiq. des lettres tom. 2. art. 2. und 3. und in recueil des diverses pieces tom. 2. pag. 364. und 384. Nachdem Pfaff in dem berühmten schediasmate de morte naturali diese Meynung angeführet, so merket er pag. 15. an, daß nicht sowohl Leibnitz, als

als vielmehr Paullini Urheber davon sey, der sie in der zeitkürzenden erbaulichen Lust part. 1. art. 14. vorgetragen; von Leibnitzen aber in einem Jahre bekannt gemacht worden. Solche Dinge muß man als philosophische Spielwerke des Ingenii ansehen; wenigstens ist die ganze Monadologie des Leibnitzens eine unbegreifliche Sache, und wenn man darnach philosophiren soll, so ist ein menschlicher Verstand viel zu schwach dazu, indem sie weder in der Natur, noch in der Schrift ihren Grund hat; ja beyden vielmehr zuwider ist. Es ist schwer zu glauben, daß Leibnitz diese Dinge im Ernste, und nicht vielmehr als eine Roman geschrieben, weswegen man mit vieler Ueberlegung derselben nur die Zeit verderbet. [Der Gegengründe unsers Herrn Verfassers ohngeachtet, glauben die mehresten Neuern eine beständige Vereinigung der Seele mit einem subtilen Leibe, oder Schemate, auch nach dem Tode, und Carl Bonnet in seinen Schriften hat die Lehre des Leibnitzens in eine solche Form gegossen, nach welcher sie sehr wahrscheinlich wird. Man mag hiervon meine Geschichte von den Seelen in der Vorrede und S. 49. 361 bis 370. lesen.]

Was das Wesen und die Beschaffenheit des Todes anlangt, so ist man in der Beschreibung desselben nicht einig, wie denn unter den Cartesianischen und andern Theologen ein Streit gewesen, ob er in einer Absonderung der vernünftigen Seele und des Leibes; oder in einer Zertrennung der körperlichen Maschine; oder in einer Auslöschung der natürlichen Wärme und Aufhebung der Respiration bestehe? Es können von dem Tode verschiedene Beschreibungen gemacht werden, so fern man ihn in unterschiedener Absicht betrachtet. Denn siehet man ihn auf eine sinnliche Art an, und betrachtet den Stand, darinnen sich ein todter Mensch befindet, nach den äußerlichen Sinnen, so siehet man, daß alle sinnliche Empfindlichkeit und Bewegung weg ist, in welcher Absicht man sagen könnte, der Tod sey eine Endschaft des Lebens, oder aller sinnlichen Empfindlichkeit und Bewegung. Will man aber bey der Definition auf die Ursache des Todes sehen, so kommts darauf an, worinnen das Leben eines Menschen bestehe. Es gehöret dasselbige zu seiner physicalischen Natur, und muß man dessen Grund nicht sowohl in der Seele, als vielmehr in dem Leibe suchen. Denn obwohl der Mensch aus einer physicalischen und moralischen Natur bestehet, und ihm deswegen ein gedoppeltes Leben, ein physicalisches und moralisches, kann beygelegt werden, wie wir oben bey der Materie von dem Leben des Menschen gezeiget: so verstehet man doch, wenn man das Leben dem Tode entgegen setzet, eigentlich das physicalische Leben. Solches Leben bestehet in einer physicalischen Empfindlichkeit und Bewegung, welche vermittelst der Lebenssäfte, und des Umlaufs in dem Geblüte, und der damit verknüpften Wärme verursachet und unterhalten wird. Steht nebst den Lebenssäften das Geblüt still, daß die Wärme weg ist, und die Bewegung nebst der Empfindlichkeit aufhöret, so ist das Leben weg, und geht der Stand des Todes an. Auf solche Weise wäre der Tod derjenige Stand eines lebendig gewesenen Geschöpfes, wenn durch den Stillstand des Umlaufs des Geblüts und der Lebenssäfte die Bewegung und die Empfindlichkeit aufgehöret. Die Ursachen, die solchen Stillstand entweder veranlassen; oder unmittelbar verursachen, sind unterschiedlich, welche in der Medicin müssen untersucht werden. Nach dieser Erklärung bestehet der Tod nicht in einer Trennung der Seele und des Leibes, welche vielmehr darauf erfolget. Denn so bald der Leib seine Wirkungen zu thun unfähig wird, so muß die Seele denselbigen als ein untüchtiges Werkzeug verlassen. Wollte man auf das moralische Leben des Menschen, welches auf die Vereinigung der Seele mit dem Leibe beruhet, sehen, und in dieser Absicht den Tod eine Trennung der Seele vom Leibe nennen, so würde dieses bloß der moralische Tod seyn, der gleichwohl nur auf den physicalischen; oder eigentlichen Tod erfolget.

Von der Ursache, warum alle Menschen sterben müssen? weiß ein natürlicher Mensch nach der Vernunft nichts gründliches. Denn wie man aus der Natur nicht wissen kann, daß ein Stück der Glückseligkeit im Paradies die Unsterblichkeit gewesen; also weiß man auch nichts von dem Sündenfall, und daß unter andern auch der natürliche Tod als eine Strafe darauf erfolget. Wir sehen dieses an den Heyden, daß wenn sie in ihren Schriften darauf kommen, so wissen sie keine tüchtige Ursache anzugeben. Die meisten beschwerten sich über die Natur, welche den Menschen so gebrechlich und so elend gemacht, daß er nicht immer leben könnte, welches selbst Seneca de breuitate vitae cap. 1. bezeuget, daß ein großer Theil der Menschen, auch darunter berühmte Leute deswegen über die Natur Klage geführet, welches sonderlich Plinius in der Vorrede seiner historiae naturalis gethan, daraus man siehet, wie diese Leute das menschliche Elend zwar erkennet; aber die Ursache davon nicht gewußt. Ins besondere meynten die Stoiker, es brächte dieses das unvermeidliche Schicksal so mit sich, von denen unter

andern der angeführte Seneca epist. 30. schreibet: si quid ergo incommodi, aut metus in hoc negotio est, morientis virium est, non mortis, nec magis in ipsa quicquam est molestiae, quam post ipsam. am demens autem est, qui timet, quod non est sensurus, quam qui timet, quod non est passurus. an quisquam hoc futurum credit, vt perquam sit, vt nihil sentiatur, a sentiatur? ergo mors adeo extra omne malum est, vt sit extra omnem malorum metum. Diese Worte führet Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 90. pag. 702. an, und nachdem er voraus gesetzet, daß das formale Wesen eines jeden wahrhaften Guts in dem Genuß und einer mit Vernunft angenehmen Empfindung desselbigen bestehe; folglich auch das formale Wesen eines wahrhaften Uebels in einer unangenehmen Empfindung desselbigen beruhe, so schließet er auch, daß der Tod kein Uebel, oder Unglück eines Lebens sey, weil er kein Leben und keine Empfindlichkeit und also auch kein unglückseliges Leben involvire. Denn der Tod sey eine Trennung der Seele von dem Leibe und diese Trennung bringe nothwendig eine Endschaft aller sinnlichen Empfindlichkeit mit sich. Bey dem Plutarcho de consolatione ad Apollon. finden wir folgende Gedanken von dem Tode: was ist doch immermehr an dem Tode, das uns so zuwider seyn kann? er ist uns so nahe verwandt; warum kommt er uns denn so gar schmerzhaft vor? ist es wohl Verwunderungswerth, wenn eine Sache zertrennet wird, die von Natur zertrennlich ist: oder wenn etwas zerrinnet, verbrennet oder verdirbet, was von Natur so bewandt ist, daß es zerrinnen, verbrennen, und verderben soll? wenn ist wohl der Tod nicht in uns? Heraclitus sagt: das Lebende und Todte, das Wachende und Schlafende, das Junge und Alte sey Ein Ding, weil jenes in dieses, und dieses in jenes verwandelt werde. Gleichwie der Künstler dem Thone die Gestalt eines Thieres geben, und wieder nehmen, und diesen Wechsel nach Belieben wiederholen kann; also hat auch die Natur aus einerley Materie vor diesem unsre Großeltern, hernach unsre Väter und endlich auch uns hervor gebracht, wird auch immer noch andre hervor bringen. Denn der Fluß unsers Ursprunges fließet immer fort, und wird niemals stille stehen, ingleichen auch der ihm widrige Fluß unsres Unterganges. Die erste Ursache, so uns das Licht der Sonne zeiget, führet uns also auch in den finstern Abgrund. Ich finde hiervon ein Gleichniß in der uns umgebenden Luft, welche immer umwechselt und bald Tag, bald Nacht, Leben und Tod, Schlafen und Wachen verursachet. Daher wird auch das Leben eine nothwendige Schuld genennet, welche unsre Vorfahren gemacht und wir bezahlen müssen. Es muß aber solches, wenn der Gläubiger sie einfordern wird, mit gleichem Gemüthe und ohne Seufzen geschehen. Denn auf solche Weise werden wir unsre Demuth am besten bezeugen, wie Stolle in der Historie der heydnischen Moral pag. 556. die Worte in das Deutsche übersetzet hat. Man findet noch andere Exempel von denen, welche den Tod als was geringes angesehen. Von denen Gymnosophisten berichtet Strabo lib. 15. daß sie am meisten von dem Tode philosophiret, indem sie davor gehalten, es sey dieses Leben nichts anders, als der Zustand der erst empfangenen Kinder; der Tod aber als die Geburth in das wahre und glückselige Leben anzusehen. Sie haben sich daher auf gar vielerley Art zum Tode zubereitet. Man lese, was Wolff in notis ad philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur pag. 162. angemerket. Epicurus urtheilte von dem Tode, wie Seneca. Er sagte, der Tod gehe uns nichts an. Denn was aufgelöset ist, das hat keine Empfindung, was aber keine Empfindung hat, geht uns nichts an, wie Diogenes Laertius lib. 10. segm. 124. sqq. berichtet. Solche Schlüsse ließen sich hören, wenn die Seele sterblich wäre, wie sich Epicurus eingebildet. Allein da die Seele unsterblich, so kann man nicht sagen, daß nach dem Tode alle Empfindung ganz aufhöre. Wenn wir erwägen, wie die Seele, indem wir leben, ein Verlangen zum Leben und in der Vereinigung mit dem Körper zu bleiben habe; folglich der Tod dem Menschen von Natur zuwider, so kann man daraus schließen, daß die Seele nach dem Tode sich nach der Vereinigung mit dem Körper sehne, und ihre Absonderung von demselbigen als ein Uebel ansehe, indem sie darüber eine unangenehme und schmerzhafte Empfindung habe. Doch sehen wir hier den Zustand der Seele nach dem Tode nicht an, wie er in der heiligen Schrift beschrieben wird. Wie diese den Tod vor nichts böses haben halten wollen, also hat hingegen Aristoteles lib. 3. cap. 6. ethic. ad Nicomach. gemeynet, der Tod sey das allererschrecklichste unter allen erschrecklichen Dingen. Gleichwohl hat er geglaubet, daß nach demselbigen weder was böses, noch gutes zu erwarten sey. Cicero in quaest. Tuscul. lib. 3. cap. 28. berichtet von dem Theophrasto, er habe sich sehr über die Natur beschweret, daß sie den Hirschen und Raben, welchen doch nichts daran gelegen sey, ein so langes; den Menschen aber, denen es so nö-

thig gewesen wäre, ein so kurzes Leben verliehen. Denn wenn dieser ihr Alter sich sein weit hinaus erstreckt hätte, so würden die Künste vollkommen und der Menschen Leben mit aller Lehre seyn unterrichtet gewesen. Ja er hat geklaget, daß, nachdem er kaum angefangen, dieses alles zu erkennen, er nun sterben müsse. Diese Klage legt Seneca de breuitate vitae cap. 1. dem Aristoteli bey. Noch andere sollen den Tod als was indifferentes angesehen haben, wohin wir den Socratem rechnen müssen, welcher soll gesagt haben: ich halte den Tod weder vor böse; noch vor gut, sondern bloß vor das Ende des Lebens, wiewohl diejenigen eigentlich auch hieher gehören, von denen wir vorher gedacht, daß sie aus dem Mangel der Empfindung nach dem Tode schliessen wollen, es sey derselbige nichts böses. Und weil man ihn auch nicht vor was gutes halten kann und wird, so bleibt er was indifferentes. Sollen wir nach Anleitung dieser jetzt angeführten Sprüche der alten Weltweisen die Frage selbst untersuchen; ob der Tod etwas böses sey? so muß man voraus setzen, daß die Seele unsterblich sey, und also eine Empfindung ihrer Trennung von dem Körper habe; und daß sie, da sie noch mit dem Leibe vereiniget, das Leben und ihre Vereinigung mit dem Körper vor was gutes halte, indem man sich immer ein langes Leben wünschet, und vor dem Tod einen Abscheu hat. Aus diesem kann man schliessen, daß man den Tod vor was böses anzusehen habe und zwar in Ansehung der Seele, die nach dem Tode übrig bleibt.

Wir müssen noch etwas von dem philosophischen Tode anführen, den Pythagoras und Plato gelehret haben. Ihr philosophischer Tod bestunde darinnen, wenn sich das Gemüth je mehr und mehr von dem Leibe und allen körperlichen Dingen losreiße, und ganz außer sich selbst gesetzt, Gott betrachte. Es meynt Plato, daß ein Philosophus nicht wisse, was in der Stadt geschehe, oder geschehen sey; ja er wisse kaum einmal den Weg auf den Markt oder das Rathhaus. Denn sein Leib reise nur allein in der Stadt herum; sein Gemüth aber, so dieses alles wenig oder nichts achte, halte sich bloß mit der Betrachtung der Natur aller Dinge auf, welche Stelle nebst einer andern aus dem Apulejo Lipsius in manuductione ad Stoic. philosoph. lib. 2. diss. 2. pag. 686. anführet. Damit man diesen philosophischen Tod genauer kennen lerne, so ist zu wissen, daß Pythagoras und Plato dafür hielten, die Seele sey ein Stück des göttlichen Wesens, welche in den Leib, als in ein Gefängniß gestecket worden. Von diesen Banden müsse sie sich losreissen und zu dem höchsten Gut gelangen, so die Gleichheit mit Gott sey. Pythagoras nennte die Philosophie ὁμοίωσιν τῷ θεῷ, die Gleichheit Gottes, welches auch Plato that, nur mit diesem Unterschied, daß jener sein Absehen auf eine vollkommene Gleichheit gehabt zu haben scheinet; dieser aber die Sache einiger maßen eingeschränket und noch hinzu gesetzet: κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ. Diese Gleichheit mit Gott würde durch den philosophischen Tod erlanget, in welchen Stand man wieder durch verschiedene Mittel kommen müßte. Selbige wären die Erkenntnisse sein selbst, die Reinigung, daß das Gemüth von den bösen Neigungen und Affecten gereiniget werde; sie glaubten aber, es käme das Böse von dem Körper her, womit die Seele durch ihre Vereinigung mit demselbigen angestecket worden; die in sich Kehrung, daß der Mensch, wenn er sich selbst erkennet, und das Gemüth gereiniget, in sich selbst kehre, und sich zur Betrachtung der Götter, ja des höchsten Gottes erhebe, worauf die Betrachtung Gottes selbst folge. Man lese hievon des Hieroclis commentarium in aurea carmina mit Needhams Noten, und von den neuern Scheffer de natura et constitutione philosophiae Italicae cap. 6. sqq. Buddeum in analectis hist. philos. p. 367. Hanschium de enthusiasmo Platonico pag. 85. sqq. Floerkium in commentatione de crimine coniurationis spirituum pag. 208. sqq. Crellium in disp. de similitudine dei et vnione cum eod. §. 24. sqq. Sonntag disp. de similitudine nostri cum deo Pythagorico-Platonica. Durch solchen philosophischen Tod kann man leicht so weit kommen, daß man seinem Verstand abstirbt, und darüber zum Narren wird. Sonst hat Nicolaus Taurellus libellum de vita et morte, Nürnb. 1586. edirct. Anno 1723. ist heraus gekommen Dethardingii meditatio academica de morte, worinnen zwar die Sache vornämlich auf eine medicinische Art vorgetragen wird; es kommen aber auch philosophische Gedanken dabey für. Zu Leipzig hat Treuer 1707. meditationes mortis in artem moriendi philosophiae in Form einer Disputation an das Licht gestellet. [Vergleiche die Artikel: Alter, Leben und Leben des Menschen, und meine Geschichte von den Seelen S. 89. ff. Sonst verdient Lovis Abhandlung über die Gewißheit der Todeszeichen in den hamb. Magaz. 17 B. S. 623-665. 18 B. S. 181-224. 20 B. S. 261-296. gelesen zu werden, damit man nicht lebende und in Ohnmacht liegende Menschen begrabe, wie sich dieses oft zugetragen hat. Des Bruhier Meynung von den ungewissen Zeichen des Todes wird in den 17 B. S. 624. ff. 643. ff. und in dem

auch die Rubrik: Begräbniß. Des Prof. Merian Gedanken über die Furcht vor dem Tode und über die Verachtung des Todes sind in dem neuen hamb. Mag. 11 B. S. 206. ff. zu lesen. Ebendas. in 12 B. S. 531. stehet Westhofs Anmerkung über die abweichenden Nachrichten von der Todtesart großer Männer.]

Todte Erkenntniß,

Aus dem, was wir oben von der lebendigen Erkenntniß in einem besondern Artikel gesagt, läßt sich leicht erkennen, was eine todte Erkenntniß sey. Sie heißt todt, so fern der Wille desjenigen, der sie hat, dadurch in keine Bewegung gesetzet wird. Wenn der Wille in eine Bewegung kommen soll, so müssen Bewegungsgründe da seyn, die von dem Guten und Bösen und deren Grade hergenommen werden. So lange man etwas vor indifferent ansiehet, so steht er gleichsam unbeweglich. Solche Bewegungsgründe fehlen, wenn die Erkenntniß todt ist. Wir wollen ein Exempel geben, welches die Sache deutlich machen wird. Man sagt billig, bey den meisten Menschen ist die Erkenntniß von der göttlichen Gerechtigkeit todt, wobey drey Stücke fürkommen. Sie erkennen erstlich, daß Gott gerecht; solche Erkenntniß aber ist vors andere todt, indem ihr Wille in keine Bewegung, und zwar der Furcht, daß sie sich vor Sünden hüteten, kommt; da hingegen bey denjenigen, die nicht nur wissen, daß Gott gerecht sey; sondern auch wegen der göttlichen Gerechtigkeit sich vor Sünden in acht nehmen, die Erkenntniß lebendig ist. Drittens ist die Ursache, warum die Menschen erkennen, daß Gott gerecht, und sich doch vor ihm nicht fürchten, weil sie sich an der göttlichen Gerechtigkeit keinen Bewegungsgrund fürstellen, der sie zur Furcht erweckte. Diese Eigenschaften der Erkenntniß, so fern sie lebendig, oder todt ist, kommen ihr zu, sie mag wahr oder falsch seyn. Denn man hat kräftige und unkräftige Irrthümer, davon jene die Sitten der Menschen verderben, und dadurch gleichsam lebendig werden; diese aber keinen Einfluß in das menschliche Leben haben.

Todtschlag,

Ist überhaupt diejenige Handlung, da einer den andern unschuldiger Weise um das Leben bringet. Es kann einer durch den andern um sein Leben auf dreyerley Art kommen, als erstlich aus Zwang, wenn einer die Nothwehr brauchen muß, daß er mit Entleibung des andern sein Leben erhält, welches, wenn es eine wahrhaftige Nothwehr ist, erlaubt, so aber Unvorsichtigkeit, welches vielmals geschiehet, daß man z. E. mit einem geladenen Gewehr unvorsichtig umgehet, und einen erschießet; oder wenn ein Jäger nach einem Wild schießen wolte, und träf einen Menschen, vor welche Todtschläger Gott im Alten Testament Devt. cap. 19. v. 4. 5. die Freystädte verordnet; drittens aus Bosheit, wenn man vorsetzlich den andern um sein Leben bringet, welches auf zweyerley Art geschehen kann: entweder indirecte, indem man nur Anlaß zu seinem Tod giebet, z. E. man zwingt einem zum Saufen, daß er darüber stirbt: oder directe, wenn man wirkliche Hand anleget, und ihm das Leben nimmt. Von dieser letztern Art ist hier eigentlich die Rede.

Denn in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit kann untersuchet werden: wie ein solcher Todtschläger anzusehen sey? Man muß hier einen Unterschied machen unter der Ersetzung des Schadens, die er zu leisten, und unter der Strafe, die er in einer Republik zu erwarten. Was die Ersetzung betrift, so hat man sonst zwey Arten derselbigen, die Wiedererstattung und Gnugthuung; keine aber von beyden geht hier an. Denn dem ertödteten kann man das Leben nicht wiedergeben, noch etwas erlegen, so von gleichem Werth ist, indem das Leben eines Menschen nicht kann geschätzet werden. Doch hält Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 17. §. 13. dafür, es müßte ein unbefugter Todtschläger die Unkosten bezahlen, die etwa auf die Aerzte gegangen sind, und denen, die der Getödtete seiner Pflicht nach ernährete, nämlich den Eltern, Weib und Kindern so viel geben, als sie von dem Ermordeten nach dem Maße seines Alters zu ihrer Versorgung noch zu hoffen gehabt. Er gedenket also, es müsse der Anschlag nach dem Maße des Alters geschehen; weil es aber etwas ungewisses, wie lang der Entleibte noch hätte leben können, so entstehen allerhand Schwierigkeiten, wie hoch der Anschlag zu setzen. Placette in dem Tr. de restitution. lib. 3. cap. 4. pag. 157. glaubet, man könne durch genaue Ueberlegung der Umstände wahrscheinlich ein Lebensziel setzen, und nach denselbigen die Schätzung der Genugthuung einrichten. Ziegler in not. ad Grot. lib. 2. cap. 17. §. 13. pag. 404. meynet, der Mörder müsse auch vor das stehen, was der Entleibte noch hätte verdienen können, welches Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 3. cap. 1. §. 7. verwirft, weil man eine ungewisse Sache mit Recht nicht verlangen könne; allein da er sonst dem Grotio beypflichtet, daß der Mörder die Hinterlassene des Entleibten, die er zu versorgen verpflichtet gewesen, ernähren müßte, so scheints, daß man eben

eben dieses ihm wieder einwenden könne, was er wider Zieglern erinnert. Denn es sey ja ungewiß, ob der Ermordete, wenn er auch jetzo nicht um sein Leben kommen, auch nur einen Tag noch gelebet habe. In Ansehung dessen sagen einige, als **Titius** obseru. 170. ad Pufendorf. de officio hominis et ciuis, und **Hoffmann** de origine et natura legum germanicar. sect. 4. §. 2. pag. 48. es ließ sich hierinnen nichts gewisses setzen. An sich ists der Billigkeit gemäß, daß der Mörder die Unkosten die auf die Aerzte gegangen, erlege, und den Hinterbliebenen, denen an ihrer Versorgung etwas abgegangen, zu ihrem Unterhalt was gebe: wie viel dasselbige seyn soll? läßt sich nicht bestimmen, und die Frage selbst hat in dem bürgerlichen Leben keinen Nutzen. Denn wenn solche Fälle fürkommen, so macht man die Sache durch einen Vergleich aus.

Befindet sich ein Mörder in der bürgerlichen Gesellschaft, so fragt sichs: ob derselbige mit der Lebensstrafe zu belegen, und ob solche Strafe zu dem natürlichen Recht gehöre? Die Sache kommt auf die göttliche Verordnung Genes. cap. 9. v. 6. an, **wer Menschenblut vergeußt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht;** ob nämlich diese Worte einen Befehl in sich halten? Einige haben behaupten wollen, sie faßten keinen Befehl, den Mörder am Leben zu strafen; sondern nur eine Andeutung, wie es einem Todtschläger künftig ergehen werde, in sich, denen andere billig widersprechen. Denn obwohl im Grundtext ein Wort stehet, so auf die künftige Zeit gehet: יִשָּׁפֵךְ es wird vergossen werden, so ist es doch eine bekannte Sache, daß bey den Ebräern gebräuchlich und ihrer Sprache fast eigen ist, die Gesetze mit solchen Wörtern, die auf eine künftige Zeit gehen, auszudrücken, wie man aus den zehen Geboten sehen kann. Und wie die Gebote, die entweder vor den jetzt angezogenen, daß man unschuldig Blut nicht vergießen, und das vergossene rächen soll, hergehen; oder darauf folgen, ihre Befehlskraft haben, also könnte man keine Ursache sehen, warum dieses einzige kein Gesetz seyn, und nur auf eine künftige Begebenheit gehen solte. Nicht weniger wären die beygesetzten Worte: **denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht,** vergebens, wenn die vorhergehende kein Gesetz wären, die wenigstens keinen solchen Nachdruck hätten. Ja wenn Gott nur hätte anzeigen wollen, was einem Todtschläger ins künftige begegnen solle, so träf diese Vorherkündigung vielmals nicht ein, weil die Erfahrung lehret, daß vielmals Todtschläger an diesem Leben der Rache entgehen, s. **Buddeum** in instit. theol. moral. part. 2. cap. 4. §. 18. Ist es ein Gesetz, so weisen die Umstände der Zeit, da es gegeben worden, weiter, daß es ein allgemeines Gesetz sey, welches alle Menschen angehet. Denn es ist vor dem Bund mit Abraham gegeben und dem Noah vorgeleget worden, welcher ein Vater aller Völker ist, so viel ihrer nach der Sündfluth auf der Welt gelebet haben. Nur ereignet sich darinnen eine Schwierigkeit: zu welcher Art der göttlichen Gesetze man dieses Gebot rechnen soll? Diejenigen, welche allgemeine willkührliche göttliche Gesetze statuiren, zählen solches darunter, als **Hochstetter** de iure poenar. sect. 9. §. 4. p. 96. Andere hingegen, die keine Ursach finden, warum sie allgemeine willkührliche Gesetze Gottes statuiren sollen, sagen, es gehöre diese göttliche Strafverordnung zu den natürlichen Gesetzen. Denn die Naturlehre selbst, daß unter der Strafe und dem Verbrechen eine billige Gleichheit seyn und derjenige wiederum das Leben lassen müsse, welcher es einem andern genommen habe, weswegen auch der Brudermörder Cain solches aus Ueberzeugung des anklagenden Gewissens erkennet, Genes. c. 4. v. 14. Weil aber vor der Sündflut, Mord und Todtschlag so sehr gemein gewesen, so habe Gott vor nöthig befunden, diß Gebot zu wiederholen und nochmals einzuschärfen. Dieses ist die Meynung des D. **Buddei** in den institution. theol. moral. part. 2. cap. 4. §. 18.

Nach diesen Grundsätzen kann einem Fürsten die Macht, die Strafe dieses Verbrechens zu erlassen und das ius aggratiandi, oder das Begnadigungsrecht auszuüben, nicht zugestanden werden. Doch sind verschiedene anderer Meynung, die daher von dem vorher angezogenen göttlichen Verbot anders urtheilen. Denn **Hanneckius** hat in einem Werk de iure gratiae Principis christiani in reos noxae capitalis solches behaupten wollen, daß wenn der Todtschläger seine That herzlich bereue, und Zeichen einer ernstlichen und wahren Buße an den Tag lege, so könne ihm der Fürst die Lebensstrafe erlassen. Wider diesen ist 1702. **Rechenbergs** Dissertation de iure principis christiani aggratiandi circa homicidium negato herausgekommen. **Thomasius** aber vertheidigte auch in einer Disputation de iure aggratiandi principis euangelici in caussis homicidii 1707. das Begnadigungsrecht, der sich vornehmlich darauf gründet, daß das natürliche Recht keine Strafe determinire. Man lese dabey, was er in den notis ad Huberum de iure ciuitat. lib. 3. sect. 2. cap. 5. p. 643. und in den fundamentis iur. nat. et gentium lib. 3. cap. 7. §. 21 erinnert. Es sind noch einige andere Schrifen in dieser Materie herausgekommen, als **Justiniani Clementis**

von dem Amt einer christlichen Obrigkeit, sonderlich die Strafen der Uebelthäter betreffend. In England ist auch davon disputiret worden, wie **Thomas Barlow** in einer Englischen Schrift von Gewissensfällen das Begnadigungsrecht zu vertheidigen gesucht. Was man wider die obige Meynung, daß ein Todtschläger am Leben zu strafen, einwendet, kommt darauf an. Die Worte Genes. cap. 9. v. 6. wären kein Gebot. Was weiter in den Mosaischen Gesetzen Exod. cap. 21. v. 12. und Numer. cap. 35. v. 16. enthalten, gieng nur die Juden an, denen aber dennoch das ius aggratiandi zukommen. Wofern diese Strafe in dem natürlichen Gesetz ihren Grund hätte, so sähe man nicht, wie Gott dem Cain die Lebensstrafe erlassen könne, und was andere Einwendungen mehr sind. [Siehe M. **Gribaldi** Mophä Cheriani, Iurisconsulti de omni genere homicidii, videlicet de homicidio legitimo, casuali, culposo, simplici voluntario, doloso et proditorio. Spirae Nemetum, 1683. **Joh. David Michaelis** diss. prior ad leges divinas de poena homicidii, Götting. 1747. **Carl Andreas Christiani** ob in dem natürlichen Gesetze die Todesstrafe der Todschläger bestimmt, Königsb. 1738. 4. Siehe die Rubrik: Strafe.]

[Töne,]

[Die Töne erfordern eine zitternde bewegte Luft. Je feiner ein Schall seyn soll, desto geschwinder muß die Luft zittern. Bey den Tönen siehet man nicht auf die Menge der Luft, durch welche der Schall schwach und stark wird. Wenige Luftmasse, die eben so geschwind, als mehrere Luft zittert, giebt einerley Art der Empfindung, oder einerley Ton, wenn gleich der erstere Ton schwächer als der letztere wird. Eine jede Empfindung, die wir mit dem Ohre von der schwingenden Bewegung der Luft haben, ist ein **Schall**. Der **Ton** aber ist ein solcher Schall, dabey man das Verhältniß der schwingenden Bewegung der Luft misset, oder da man die Geschwindigkeit, mit der die Luft bey dem einen Schalle zittert, durch die Geschwindigkeit der zitternden Bewegung des andern Schalles, bestimmt. Wenn die Luft jetzt noch einmal so geschwinde als vorher zittert, so ist der Schall auch noch einmal so fein, als vorher, und er wird die **Octave** von diesem genennt, weil wirklich acht Töne diesen Unterschied ausmachen. Wir wollen aus **Succows** Briefen S. 754 f. die Sache deutlicher abbilden. „Man nahm, spricht derselbe, eine Claviersaite von einigen neunzig Fußen, und von einer gewissen Dicke. Man spannte selbige durch te ihr dadurch eine bestimmte Elasticität. Hier fand man nun, daß wenn die Saite durch untergestellte Stege verkürzt wurde, wo inzwischen ihre Dicke und Elasticität unverändert blieb, selbige im Anschlagen solche Töne hervorbrachte, die sich in Ansehung des Feinen und Groben, umgekehrt verhielten, wie die Längen der Saiten. Die viermal kürzere Saite zitterte in eben derselben Zeit viermal geschwinder; die dreymal kürzere Saite gab eine dreymal geschwindere Bewegung, als die andere; und in eben dieser Verhältniß waren die dadurch hervorgebrachten Töne. Man nahm ferner Saiten, die unter einander eine verschiedene Dicke, übrigens aber einerley Länge, und auch einerley Elasticität besaßen. Diese zitterten bey dem Anschlagen in einer umgekehrten Verhältniß der Durchmesser dieser Saiten. Diejenige, deren Durchmesser noch einmal so groß war, zitterte nur halb so geschwinde, und sie zitterten dreymal langsamer, wenn ihr Durchmesser dreymal größer war, und in eben der Verhältniß befand man die dadurch erregten Töne. Endlich bemerkte man, daß solche Saiten die einerley Länge und Dicke behielten, aber durch Gewicht in ihrer Elasticität mehr oder weniger verstärkt wurden, solche zitternde Bewegungen und mithin solche Töne hervorbrachten, die sich gegen einander verhielten, wie die verschiedenen Elasticitäten der Saiten. Eine noch einmal so stark gespannte Saite, brachte einen noch einmal so feinen Ton hervor. Ein Ton, dessen schwingende Bewegung der Luft, der schwingenden Bewegung des andern gleich ist, heißt der **Unisonus**. Zittert die Luft in eben der Zeit noch einmal so geschwinde als bey dem andern Tone, oder verhalten sich die schwingenden Bewegungen der Töne, wie 2 zu 1, so ist jener die **Octave** von dieser. Zittern die Lufttheilchen dergestalt, daß sie drey Schläge äußern, während dessen die schwingende Bewegung des andern Tones nur zwey Schläge hervorbringt, oder ist die Verhältniß der zitternden Bewegung, wie 3 zu 2, so ist dieser Ton die **Quinte** von jenem. Er ist die **Quarte** von jenem, wenn sich die Töne verhalten, wie 4 zu 3. Die **große Tertie** entstehet, wenn die zitternde Bewegung ist, wie 5 zu 4, und die Verhältniß von 6 zu 5 giebt die **kleine Tertie**. Die Verhältnisse der folgenden Töne sind durch diese Zahlen auszudrücken: die **große Sexte** wie 8 zu 5. Die **große Septime**, wie 15 zu 8, die **kleine Septime**, wie 9 zu 5. Die **falsche Quinte** wie 64 zu 45. Die **große Secunde**, wie 9 zu 8, und endlich die **kleine Secunde**, wie 10 zu 9.„ Vergleiche den Artikel: **Schall**. Siehe auch

Scheffers

Scheffers mathematische Vergleichung, zwischen dem natürlichen Verhältnisse der Töne gegen einander in der Musik. Schwed. Abhandl. 10 Band 1753. S. 57 ff. In eben dem Bande kann man auch Palmquists Geschichte der Wissenschaften von der Musik lesen.]

Tollkühnheit,

Ist ein unvernünftiger Affect des Muths, oder der Courage, da man mit Hintansetzung der Regeln der Klugheit, folglich ohne Verstand durch den Gebrauch gewisser Mittel ein Gut erlangen will. Daß die Tollkühnheit ein Affect sey, siehet man daher, weil sie die Eigenschaften eines Affects an sich hat. Denn ein tollkühner Mensch hat eine heftige außerordentliche Begierde, die mit einer starken Bewegung des Geblüts verknüpfet, welches man äußerlich an einem solchen Menschen sehen kann. Ins besondere ist sie ein Affect der Courage, da man bemühet ist, durch den Gebrauch gewisser Mittel ein Gut zu bekommen; wie aber solcher Affect entweder vernünftig; oder unvernünftig seyn kann; also ist die Tollkühnheit die unvernünftige Courage, wenn sich mit der Begierde kein gesundes Judicium verbindet, mithin ein solcher Mensch bey seinem Unternehmen die Regeln der Klugheit hintansetzet. Dieses geschiehet, indem man seine Kräfte nicht prüfet, ob sie zu dem Vorhaben hinlänglich, auch nicht auf die Umstände der Zeit und des Orts u. d. gl. siehet, mithin etwas waget, ohne hinlänglichen Grund zu haben. Es geschieht wohl zuweilen, daß ein tollkühner Mensch glücklich, welches sich aber nur zufälliger Weise zuträget, daraus man keine Regel zu machen; sich auch auf das Sprichwort: Frisch gewagt, ist halb gewonnen, nicht verlassen darf. Die Begierde ist bey der Tollkühnheit allzustark; man ist gar zu hitzig, daß man daher den Gebrauch seiner Vernunft nicht in seiner Gewalt hat, und einem rasenden, tollen Menschen gleichet.

Topic,

War derjenige Theil der Logic, welcher zeigte, wie man wahrscheinliche Schlüsse machen sollte, wohin die acht Bücher topicorum, die Aristoteles aufgesetzet hat, zielen. Man lese Voßium de logic. natur. et constitut. cap. 12. p. 78. und Fabricium in bibliotheca graeca lib. 3. cap. 6. n. 4. p. 115. nebst dem, so wir in historia logicae p. 573. parergor. academ. erinnert haben. Dieser Theil der Logic hieß auch sonsten die Dialectic und wurde der Analytic entgegen gesetzet, wiewohl das Wort Dialectic auf verschiedene Art genommen wurde, wie wir in dem angeführten Ort gezeiget.

Tortur,

siehe Folter.

Trägheit,

Ist eine solche Art des Müßigangs, welche in einem Haß vor der Arbeit bestehet; der aber wegen der Vermischung der drey Hauptneigungen, der Wollust, des Geld- und des Ehrgeizes in den menschlichen Gemüthern, so daß die Wollust, als die Quelle des Müßiggangs, in etwas entweder mit dem Geld- oder Ehrgeiz temperiret ist, noch mit einiger Neigung zur Arbeit verknüpfet ist. Dahero ein träger Mensch durch starke Vorstellung eines durch die Arbeit zu erlangenden Vortheils, es mag nun ein Gewinnst- oder ein Ehrenvortheil seyn, sich endlich dahin bewegen lässet, daß er etwas vornimmt; aber es kommt ihm so sauer, so verdrießlich für, daß ihm eine jede Viertelstunde deucht, es wäre ein ganzer Tag. Dieses rühret eben daher, weil er keine Lust zur Arbeit hat, und diese Unlust entspringet aus seiner herrschenden Wollust, oder Begierde, immer die Sinne zu kützeln, daß ihm folglich die Arbeit nicht anders, als verdrießlich vorkommen muß.

Tränen,

Sind das Wasser, welches aus den Augen fließet, und zwar durch Drücken und Zusammenziehung der Mäuslein, es mag dieses von einem Fluß; oder von Schmerzen; oder von dem Affect der Traurigkeit und andern heftigen Regungen, oder auch von äußerlichen Dingen veranlasset werden. In einem jeden Auge sind zwey Tränendrüsen, davon die eine in dem großen; die andere in dem kleinen Augenwinkel gelegen. Diese ziehen die wässerige Feuchtigkeit aus dem Geblüte an sich und lassen sie in den Augenliedern wieder aus, den Augapfel zu befeuchten; wenn aber solche Feuchtigkeit allzustark zufließet, wird das übrige durch die aus dem großen Augenwinkel zu der Nase sich erstreckenden Gänge abgeführet; oder in Thränen ergossen. Sie haben auch die moralische Absicht, daß der andere, der einen Weinenden siehet, zur Mitleidigkeit soll beweget werden. Man lese nach Joh. Andr. Schmidts miscellan. physic. p. 130. Von den Tränen der Crocodilen wird in Voigtii deliciis physic. p. 89. sqq. gehandelt.

[Transfusion des Blutes,]

[Oder die Blutverpflanzung wird in der Physiologie diejenige Verrichtung genennet,

net, da man aus einem thierischen Körper das Blut in einen andern überleitet. Die Arzneygelehrten haben zu verschiedenen malen diese Operation unternommen, um eine Krankheit dadurch zu heilen. Die Materialisten pflegen sich zur Unterstützung ihres Systems, auf die Transfusion zu berufen: und glauben weil die Verpflanzung des Blutes auch eine Veränderung der Gedanken, Begierden, Gesinnungen nach sich zöge, so müßte wohl die Seele nichts anders als das Blut seyn. Die Ueberleitung des Blutes aus einem jungen Hunde in einen sehr alten, soll verursachet haben, daß dieser sogleich alle Trägheit, die sonst mit seinem Alter verbunden war, verloren. Ein alter Hund, der taub war, bekam dadurch ein besseres Gehör. Ein Mensch, welchem, wegen der neapolitanischen Krankheit sein inficirtes Blut abgezapfet, und an dessen Stelle das Schafblut aus einem lebenden Schafe übergeleitet wurde, äußerte nach diesem Vorgang eben eine solche Dummheit, wie das Schaf. Hierbey misbraucht auch wohl der Materialist die Stelle 1 Mos. XVII, 11. 14. Allein es folgt nur soviel, daß die gehörige Beschaffenheit des Blutes eine nothwendige Bedingung sey, und ohne welche die Seele sich nicht gehörig wirksam beweisen könne. Mehrere Beyspiele können in meiner Geschichte von den Seelen S. 105 ff. gelesen werden. Womit Albrecht von Haller Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers aus dem Lateinischen übersetzt 1 Band S. 445 ff. zu vergleichen. Siehe auch die Rubrik: Infusion, und Blut.]

Transspiration,

Ist die gelinde und unvermerkte Ausdünstung der überflüßigen Feuchtigkeit in dem menschlichen Leibe. Weil die natürliche Ausgänge nur den gröbsten Ueberfluß und Unrath abführen, so muß das übrige durch diese unempfindliche Ausführung geschehen, daß durch die Schweißlöcher die salzige Wässerigkeit ausgelassen werde, ohne welche der Mensch nicht könnte gesund bleiben, wovon eigentlich in der Medicin gehandelt wird. [Vermittelst des Umlaufs des Blutes, und der davon entstehenden Wärme, wird das Blut und die Säfte in zarte Dünste vertheilet, und das Ueberflüßige derselben wird durch die unzählbar viele Schweißlöcher der Haut aus dem Körper getrieben. Eine solche unmerkliche Ausdünstung könnte nicht geschehen, wenn in unserm Leibe nicht eine unzählbare Menge von unaussprechlich kleinen Röhrgen, ein rechtes Gewebe von Haarröhrgen anzutreffen wäre. Leeuwenhök hat durch sein Vergrößerungsglas entdeckt, daß hundert fünf und zwanzig tausend Schweißlöcher nur einen Raum, als ein Sandkörngen groß ist, einnehmen. Da die Röhrgen, die in die Schweißlöcher gehen, unaussprechlich klein sind, so muß auch die Feuchtigkeit, die durch sie herausdunstet, viel subtiler, ja unsichtbar seyn. Auch weiß man, daß an der Spitze einer feinen Nadel 13000 Theilgen Wasser hangen können, und daß in einem Tropfen Wasser mehr als tausendmal tausend Theilchen sich befinden, wie solches Nieuwentyd ausgerechnet hat, daher muß man über die unaussprechliche Kleinheit der Röhrgen und der Theilgen, die durch sie ausdunsten, erstaunen. Da die Wärme in allen Ländern nicht einerley ist, so ist auch die unvermerkte Ausdünstung unterschieden. Wir dünsten jedoch nicht allein von außen durch die Haut, sondern auch durch das Athemholen, und durch die Nase. Die gelinde Ausdünstung führt die salzig = schwefelhafte Unreinigkeiten durch die Schweißlöcher aus dem Leibe, welches man so wohl durch den Geschmack als Geruch deutlich erkennen und an der Farbe sehen kann. Es giebt noch eine andere Art der Ausdünstung, nämlich diejenige, welche aus den inwendig in unserm Leibe befindlichen Theilen geschiehet. Das Herz dustet das Herzbeutelwasser (liquorem pericordii) aus. Auch die andern Eingeweide dusten viel Wasser aus. Gott hat in den ausdünstenden Theilen gewisse zurückführende Schweißlöcher (poros) gemacht, in welche die überflüßige Feuchtigkeit wiederum hineindringet, und zum Blute überbracht wird. Es heißt dieses inhalatio. Dergleichen zurückführende Schweißlöcher sind nicht allein am Herzen und allen Eingeweiden, sondern auch an allen äußerlichen Theilen des Leibes befindlich. Daher sich denn erklären läßt, warum ein Durstiger seinen Durst, ohne zu trinken, verliere, wenn er nur eine kurze Zeit sich im Wasser oder in einem Bade befindet. Mit den Pflanzen verhält sich die Sache auf ähnliche Art. Vergleiche die Rubrik: Schweiß, Haarröhrgen. Die unmerkliche Ausdünstung des Menschen soll sich nach D. Keil in England auf 39 Unzen binnen 24 Stunden belaufen. Sanctorius ein gewesener neapolitanischer Medicus behauptet, daß von einem Pfunde Speisen, welche ein Mensch genießet, $\frac{5}{8}$ durch die unmerkliche Ausdünstung und $\frac{3}{8}$ durch die andern Wege weggehen. Nach seiner Erfahrung, die er zwanzig Jahre mit genauer Abwiegung seines Körpers gemacht, bleibet nach 10 Jahren wenig oder nichts von den vorigen Theilen unsers Leibes übrig. Des Johann Beraulli Berechnung in seiner disp. medico-physica de nutritione, welche er aus des

Sancto-

Sanctorius Wahrnehmungen gezogen, habe ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 46. not. h) angeführet. Auch mögen Abrah. Kaaw perspiratio dicta Hippocrati per vniuersum corpus anatomiae illustrata, Leiden 1738. Bryan Robinsons dissertation sur la quantité de la transpiration, Paris 1749. und Hallers elem. physiologiae corporis humani, Bernae 1766. T. VIII. Part. secund. Lib. XXX. 65. gelesen werden. Die Einwürfe, die man hieraus wider die Auferstehung der Todten machen möchte, habe ich in meiner angeführten Geschichte S. 49. not. i), verglichen mit der Vorrede, beantwortet.]

Traum,

Ist überhaupt die erregte Einbildung eines Schlafenden. Man theilet die Träume in natürliche und göttliche, zu denen man noch die dritte Gattung der teufelischen zu setzen pfleget. Die natürlichen haben ihren Grund in dem Wesen der Seele, daß sie daraus können erkläret werden; die Beschaffenheit und der Stand des Leibes aber giebt vielmals Anlaß, daß sie entstehen und auf diese und jene Art modificiret werden. Es lassen sich dabey drey Umstände untersuchen: was sie sind; wie sie entstehen, und ob sie was zu bedeuten haben? Erstlich fragt sichs: was ein solcher natürlicher Traum sey? Wir halten dafür, daß man ihn einen ungegründeten Zusammenhang allerhand Bilder, welche sich die Seele durch ihre Einbildungskraft erreget, indem der Mensch schläfet, nennen kann. Das Hauptwerk sind die Bilder, oder die Phantasien, welches sinnliche Vorstellungen allerhand Sachen, auch solcher Dinge, die an sich nicht sinnlich und körperlich sind. Die stellen entweder bloß das theoretische Wesen der Dinge vor, und da bleibt der Wille unbeweglich in seiner Ruhe; oder sie bilden zugleich was gutes; oder was böses vor den Träumenden ab, in welchem Fall sie auch in dem Willen Affecten erregen können. Dieses weiß man aus der Erfahrung, daß man durch Träume in starke Affecten der Freude, der Furcht, der Traurigkeit, des Zorns kommen und bey dergleichen widrigen Bewegungen, wie man zu sagen pfleget, sich abängstigen kann. Solcher Bilder kommen bey einem Traum verschiedene für, die zwar auf einander folgen, und bey einander stehen; ihr Zusammenhang aber ist ungegründet, daß sich die Sache nicht wirklich so verhält; als man sichs einbildet, mithin unterscheidet sich der Traum von der Wahrheit, von der man einen Grund angeben kann; welches aber dorten nicht angehet. Die Bilder selbst in ihrem Zusammenhang können bisweilen deutlich; zuweilen dunkel; ordentlich und unordentlich seyn. Deutlich sind sie, wenn man sich deren, indem man erwachet, bewust seyn kann; dunkel hingegen, wenn man nicht mehr recht weiß, was man vor Vorstellungen gehabt. Dorten kann man ein Bild von dem andern unterscheiden, welches sich hier nicht thun lässet. Und so gehts auch mit der Ordnung. Denn man wird wahrnehmen, daß man zuweilen solche Träume hat, da die Bilder so auf einander folgen, daß eines gegen das andere eine Absicht hat und alles richtig zusammen hängt; wenn aber gleichsam fremde Bilder darzwischen kommen; es wird bald dieses; bald jenes vorgestellet, und keines hat gegen das andere ein Absehen, so macht dieses einen unordentlichen Traum. Dieses geschieht sonderlich in den zusammengesetzten Träumen, da uns von vielerley Sachen träumet; träumet uns aber nur von einer Sache, so kann man dieses einen einfachen Traum nennen. Vors andere kommt vor der Ursprung der Träume; oder wie sie entstehen? welcher Punkt schwerer zu untersuchen, als der erste. Denn was Träume sind, können wir leicht aus eigner Empfindung wissen; ihren Ursprung aber müssen wir durch das Nachdenken aus dem Wesen der Seele leiten, und wenn die Sache genau erforschet werden sollte, drey Umstände erklären, als die eigentlich wirkende Ursach, die Gelegenheit und die Art und Weise wie sie entstehen. Die eigentliche Ursach ist die Seele, welche durch ihre Einbildungskraft solche Bilder oder sinnliche Vorstellungen erwecket. Sie kann dieses thun, entweder durch ihren eignen Antrieb, oder sie wird durch etwas anders dazu veranlasset, daß sie nicht nur Träume erreget; sondern auch dieselbige bald auf diese; bald auf jene Art einrichtet, welche Gelegenheit mancherley seyn kann. Denn es thut viel dabey bald die Beschäfftigung der Dinge, damit man den Tag vorher umgegangen, sonderlich wenn gewisse Ideen mit einem besondern Eindruck geschehen, und mit einem Affect verknüpfet werden; bald die Beschaffenheit des Leibes, nachdem man viel, oder wenig gegessen; derselbige gesund; oder krank ist; man auf diesen; oder jenen Theil des Leibes lieget; bald die Umstände des Schlafes selber, wie solcher beschaffen. Die Art, wie solches zugehet, wenn die Seele solche Bilder erwecket und zusammen hänget, läst sich nicht erklären. Wenn wir wachen, geschieht vielmals, daß wir in unseren Verstand allerhand Ideen mit einander verbinden, nachdem man durch die Erinnerungskraft sich dieselbige von neuem vorgestellet, und da immer eine der andern gleichsam die Hand

and bietet. Auf solche Art ließ sich auch die Sache bey einem Traum einiger maßen erklären. Die Seele stelle sich durch die Erinnerungskraft ein Bild von neuem vor, welches andere veranlaßte, die unter sich die Imagination verknüpfte und lebhaft machte. Doch die Sache bleibt dunkel. Denn wir wissen überhaupt nicht, wie die Seele wirket. Drittens kommt noch die Bedeutung der Träume vor. Insgemein werden die Träume, die gegen Morgen vorkommen, in deutlichen Vorstellungen bestehen, eine Bewegung im Gemüth hinter sich lassen und wiederholt vorkommen, als Vorbedeutungen angesehen. Die Sache kömmt auf die Erfahrung an, welche aber nicht so beschaffen, daß man gewisse Regeln daraus machen und Kennzeichen derjenigen Träume, die was künftiges anzeigen sollen, angeben könnte. Sollten wirklich Träume Bedeutungen in sich fassen, so würde man dieses aus keinem andern Grund erklären können, als daß die Seele eine Kraft in künftige Dinge zu sehen habe, welche sich äußere, wenn der Leib ruhet, und also die Seele von der Beschäfftigung mit demselben frey und ihr selbst gelassen sey. [Besondere Beyspiele von Träumen, welche eingetroffen, sind in dem allgemeinen Magazin der Natur und Kunst im 8 Theile S. 149 ff. zu lesen, wie auch in den Dictionnaire d' Anecdotes unter dem Art. Songes.] Von den göttlichen Träumen, die ihren Grund nicht in dem Wesen der Seele haben und übernatürlich sind, urtheilet ein Philosoph nicht, und wenn man noch die teufelische hinzu setzen will, die auch nicht in dem Wesen der Seele gegründet, so erkennt er deren Möglichkeit, und zwar aus dem Grundsatz, daß ein Geist in den andern wirken kann. Verschiedene Scribenten, welche von Träumen gehandelt, werden in Lipenii bibliotheca philosophica p. 1410. angeführet. Allhier ist 1670. Posteri differtat. de somniis vigilantium herausgekommen. [Vergleiche den Artikel Schlaf. Hrn. Formey Versuch von den Träumen stehet in dem allgemeinen Magazin IV Theil S. 272 ff. Siehe auch die Rubrik: Ahndungen. Wer von merkwürdigen Träumen viele Geschichte zu lesen wünschet, kann nachschlagen: Männlings Curiositätenalphabet, Lehmanns hist. Schauplatz nat. Merkw. im Meißn. Erzgeb. c. 20. p. 792 ff. auch pag. 123-190. Wiewohl man sich auf solche nicht verlassen kann. Uebrigens mögen folgende Schriften noch bemerkt werden: Zimmermanns nat. Erk. Gottes, der Welt und des Menschen c. IV. S. 590 ff. Frischens gr. Erkl. der göttl. Träume. Jf. Schoocki Centur. rarior. problem. probl. 87. Kegel von Geistern p. 351. Balduini cas. consc. L. III. c. 6. cas. 7. Thorsanders Schaupl. unger. Meynungen 2 Th. S. 191 f. Trogn Arnkiels Cimbr. Heydenth. P. I. c. 37. §. 11. Richters Erk. des Menschen P. I. c. 19. p. 32. Stockhausen wunderl. Todes Vorboten p. 318. Ettmüller diss. de diuinat. medicis §. 4. Ernst Anton Nicolai von der Wirk. der Einbildungskraft, Halle 1751.]

Traurigkeit,

Dieses Wort kann auf zweyerley Art genommen werden. Denn einmal ist sie so viel, als der Schmerz; oder die unangenehme Empfindung eines gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Uebels. Beziehet sie sich auf ein gegenwärtiges Uebel, so rühret selbige aus dem gegenwärtigen und wirklichen Genuß desselbigen her: geht sie auf ein vergangenes, so entsteht sie aus der Erinnerung: wenn sie aber auf was künftiges gerichtet, so stellt man sich das zu besorgende Uebel vor, und hat darüber eine unangenehme Empfindung. In dieser Absicht kann man wohl sagen, die Traurigkeit gehöre zum Verstand, s. Wesenfeld in patholog. practic. part. 2. cap. 17. §. 4. 5. und Thomasium in der Ausübung der Sittenlehre cap. 3. §. 26. hernach zeigt dieses Wort auch einen besondern Affect an, von dem wir zweyerley weisen wollen: worinnen er bestehe und wie man sich dabey zu verhalten?

Bey dem Affect der Traurigkeit ist man begierig, daß einen das bevorstehende Uebel nicht betreffen möge. Doch ehe wir die Natur desselbigen genauer vorstellen, ist vorher anzumerken, daß sich bisweilen eine außerordentliche und ordentliche Traurigkeit einstelle. Jene ereignet sich ungewöhnlich und hat keine ordentliche und bekannte Ursach. Denn man weiß aus der Erfahrung und Geschichte, daß Leute, wenn sie ganz vergnügt sind, unvermuthet in eine solche Traurigkeit gerathen, daß ihnen um das Herze angst und bange wird, wissen aber keine Ursach anzugeben, welches geschiehet, wenn einem etwas ahndet. Die ordentliche ist gewöhnlich und hat ihren Grund in der Seele, den man weiß. Denn sie entstehet aus einem Gedanken, wenn man sich vorstellet, wie das Uebel bereits über dem Haupt schwebe, wovon wir hier eigentlich reden wollen. Diese Traurigkeit kann man also beschreiben: sie ist derjenige Affect, da man von demjenigen Uebel, von dem man denket, es schwebe schon über dem Haupt, befreyt zu bleiben, ein heftiges Verlangen hat. Daß die Traurigkeit mit Recht unter den Affecten stehe, erhellet daher, weil sie eine starke Bewegung des Willens ist, welches man an sich selbst durch eigne

Empfindung; an andern aber durch besondere Wirkungen der Traurigkeit an dem Leibe wahrnehmen kann. Die Sache, worüber man trauret, ist überhaupt ein bevorstehendes Uebel, welches, so fern die Traurigkeit vor einen Affect angesehen wird, nichts gegenwärtiges seyn kann, und zwar ein solches, von dem man die Gedanken hat, es schwebe einem bereits über dem Haupte. Auf solche Weise ist sie nur ein höherer Grad der Furcht. Denn man kann zwischen der Furcht und Traurigkeit keinen andern Unterschied setzen, als daß sie nur in den Graden von einander abweichen. Sie haben beyde einerley Objecta und Absichten. Bey der Furcht aber bildet man sich das Uebel nicht so gefährlich, wie bey der Traurigkeit ein, daher nothwendig das Verlangen, davon befreyt zu seyn, bey der Traurigkeit heftiger, als bey der Furcht, z. E. ist jemand krank, und er bildet sich ein, er dürfte sterben, so kann sich der Affect der Furcht einstellen, wenn nämlich noch keine augenscheinliche Gefahr da ist; siehet er aber diese vor sich und er gedenket, wie ihm das Uebel, oder der Tod gleichsam vor Augen schwebe, so verwandelt sich die Furcht in eine Traurigkeit. Man kann die Traurigkeit eintheilen: 1) in Ansehung der Quantität, oder der Größe in eine mäßige, wenn man dabey in gehörigen Schranken bleibet und in eine heftige, die wieder der Dauer nach zweyerley ist. Denn entweder dauret sie nicht lange, wie Wollüstige zu trauren pflegen, die sich im Anfang nicht wollen trösten lassen, und sich anstellen, als wollten sie sich alle Haare aus dem Kopf raufen; wenn aber wenige Zeit vorbey, sind sie wieder lustig und vergnügt, wie vorher; oder sie währet lang, welches man das Grämen zu nennen pfleget, zu welcher Art der Traurigkeit vor andern die Geizigen geneigt sind; die aber der Gesundheit sehr nachtheilig und das Leben verkürzen kann, wie Sirach cap. 30. v. 25. sagt: Traurigkeit tödtet viele Leute: 2) in Ansehung der Qualität, oder der moralischen Beschaffenheit, ist sie entweder vernünftig, oder unvernünftig. Zu einer vernünftigen Traurigkeit werden zwey Stücke erfordert, daß man über wahrhaftig bevorstehende Uebel trauret, und dabey gehörige Maaße hält, damit man im Stand bleibe auf Mittel, wie vielleicht dem Unglück noch vorzubeugen sey, zu denken, woraus leicht zu schliessen, worauf die unvernünftige Traurigkeit sich gründet. Unvernünftig führet man sich dabey auf, wenn man gar keine Ursach dazu hat, z. E. es wäre jemand traurig, wenn ihm ein Hund, oder Katze gestorben; oder das Uebel ist zwar an sich so beschaffen, daß dabey eine Traurigkeit statt findet; es ist aber noch nicht so nahe, als man sich einbildet; oder wenn es auch mit dem Uebel in allem seine Richtigkeit hat; man hält aber gleichwohl keine Maaße dabey, welches aus dieser natürlichen Ursach unvernünftig, weil man sein Unglück damit nicht lindert; sondern nur vergrößert.

Da die Traurigkeit entweder vernünftig; oder unvernünftig seyn kann, so siehet man daher, daß solche an sich was indifferentes, dergleichen alle Affecten sind, wenn man den einzigen Neid ausnimmt, mithin kann man keinem Menschen das Trauren an sich verwehren; man muß ihn aber dahin anweisen, daß er sich dabey vernünftig verhalte. Die Traurigkeit entstehet aus den Gedanken, daher das Hauptwerk auf eine wohlgegründete Erkenntniß und Beurtheilung des bevorstehenden Uebels ankommt. Will man sich dabey mäßigen, so muß man denken: dasjenige, was man sich so gefährlich vorstelle, sey entweder nichts böses; oder es sey einem noch nicht so nahe auf dem Hals, als man vielleicht meynen sollte. [Es sind die Scribenten der Moral zu vergleichen.]

Treue,

Ist diejenige Tugend, da man bemühet ist, denjenigen Pflichten, dazu man sich durch sein Versprechen freywillig verbunden, nachzukommen, oder dasjenige, was man versprochen hat, zu halten. Sie ist entweder eine gemeine, welche gegen alle Menschen, mit denen wir uns in Verträge einlassen, statt findet; oder eine besondere, welche sich auf eine gewisse Gesellschaft beziehet, darein man sich durch einen Vergleich begeben, dahin die Treue der Eheleute, der Herren und Knechte, der Regenten und Unterthanen gehöret. Aus dieser Treue, welche die Tugend ist, fliesset die wirkliche Erweisung der auf sich habenden Pflichten, welches tugendhafte Verrichtungen sind, so fern sie aus der Treue kommen, und daher willig und aufrichtig, das ist zum Nutzen des andern übernommen werden.

Sehen wir auf den gemeinen Gebrauch dieses Worts, so wird dasselbige nicht allezeit so genommen, daß es ein Bemühen, sein Versprechen zu halten, bedeute. Denn man braucht es auch von Eltern und Kindern, deren Gesellschaft unter sich gleichwohl durch kein Pactum aufgerichtet worden, daß man sagt, er sey ein treuer Vater; es sey ein treues Kind, wie man auch von andern saget, daß sie es treu meynten, man habe an ihm einen treuen Freund. In dieser Absicht bedeutet die Treue so viel, als die Redlichkeit und Aufrichtigkeit, da man dem andern mit aufrichtiger Liebe zugethan und dessen Nutzen wahrhaftig zu befördern

fördern suchet. Nicht weniger wird bisweilen die obige Bedeutung, da die Treue auf das Versprechen gehet, eingeschränket, wenn sie insonderheit darinnen erwiesen wird, daß man den andern nichts entwendet, als wenn man von einer Magd, oder Knecht und Diener rühmet, daß sie treu wären.

Treulosigkeit,

Worinne diese bestehe, ist leicht aus dem vorhergehenden Artikel von der Treue abzunehmen. Insgemein nimmt man das Wort in Absicht auf das Versprechen, und verstehet darunter dasjenige Laster, da man sein Versprechen nicht zu halten, folglich den andern zu betrügen und in Schaden zu bringen geneigt ist. Wird der eine Theil treulos, so ist auch der andere an sein Versprechen nicht gehalten.

[Trialisten,]

[Werden diejenigen genennet, welche behaupten, der Mensch bestehe aus drey wesentlichen Theilen. Die mehresten unter solchen nehmen die Seele, einen von derselben verschiedenen Geist, und einen Leib als diese drey Theile an, und suchen sowohl aus der heiligen Schrift als auch aus der Vernunft ihre Meynung zu beweisen. Unter andern berufen sie sich auf das Bluten ermordeter Leichname, auf die Gespenster, auf die Mondsüchtigen u. s. w. Siehe die Artikel: **Mensch, Astralgeist, Bluten, Gespenst, Mondsüchtige.** In meiner Geschichte von den Seelen §. 57. habe ich meine Gedanken von den Trialisten geäußert. Die Quäcker behaupten noch in einer besondern Bedeutung drey Theile des Menschen, davon sehe man den Artikel: **Licht der Seelen.**]

Triarchie,

Ist ein griechisches Wort, dessen man sich in der Politic, wenn man von den mancherley Arten und Einrichtungen der Republiken handelt, bedienet, und dadurch diejenige unordentliche Regierungsart verstehet, da drey Monarchen zugleich regieren.

[Trieb, siehe Naturtrieb.]

Trinken,

Was trinken sey, weiß ein jeder. Wenn ein Philosoph in der Moral auf die Materie kommt, wie ein Mensch seine Gesundheit erhalten müsse, so gedenkt er auch von der Diät, als einem Mittel zu dem Endzweck der Gesundheit und zeigt, wie man sich bey dem Essen und Trinken verhalten müsse; er bleibt aber nur bey einigen Generalregeln, und überlässet die besondern Anmerkungen den Medicis. Doch haben wir jetzo nicht nöthig, die Generalregeln von dem vernünftigen Gebrauch des Trinkens anzuführen, indem wir oben in einem besondern Artikel von dem Essen gehandelt, da denn dasjenige, was dorten gesagt worden, gar leicht auf das Trinken kann appliciret werden.

Trockenheit der Körper,

Ist diejenige Beschaffenheit der Körper, da sie keine Feuchtigkeit in sich haben, und andere Körper durch das Berühren nicht befeuchten, oder naß machen. Hier kann eine Veränderung der Körper geschehen, daß ein feuchter Körper trocken werden kann, welches auf verschiedene Art geschiehet, als 1) durch die **Wärme**, wodurch er von der in sich habenden Feuchtigkeit befreyet wird, welches wir täglich sehen, wenn die Weiber ihre nasse Wäsche an den warmen Ofen trocknen, indem die nasse Theilgen hierdurch ausgetrieben werden, wohin auch gehöret, wenn durch die Sonne ganze Bäche und Flüsse austrocknen: 2) durch die **Kälte**, welches wir zu Winterszeiten an den vorher kothigten Straßen sehen, die hernach, wenn eine Kälte einfällt, ganz trocken werden, welches zwar eigentlich keine rechte Austrocknung; sondern vielmehr eine Gefrierung der Feuchtigkeit ist, daß die feuchte und wässerige Theilgen zusammen gefrieren, daher sie auch, wenn die Wärme hinzukommt, von neuen naß und feucht werden: 3) durch die **Winde**, wodurch z. E. die Bauren ihr Heu, die Weiber ihre Wäsche trocknen, indem die Winde die wässerige Theilgen aus den Löchlein der Körper trieben, durch deren Mangel die Trockenheit entstünde, daher auch die Schiffleute ihre Segeltücher befeuchten, um den Wind desto besser zu fassen. 4) Durch Aufstreuung der Pulver, oder Auflegung löchlichter Körper, wenn man einen Schwamm auf blutig Fleisch, Baumwolle auf ein Geschwür, Löschpapier auf erst geschriebene Schrift leget, so benehmen sie die Feuchtigkeit.

Tropfstein,

[Stalactites] oder **Traufstein** ist derjenige Stein, der aus dem Wasser, welches an etlichen Orten in den Höhlen und Klüften der Berge tropfen-weise herabfället, wird, dergleichen in der so genannten Baumannshöhle zu sehen, wovon wir schon oben bey der Materie von den **Brunnen** gehandelt, dabey auch der Artikel von den **Steinen** zu lesen.

[Man findet graue kalkartige, schwarze felsenartige, weiße salzartige und rothe ocherartige und sind bald kegelförmig bald röhrig oder blätterich, oder haben andre besondere Figuren.]

Trost,

Wir verstehen dadurch diejenige Vorstellung der vernünftigen Bewegungsgründe, warum ein natürlicher Mensch bey seinem zeitlichen Unglück sein Gemüth nicht beunruhigen, noch durch solche Unruhe sein Leben unglücklich machen soll. Sehen wir auf den gewöhnlichen Gebrauch dieses Worts, so wird dadurch bisweilen nur der Bewegungsgrund verstanden; oder auch die Beruhigung selbst, welche durch dergleichen Vorstellungen entstehet. Aus unserer gegebenen Erklärung erhellet, daß wir nur von dem philosophischen Trost reden, der von dem theologischen und christlichen gar sehr unterschieden ist. Denn es äusert sich ein Unterschied a) in Ansehung **des Grunds der Erkenntniß**; indem man bey der philosophischen Tröstung einen nur aus der Vernunft; bey der theologischen aber aus der heiligen Schrift tröstet, mithin der wahrhaftig den christlichen Trost empfinden will, muß überzeugt seyn, daß die heilige Schrift Gottes Wort, und weil solche Ueberzeugung eigentlich aus dem innerlichen Zeugniß des heiligen Geistes entspringet, so erhellet auch hieraus, daß niemand des christlichen Trosts fähig, er sey denn wahrhaftig bekehret und wiedergeboren: b) in Ansehung des Subjecti, welches getröstet wird. Denn bey dem philosophischen Trost ist es ein bloß natürlicher Mensch; bey dem theologischen aber ein gläubiger, der in der Gnade Gottes stehet, und dem man bey seinem Creutz versichert, wie er von Gott, so lange er ihm mit wahren Glauben anhienge, nicht könne verlassen werden. Wie aber bey einem Unglaubigen die Unglücksfälle vor kein Creuz, sondern vor Strafen anzusehen, also kann man ihn nicht trösten, und muß ihn vielmehr strafen: c) in Ansehung der Sachen, weswegen man einen tröstet. Denn obwohl ein natürlicher Mensch und ein wahrer Christ vielerley Unglücksfälle mit einander gemein haben, was die zeitlichen Güter betrifft, daß sie beyderseits z. E. arm, krank u. s. f. sind, so haben doch Gläubige ihr besonders Creuz, davon Ungläubige nichts wissen, wenn sie unter andern von der Welt verfolget werden, und vielen Anfechtungen und Versuchungen unterworfen sind. Sie haben ihre geistliche Feinde, deren Sklaven die Ungläubigen sind: d) in Ansehung der Bewegungsgründe, womit man einen aufzurichten suchet. Bey dem philosophischen Trost braucht man nur natürliche Argumenta, welche die Vernunft an die Hand giebt, und auf eine bloße zeitliche Glückseligkeit abzielen; bey dem theologischen aber beruhen die Gründe auf die von Christo erworbene und durch den Glauben erlangte Gnade Gottes, welche allein aus der heiligen Schrift müssen erkannt werden: e) in Ansehung des **Endzwecks.** Bey der philosophischen Tröstung sucht man den Menschen zu einer natürlichen Gedult zu bringen, daß er sich in seinem Gemüth nicht beunruhigen, noch von der wirklichen Erweisung der natürlichen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere abhalten lasse; die theologische hingegen geht zwar auch auf die Gedult und Beruhigung des Gemüths; sie zielt aber zugleich auf etwas höhers. Denn weil Gläubige in ihrem Creuz an ihrem Glauben Schaden leiden können, daß sie an der Gnade Gottes zu zweifeln anfangen, so sucht man durch den Trost solches zu verhindern, und sie in ihrem Eifer zu erhalten: f) in Ansehung der **Mittel.** Bey dem theologischen Trost giebts noch allerhand Mittel, deren man sich bedienen kann, damit derselbige desto kräftiger werde, als die Lesung der Schrift, das Gebet, der Gebrauch der Sacramente, welche bey dem philosophischen Trost wegfallen, da man kein sonderliches Mittel brauchen kann, als daß man sich die Sache aus dem Sinn zu schlagen suchet, folglich sich mit andern Dingen beschäftige, welche machen, daß er an die Verdrießlichkeiten nicht gedenket.

Ob nun wohl aus diesem, was wir jetzo gesagt, schon deutlich erhellet, was es mit dem philosophischen Trost vor eine Bewandtniß habe, so wollen wir doch von einigen Umständen etwas genauer handeln, und insonderheit erstlich erwegen **die Person, die man zu trösten** hat. Solche befindet sich in einem betrübten Zustand wegen eines erlebten Unglücks, mithin hat man so wohl auf die Traurigkeit; als auf das Unglück zu sehen, und nach beyden die unterschiedene Beschaffenheit der Personen in Obacht zu nehmen. Denn was die Traurigkeit betrift, so giebts in der Welt zweyerley Leute. Einige sind von solcher Gemüthsart, daß sie sich über nichts betrüben können, und auf eine moralische Art gleichsam unempfindlich sind, welche daher keinen Trost brauchen. Dieses hat man gewisser massen mehr vor einen Fehler; als vor was gutes anzusehen. Andere betrüben sich, wenn ihnen was widriges aufstößet, von denen man wieder zwey Arten hat. Denn einige sind leichtsinnig, die sich im Anfang durch ein Unglück sehr niederschlagen lassen, und sich so bezeigen, als wolten sie sich alle Haare aus dem Kopfe raufen; indem sie aber dazu geneigt sind, daß

as sie nichts verdrießliches leiden können, und sich daher die Sache aus dem Kopfe schlagen, so stellen sie sich bald selber wieder zufrieden, und haben deswegen keinen sonderlichen Trost nöthig. Dieses ist vornehmlich die Art der wollüstigen Gemüther. Andere sind tiefsinnig, die nicht nur länger; sondern auch umständlicher an eine Sache gedenken, und sich alles auf das genaueste auszusinnen wissen. Denn das Unglück selbst liegt ihnen nicht nur immer in dem Sinn, dessen Andenken mit der Erinnerung des Guts, so man verlohren, und der Glückseligkeit, die man daher gehabt, verknüpfet, und schon hinlänglich genug ist, das Gemüth zu betrüben, und in Unruhe zu setzen; sondern indem sie tiefsinnig, und von einer melancholischen Gemüthsdisposition sind, so stellen sie sich auch allerhand mögliche Fälle vor, und vermehren damit ihre Betrübniß. Solchen muß man nachdrückliche Vorstellungen thun, und versuchen, wie weit sich an ihnen der philosophische Trost appliciren lässet. Das Unglück ist nach den mancherley Gattungen der zeitlichen Güter, so die Menschen haben, unterschiedlich. Man hat Schaden an seiner Gesundheit, durch Krankheit; an der Ehre durch Beschimpfung und Verachtung; an seinem Vermögen durch Betrug, Diebstahl, Feuer, Wasser und andern dergleichen Unglücksfällen; an den Seinigen durch Todesfälle, und was andere Arten mehr sind. Auf solche mancherley Gattungen des Unglücks, so einem aufstösset, hat man bey dem Trost sein Absehen zu richten, und nach der Beschaffenheit des Uebels, so einem begegnet, denselbigen abzufassen. Vors andere ist in Erwägung zu ziehen die Absicht die man bey solchem Trösten hat. Sie gehet auf die Gedult, daß man die Unglücksfälle mit gelassenem und ruhigem Gemüthe übernimmt. Denn widrige Begebenheiten machen Traurigkeit, und die Traurigkeit machet das Gemüth unruhig. Nun geht es nicht an, daß man aus dem Herzen alle Traurigkeit werfen wolte, und wer das mit seinem Trost übernehmen wolte, der würde sich etwas, so wider die Natur des Gemüths, und daher ohnmöglich wäre, vornehmen. Gleichwohl kann man die Traurigkeit mäßigen, welches durch die Gedult geschieht, und wenn man diese hat, so ist das Gemüth bey den Unglücksfällen ruhig, und man genießet die Zufriedenheit der menschlichen Seele. Durch diese wird man in dem Stand erhalten, die Pflichten gegen Gott, gegen andere und sich selbst ungehindert zu erweisen. Ein Mensch, der sich nicht will trösten lassen, ist ungedultig, und ein Ungedultiger macht sich zu seinen Verrichtungen und Pflichten, die ihm obliegen, untüchtig. Er absäumet die Pflichten gegen Gott, indem er durch die Ungedult ein Mißtrauen gegen Gott bezeuget, und dadurch wider seine Ehre handelt; die Pflichten gegen den Nächsten, wenn er sich durch die grosse Betrübniß abhalten lässet, dasjenige zu erfüllen, was er ihm schuldig; und die Pflichten gegen sich, wenn er ohne Noth sein Gemüth unruhig machet, und sich schadet. Es bringt also eines das andere zuwege. Die Tröstung erwecket die Gedult: die Gedult macht das Gemüth ruhig, und wenn man diese Gemüthsruhe hat, so wartet man das Seinige ab. Drittens sind zu betrachten die Gründe, womit man einen trösten und das Gemüth aufrichten soll. Bey dem philosophischen Trost können keine andere genommen werden, als diejenigen, die natürlich sind und von der Vernunft angegeben werden. Es kommen dabey zwey Stücke vor, so wohl die Gründe selbst, die man brauchet: als die Art und Weise, wie sie vorgestellet werden. Die Gründe selbst können bey einem natürlichen Menschen von dem göttlichen Verhängniß nicht hergenommen werden, daß man meynen, oder vorstellen wolte, das Unglück käme von Gott her, der solches über uns zu unserm Besten verhänget. Denn dieses ist ein herrlicher Grund der christlichen; nicht aber der philosophischen Gedult. Wenn ein natürlicher Mensch in Erwägung der Ursachen seines Unglücks auf Gott kommen will, so muß er dieses vielmehr als eine Strafe ansehen, und wenn er dieses gedenket, so wird dadurch das beunruhigte Gemüth nicht zur Ruhe gebracht; sondern vielmehr noch unruhiger gemacht. Und solche Gedanken müssen einem natürlichen Menschen einkommen. Denn wie er sich seiner Sünden bewußt ist, also ist er auch von der Gerechtigkeit Gottes versichert. Um deswegen kann ein natürlicher Mensch eigentlich kein Vertrauen auf Gott setzen. Er weiß wohl, daß er helfen könne; hat aber keinen Grund, daraus er erkennte, daß er auch helfen wolle. Er kann Gott nicht vor einen liebreichen Vater halten; sondern muß ihn als einen erzürnten Richter ansehen. Dieses macht ihn ungedultig, und durch die Ungedult legt er sein Mißtrauen an den Tag, daran er aber selber Schuld ist. Bey solchen Umständen muß man andere Gründe aufsuchen, welche aus einer dreyfachen Quelle können hergeleitet werden. Einige nimmt man von der Beschaffenheit des Unglücks, daß dasselbige dennoch etwas Gutes bey sich führe, z. E. ist man arm, so kann man freylich in der Welt nicht vornehm werden, man hat aber auch desto wenigere Sorgen, sich bey seinem Stand zu erhalten: kann er nichts gutes essen und trinken, so lebt er desto mäßiger, und ist gesunder dabey; wird ihm die Gelegenheit

genheit in Gesellschaft zu gehen, benommen, so wird er hingegen vor manchen Discoursen bewahret, die ihm Verantwortung hätten bringen können, u. s. f. Es gehört auch dahin, daß das gegenwärtige Unglück nicht das gröste, indem man andere und noch weit grössere Unglücksfälle hätte; ingleichen weil es einmal da sey, so sey es doch nicht zu ändern. Andere fliessen aus der Vortreflichkeit der Gedult. Denn wie man durch Ungedult den Schmerzen nur vergrössere; also werde er durch die Gedult gemindert; je geringer aber der Schmerz, je geringer ist das Unglück. Auf die Empfindung kommt der Menschen Glück und Unglück an. Das vollkommene wird was Gutes, wenn solches mit einer angenehmen Empfindung genossen wird; und das unvollkommene was Böses, wenn man darüber eine unangenehme Empfindung hat. Noch andere können genommen werden von dem Exempel anderer Leute, man sey nicht allein, der solches Unglück habe. Man sagt im Sprichwort: solamen miseris socios habuisse malorum, woraus auch viele einen Trost schöpfen, wenn sie sehen, daß sie nicht allein von dem Unglück betroffen worden. Die Vorstellung solcher Gründe muß lebhaft geschehen. Man sucht die Traurigkeit zu mäßigen; nun werden die Affecten durch lebhafte Vorstellungen vermittelst der Imagination erreget; daher wenn man sie mäßigen will, so muß man das Werk auch durch die Imagination anfangen. Viertens ist zu untersuchen, wie weit sich ein solcher philosophischer Trost erstrecke, und was er vor Wirkungen thut? Eine wahrhaftige und wirkliche Befriedigung des Gemüths kann man dadurch nicht erlangen. Denn diese muß mit einer angenehmen Empfindung verknüpfet seyn, welche entweder aus dem Genuß eines gegenwärtigen Gutes; oder aus der Hoffnung eines künftigen entstehet. Und dadurch wird das Gemüth befriediget und in Ruhe gesetzet. Sollen daher die Trostgründe kräftig seyn, so müssen sie einen Grund einer Hoffnung in sich fassen, welches die philosophischen nicht thun. Denn alles, was man darinnen vorstellet, kommt eigentlich darauf an: es sey das Unglück einmal da; es lasse sich nunmehr nicht ändern; man richte mit der Kümmerniß nichts aus, und mache sich nur vergebenen Kummer, wodurch das Gemüth endlich gleichsam erhärtet und unempfindlich gemacht wird, welches aber kein wahrer Trost ist. Stellt man gleich den Nutzen, den ein Unglück bey sich führt, vor; so richtet man doch bey den wenigsten damit etwas aus, weil zur Begreiffung solcher Wahrheiten ein reifer Verstand und ein von den Affecten befreytes Gemüth erfordert wird. Die christliche Religion hat den Vorzug, daß sie wahrhaftig tröstet, wenn man sich in die darinnen vorgeschriebene Wege des Heils schicket.

Man hat verschiedene Schriften, darinnen man die Betrübten aus der Vernunft zu trösten gesucht. Von den Alten hat Aristoteles lib. 7. cap. 8. ethic. ad Nicomachum davon gehandelt. Sonderlich wolten die Stoischen Weltweisen hierinnen viel verstehen; sie waren aber gar schlechte Tröster, und konnten einen betrübten Menschen ehe zur Verzweiffelung bringen, als aufrichten. Denn all ihr Trost, den sie andern mittheilen wolten, kam darauf an: es geschähe in der Welt alles nothwendig; man müsse die Affecten gänzlich ausrotten. Aus ihrer Schule ist Seneca, von dem wir drey Bücher de consolatione haben, worinnen noch viele vernünftige Vorstellungen mit vorkommen. Das erste Trostschreiben an seine Mutter, als er in das Elend verwiesen worden, ist dieses Innhalts: Sie habe nicht Ursache, sich darum zu betrüben, daß er auf die Insul Corsica ins Elend gejagt worden, denn es widerfahre ihm nichts Böses, obwohl der Pöbel die Veränderung des Orts, die Armuth, Schmach und Verachtung aus irriger Meynung vor böse zu halten pflege. Also habe sie sich seinetwegen nicht zu betrüben. Sie selbst könnte hierüber auch nicht leiden; denn sie sey so ehrgeizig nicht, daß sie mit der Macht und dem Ansehen ihrer Söhne solte zu prahlen suchen: so sey sie auch viel zu großmüthig, daß sie die Sehnsucht nach ihm elend machen solte. Sie habe viel übels ausgestanden, so werde sie auch das ertragen. Sie solle nur zu den Studien ihre Zuflucht nehmen, die würden ihr schon zu statten kommen. Sie könnte sich ja auch zu seinen Brüdern und ihren Enkeln wenden, oder auch bey ihrer Schwester Trost finden. Das andere ist an den Polybium, dem seines Bruders Tod sehr zu Herzen gegangen, welchem er vorstellet: daß man sich den Tod eines einzigen Menschen nicht müsse so sehr schmerzen lassen, weil die Welt selbst, und alles was drinnen ist, der Vergänglichkeit unterworfen sey, und der Schmerz, oder die Traurigkeit, ohne dem nichts helfe: daß wir zu traurigen Zufällen gebohren seyn, und also derselben gewohnen müssen: daß der Verstorbene keines Klagens bedürfe, noch selbiges begehre: daß Polybius als eine vornehme Person sich billig fassen solte, damit er andern Brüdern zum Beyspiele diente, indem doch vieler Augen auf ihn gerichtet wären: daß er seinen Trost im Studieren suchen, und andern, so den Tod ihrer Freunde großmüthig ertragen, nachfolgen

folgen solle. Das dritte tröstet eine über den Tod ihres Sohnes betrübte Mutter, hält ihr vor, daß man mit dem Trauren nichts ausrichte, wie es denn auch der Natur nicht gemäß sey; sondern bloß von der Zärtlichkeit, und endlich auch daher entspringe, weil wir nicht erwägen, daß das, was geschehen kann, auch uns wohl begegnen möchte; ingleichen, daß unter den Bedingungen, mit welchen wir auf die Welt kommen, auch diese sey, daß wir sterben müssen. Er weiset ferner, daß durch dieses Absterben weder dem Sohne; noch der Mutter was Böses wiederfahren. Auf solche Art hat den Innhalt dieser Schriften Stolle in der Historie der heydnischen Moral pag. 461. sqq. vorgestellet. Es hat Seneca diese Materie auch in andern Büchern, als de tranquillitate animi, de constantia sapientis, de brevitate vitae, de vita beata berühret. Auf eine recht Stoische Art aber führet er sich epist. 107. auf, daraus wir seine eigne Worte hersetzen wollen: hanc rerum conditionem mutare non possumus: id possumus, magnum sumere animum, et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur, et naturae consentiamus. natura autem hoc, quod vides, regnum mutationibus temperat. nubilo serena succedunt: turbantur maria cum quieuerunt; flant inuicem venti; noctem dies sequitur: pars caeli consurgit, pars mergitur: contrariis rerum aeternitas constat. ad hanc legem animus noster aptandus est! hanc sequatur, huic pareat: et quaecunque fiunt, debuisse fieri putet: nec velit obiurgare naturam. In diese Klasse gehöret auch Epictetus, der in seinem enchiridio vielmals die Leute zur Gedult weiset, und sie trösten will, wie er denn selbst den Ruhm eines demüthigen und gelassenen Philosophen erlangt. Ja Celsus hat sich unterstanden, ihn in der Gedult unserm Heiland vorzuziehen, dem aber Origenes contra Celsum lib. 7. pag. 308. begegnet. Unter diesen Weltweisen hat auch Panätius ein Buch de dolore patiendo geschrieben gehabt, dessen Cicero de finibus bonorum et malorum lib. 4. cap. 9. gedenket, und dabey erwehnet, er habe darinnen den gemeinen Stoischen Satz, daß der Schmerz nichts böses sey, angeführet. Wenn solche Stoische Weisen auf den Punkt des Trostes kommen, so können sie oft die gelindesten Worte geben, und gedenken von ihren Hauptprincipiis von der fatalen Nothwendigkeit nichts; es lauft aber doch alles dahin aus. Von den Alten kann man auch noch hieher rechnen den Ciceronem, welcher consolationem super Tulliae obitu geschrieben, wiewohl dasjenige Werk, so jetzo unter diesem Titel vorhanden, die ächte Schrift nicht ist; und, wie man glaubt, entweder von Carolo Vianello; oder von Carolo Sigonio aufgesetzet worden; ingleichen den Plutarchum, von dem man hat Trostschreiben vor den Apollonium und an seine Frau; auch einen Tr. de exilio. Dem Exempel dieser Heyden sind verschiedene christliche Scribenten, auch in den neuern Zeiten gefolget. Denn wir haben des Boethii fünf Bücher de consolatione philosophiae: Guiliel Budäi Tr. de contemtu rerum fortuitarum; Cardani Bücher de consolatione und de vtilitate ex aduersis capienda; Petrarcham de remediis vtriusque fortunae, Lipsium de constantia, nebst mehrern, von denen man eine Nachricht findet in Christiani Godofredi Philippi primis lineis systematis philosophiae paracleticae, Leipz. 1723. pag. 24. sqq. [Gellerts Trostgründe wider ein sieches Leben, Sarasa ars semper gaudendi, welches Buch auch ins Deutsche übersetzt worden, sind hierbey zu lesen. Ich rechne auch in gewisser Beziehung hieher, Abt von dem Tode vor das Vaterland.]

Trübes Wetter,

Ist diejenige Art der Witterung, wenn der Himmel von groben wässerichen Dünsten überzogen wird, daß solches einen großen Theil der Sonnenstrahlen zurück hält, daß er nicht herunter kommen kann. Es ist aus der Erfahrung bekannt, daß man bey dem trüben Wetter das Sonnenlicht nicht so helle hat, daher wenn im Sommer bey hellen Wetter der Himmel auf einmal mit dicken Wolken überzogen wird, so wird es sehr finster, wie man denn auch weis, daß die Wolken nicht nur nach dem Untergang der Sonne, wenn es schon dunkel wird, in der Höhe erleuchtet werden; sondern auch bey Tage, wenn sie gegen der Sonne überstehen, sehr helle und weis aussehen, welches anzeiget, daß sie das Licht der Sonne häufig zurück werfen.

Trunkenheit,

Von der Trunkenheit können wir eine doppelte Betrachtung anstellen; nach der Sittenlehre, was dieselbige sey, und nach der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, wie die Handlungen eines trunkenen Menschen anzusehen sind. In der Sittenlehre stellt man die Trunkenheit als ein schändliches Laster vor, und zeigt die Bewegungsgründe, warum man sich vor derselbigen in acht zu nehmen hat. Man führt sich bey derselbigen im Trinken unvernünftig auf. Es ist allen Menschen von Natur der Appetit, oder die Begierde zum Essen und Trinken eingepflanzet, daß sie dadurch in ihrer Erhaltung angetrieben werden. Solcher natürlichen Begierde

gierde folgen zwar die Menschen; aber nicht der göttlichen Absicht gemäß, daß sie ihr Leben und Gesundheit zu erhalten suchen solten; sondern wollen nur ihren sinnlichen Geschmack belustigen und kützeln, woraus die bacchische Wollust entstanden, welche die Trunkenheit als eine Frucht hervor bringet. Dieses ist dasjenige Laster, da man unmäßig trinket und mehr zu sich nimmt, als die Natur braucht und vertragen kann, und daher das Haupt eingenommen wird, indem sich die Vernunft in ihren Wirkungen hindert. Aus diesem Umstand erkennet man eben die Trunkenheit und deren Grade, welche nicht so wohl nach dem Maaß des Getränks selbst; als vielmehr nach dem Maaß, wie weit das Haupt eingenommen ist, müssen abgemessen werden. Denn es sind nicht nur die Getränke; sondern auch die Menschen nach ihrer Leibesbeschaffenheit unterschieden. Eine geringe Quantität von hitzigem Getränke kann einen so leicht trunken machen, als wenn man viel von leichtem Getränke zu sich genommen. Und der eine braucht nach seiner Leibesconstitution wohl noch einmal so viel, als der andere. Um deswegen werden die Grade vielmehr nach den Wirkungen beurtheilet, nachdem sich der Gebrauch der Vernunft viel; oder wenig verlieret. So genau lassen sie sich nicht setzen, und man würde auch keine Wörter haben, dadurch man sie von einander unterscheiden könnte. Man läßt es dabey bewenden, daß man sie nach einem kleinen, grossen und höchsten Grad bemerket. Den geringen Grad pflegt man einen Rausch zu nennen, weil er aber eine Art der Trunkenheit ist, die durch einen gewissen Grad determiniret wird, so bleibt er gleichwohl eine Sünde.

Bey der Trunkenheit bezeigt man sich im Trinken unmäßig, und läßt sich den Kopf einnehmen, welches unvernünftig. Lebt man dabey wider seine Vernunft, so handelt man wider das Gesetz der Natur, welches will, daß wir uns überhaupt der Mäßigkeit, folglich auch im Trinken, befleißigen sollen; hingegen alle Unmäßigkeit, mithin auch die Trunkenheit verbietet: dieses Gebot ist natürlich, weil es in der Natur des Menschen gegründet, wider welche man durch die Trunkenheit handelt. Solches empfindet und erkennet man aus ihren Wirkungen, die man in drey Klassen bringen kann. Denn sie äußern sich erstlich auf seiten des Leibes, wenn die Natur den Ueberfluß nicht vertragen will, und sich gleichsam widersetzet, daß man sie daher zu zwingen suchet, welches währendem Sauffen geschiehet. Die Menschen führen sich dabey bisweilen als Unmenschen, und ärger als das Vieh auf. Denn dieses gehet seiner Natur nach und wenn es satt ist, so hört es zu sauffen auf. Aus diesem kann man deutlich sehen, wie groß und tief das menschliche Verderben sey. Nach der Trunkenheit spürt man eine Mattigkeit der Glieder, das Haupt ist einem wüste, man hat allerhand Schmerzen und Incommoditäten davon. Doch läugnen wir nicht, daß man bey allen mit diesem Grund nicht auskommt. Denn manche sind des Sauffens so gewohnt, daß es bey ihnen wie eine andere Natur worden, und fühlen daher nichts; welches aber desto schlimmer, wenn man ohne Empfindung ist: 2) äußern sie sich auf seiten des Verstands, oder der Vernunft, wenn dieselbige in ihren Wirkungen entweder gänzlich; oder einiger maßen gehindert wird, welches die eigentliche Kennzeichen sind, daraus die Trunkenheit muß erkannt werden, wenn gleich nicht unmittelbar; doch aus den Reden und Thaten eines Trunkenen, welche so beschaffen, daß man siehet, die Vernunft stehe nicht in ihrer ordentlichen Wirkung. Denn sie reden und thun Dinge, die nicht nur ungerecht sind, wenn sie z. E. andere schimpfen, schlagen, oder auf andere Weise die äußerliche Ruhe stöhren; sondern auch wider die Regeln der Klugheit, insonderheit der Wohlanständigkeit sind, und dabey bezeugen sie sich als Narren, z. E. wenn sie alles offenbaren, was sie auf ihrem Herzen haben, ihres Herzens Meynung heraus sagen, daher man auch spricht, daß nebst Kindern und Narren die Trunkene oft die Wahrheit sagten; ferner in den Geberden, Bewegungen der Gliedmaßen des Leibes läppische und unanständige Dinge vornehmen: 3) auf Seiten des **Willens**, in welchem die Trunkenheit eine doppelte merkliche Wirkung thut. Denn einmal giebt sie Anlaß, daß die bösen Begierden und Affecten, leicht rege werden und äußerlich ausbrechen, folglich zu neuen unvernünftigen Reden und Thaten Gelegenheit machen. Trunkene Leute sind ihrer Vernunft nicht mächtig, und weil bey solchem Zustande die Einbildungskraft die Oberhand hat, so geschiehts, daß wenn die Objecta der Affecten für die Sinnen kommen, durch bloß sinnliche Vorstellungen, die man vermittelst des Judicii nicht regieren und zurück halten kann, der Wille in eine Bewegung kann gebracht werden. Solcher Gefahr sind sonderlich Wollüstige und Ehrgeizige unterworfen: jene wegen der Neigung und Affects der Liebe; diese wegen des Zorns, dazu sie für andern geneigt sind und hohe Ursache haben, sich für der Trunkenheit in Acht zu nehmen, wenn in der Gesellschaft ein Feind zugegen, dessen Gegenwart auf zweyerley Art gefährlich seyn kann. Man kann nicht nur angereizet werden, sich gegen denselbigen auf eine unanständige Art zu rächen; sondern giebt sich auch wohl

wohl in Reden und Thaten gegen denselben bloß, daß er einem damit zu schaden Gelegenheit bekömmt. Dabey bleibt es in dem Willen nicht. Es folgt oft auf die Trunkenheit die Unruhe des Gemüths, welches der größte und empfindlichste Schmerz ist. Sie entstehet entweder nur aus Ueberzeugung des bösen Gewissens; oder auch aus gewissen widrigen und unangenehmen Regungen des Gemüths selbst, als aus der Reue, Scham, Furcht; welche Wirkung aber sich nicht bey allen Menschen auf einerley Art äußert. Denn bey manchem schläft das Gewissen, welche die Beurtheilung ihrer unvernünftigen Handlungen unterlassen, und sich daher aus ihrer Trunkenheit nichts machen. Andere, wenn sie auch ein Wachen des Gewissens spüren, sind wollüstig, daher leichtsinnig, und fragen daher nicht viel nach der Ehre, weswegen es wohl geschehen kann, daß sie die Unvernunftmäßigkeit der Trunkenheit erkennen: indem sie aber solches bald aus dem Sinne schlagen, und ihnen um die Ehre nicht viel zu thun ist, so empfinden sie keine sonderliche Unruhe des Gemüths. Diejenigen, so auf Ehre und Reputation sehen, haben am meisten ihrer Trunkenheit wegen des andern Tags in ihrem Willen auszustehen. Unter den Sprüchen des Chrysippi steht auch dieser: die Trunkenheit ist der unterste Grad der Unsinnigkeit, wie bey dem Stanlejo in hist. phil. p. 647. zu lesen, und bey dem Stobäo serm. 3. pag. 44. wird dem Heraclito dieser Ausspruch beygeleget: ein Trunkenbold taumelt hin und her, läßt sich einen unmündigen Knaben führen und weiß nicht, wo er hingehet, weil er eine nasse Seele hat. Eine trockne Seele ist am weisesten und besten. Man lese, was dabey Stolle in der Historie der heydnischen Moral p. 152. angemerket hat. Plinius in histor. natur. lib. 14. cap. 22. beschreibet, was die Trunkenheit dem Menschen schade: hinc pallor, et genae pendulae, oculorum hulcera, tremulae manus, effundentes plena vasa, et (quae sit poena praesens) furiales somni, et inquies nocturna, praemiumque summum ebrietatis libido portentosa, ac iucundum nefas. Postera die ex ore halitus cadi ac fere rerum omnium obliuio, morsque memoriae. rapere se ita vitam praedicant, cum priorem diem quotidie perdant, illi vero et venientem. Doch weit vortrefflicher bestätiget dasjenige, was wir von der Trunkenheit gesagt, die heilige Schrift, deren Sprüche aus der gezeigten Beschaffenheit dieses Lasters leicht zu verstehen. Denn bey dem Hosea cap. 4. v. 11. heißt es: Wein und Most machen tolle, das ist, wie wir oben angemerkt, durch den unmäßigen Gebrauch dieses Getränks wird der Gebrauch der Vernunft gehindert, woraus, wie Paullus Ephes. cap. 5. v. 18. saget, ein unordentlich Wesen folget, sowohl in Reden, als Thaten bald wider die Regeln der Gerechtigkeit, bald wider die Norm der Klugheit. Dieses giebt wieder Anlaß zu vielen andern Sünden und Uebeln, deren einige Salomon Prov. cap. 23. v. 29. erzehlet: wo ist Weh? wo ist Leid? wo ist Zank? wo ist Klagen? wo sind Wunden ohne Ursache? wo sind rothe Augen? nämlich, wo man beym Weine liegt und kömmt auszusaufen, was eingeschenkt ist. Will man selbst die Trunkenheit vermeiden; oder andere davon abhalten, so müssen die Unordnungen, so daraus entstehen, fleißig vorgestellet werden, und weil sich die Menschen mehr durch sinnliche; als judicieuse Vorstellung einnehmen und regieren lassen, so hat man die Exempel derer, die durch Trunkenheit in ein solches unordentliches Wesen kommen, zu Hülfe zu nehmen. Kann man durch Vorstellung nichts ausrichten, so muß man die Sache durch den Willen treiben, und in demselbigen eine Begierde und Affect, der mit der Trunkenheit sich am wenigsten verträgt, erwecken, welches sonderlich die Ehrbegierde ist. Wir stellen aber hier die Sache nur vor, wie sie auf philosophische Art anzufangen sey. Denn theologisch davon zu reden, nutzt eine solche Verbesserung nichts, indem man auf solche Weise einen Teufel durch den andern austreibet. Viele meynen, sie wollten sich schon in Acht nehmen, daß sie nichts redten, oder thäten, was unanständig; so lange sie aber keinen Abscheu dafür haben, so sind sie dessen nicht mächtig, und wenn sie Gelegenheit dazu bekommen, nehmen sie solche an und gerathen dennoch in Trunkenheit. Um deswegen ist gut, daß man die Gelegenheit vermeide. Man sagt im Sprichworte: Gelegenheit macht Diebe; man muß aber auch sagen: Gelegenheit macht Trunkenheit.

In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit wird nicht nur gezeigt, daß die Trunkenheit eine Sünde sey; sondern auch, wie die Handlungen eines Trunkenen anzusehen? Eine Sünde ist sie, weil sie mit dem natürlichen Gebote der Mäßigkeit streitet, wie wir schon vorher angemerket; daher sie auch ihre natürliche Strafe hat. Denn aller Schmerz und Verdruß, er betreffe den Leib, oder die Seele, ist dafür anzunehmen. Ein so schändliches und unmenschliches Laster kann Gott nicht unbestraft lassen. Es ist sehr zu beklagen, daß man in christlichen Republiken solches so sehr gemein werden läßt, und keine Strafe darauf leget, zumal da selbiges auch an sich selbst viel Unheil im gemeinen Wesen anrichtet.

Denn Trunkenheit macht nicht nur ungesunde Leute, die ihre Verrichtungen nicht abwarten können; sondern verursacht auch Armuth, und giebt Anlaß, daß andere, bey denen sie borgen, um das Ihrige kommen. Die Sache ist auch ähnlich. Die Trunkenbolde werden gar bald bekannt, und man kann leicht sehen, wie ihre Trunkenheit beschaffen, und in was für einem Grade sie stehe. Geben sie den Ernst in der Bestrafung, so kann die Zahl schon gering werden, daß man mit der Untersuchung und Bestrafung derer, die sich davon nicht abziehen wollen, fertig werden kann. Nach diesen Principiis sollte man einen trunkenen Menschen, wenn er in der Trunkenheit was Böses vornehme, nach Befinden der Umstände mit doppelter Strafe belegen: mit der einen, daß er sich trunken getrunken; mit der andern, daß er diese, oder jene That begangen. Doch weiß man, daß im menschlichen Gerichte der höchste Grad der Trunkenheit die Strafe verringert, weil in diesem Stande der Mensch seiner Vernunft nicht mächtig gewesen. Es macht auch die Trunkenheit, wenn sie so groß ist, daß man nicht gewußt, was man gethan, einen Vertrag ungültig. Denn zu einer wahrhaftigen Einwilligung wird eine hinlängliche Wissenschaft und Freyheit erfordert. Eben deswegen kann man keinen trunkenen Menschen einen Eyd ablegen lassen. [Das Wort Trunkenheit wird auch im moralischen Sinn und Verstande gebraucht, wenn man dadurch einen solchen Zustand anzeiget, wo der Mensch ganz und gar nicht auf die Beschaffenheit seiner freyen Handlungen Acht giebt. Daher spricht man von Menschen, welche in allen Lastern ersoffen sind, und die heilige Schrift sagt: seyd nüchtern und wachet, welches in der moralischen Bedeutung zu verstehen ist. Herr von Justi hat in dem 1. Bande seiner historisch. und jurist. Schriften, 3. Abtheil. 5. Abhandl. von der Strafe der Trunkenheit gehandelt. Siehe auch Henr. Bodinus de iure circa ebrietatem. Hal. 1697. Ernst Friedr. Schröter de immoderata bibendi consuetudine. Ien. 1668. Von der Natur und dem physischen Ursprunge der Besoffenheit hat Hofr. Nicolai zu Jena eine Dissertation gehalten. Noch sind die Scribenten der Moral nachzuschlagen, welche unter der Rubric Moral zu finden sind.]

Tückisch,

Bedeutet diejenige Eigenschaft eines Menschen, welcher lieblos ist, und gegen andere in seinem Herzen Haß und Feindschaft heget, auch allerhand listige Anschläge wider dieselbige abfasset; äußerlich sich aber freundlich und treu anstellet. Es lauft dieses Laster auf eine Falschheit hinaus; weil man aber mancherley Arten der Falschheit hat, so kann man das tückische Wesen, als eine besondere Gattung dadurch determiniren, daß man dabey mit Tücken, oder listigen Anschlägen wider den andern umgehet.

Tugend,

Im ganz weitern Verstande wird dieses Wort auch gebraucht von leblosen Sachen, als von Steinen, Kräutern und Thieren, da man darunter eine natürliche Kraft und Eigenschaft eines natürlichen Körpers und die daraus entstehenden Wirkungen verstehet. Eigentlich wird die Tugend den Menschen zugeschrieben, welche, wenn man das Wort, sonderlich das lateinische virtus in seinem ganzen Umfange betrachtet, im weitern und engern Sinne kann genommen werden. Denn nach jenem verstehet man darunter eine jede Geschicklichkeit, die der Mensch über seine natürliche Fähigkeiten erlangt, und weil er sowohl Fähigkeiten des Leibes, als der Seele hat: so sind solche Tugenden entweder virtutes corporis; oder animae, welche letztere in Ansehung des Verstandes und Willens, womit die Seele versehen, wieder entweder virtutes intellectus; oder voluntatis sind. Diese letztern sind die eigentliche und im engern Verstande so genannte Tugenden, die man auch die moralischen nennet, davon wir hier in solcher Ordnung handeln wollen, daß wir erstlich die Lehre davon vortragen und erklären; fürs andere eine historische Nachricht von den unterschiedenen Meynungen der Philosophen geben.

Was erstlich die Lehre und Sache selbst betrifft, so müssen wir voraus wieder einen Unterschied machen unter den moralischen und politischen Tugenden, und von einer jeden Art ins besondere handeln, damit wir aller Verwirrung entgehen. Bey der moralischen Tugend, so fern sie in die Philosophie gehöret, müssen wir eine theoretische und practische Betrachtung anstellen, und nach jener untersuchen so wohl was dieselbige; als auch, wie vielerley solche sey: 1) was die moralische Tugend sey. Wir halten dafür, sie sey eine Fertigkeit des menschlichen Willens, da man geneigt ist, seine Handlungen nach dem natürlichen Gesetze einzurichten. Bey dieser Definition kommen verschiedene Umstände vor, welche müssen erkläret werden. Denn erstlich nennen wir diese Tugend eine Fertigkeit des Gemüths, oder des menschlichen Willens, welches anzeigt, daß sie nichts natürliches; sondern wenn sie ein Habitus seyn soll, so muß sie nach

und

id nach durch Fleiß und Mühe erlangt erden. Es sind zwar verschiedene, welche meynen, man könne die Tugend nicht it Recht eine Fertigkeit, oder einen Habitum nennen, als von den neuern Henr. Morus in enchirid. eth. lib. 1. cap. 3. nd Arnold Geulinc in eth. tr. 1. cap. 1. . 35. es kömmt aber unserm Bedünken ach darauf an, in was für einer Absicht man die Tugend betrachten will. Denn t die Rede von der natürlichen Tugend, nd zwar, wie sie sich bey einem natürlichen Menschen befindet, so kann man ie gar wohl eine Fertigkeit des Gemüths nennen; ob aber eine solche Tugend eine wahre Tugend, dieses ist eine andere Frage. Doch liegt nicht viel daran, indem man die natürliche Tugend auch eine Bemühung nennen kann, zumal sich die Fertigkeit des Gemüths durch eine Bemühung äußert. Ist die Tugend eine Fertigkeit, oder eine Bemühung, so hat man von derselbigen die Pflichten und die tugendhaften Verrichtungen zu unterscheiden. Denn Pflichten sind solche Handlungen, dazu man durch das Gesetz verbunden; beobachtet man nun selbige, und zwar weil man erkennet, daß sie der Vernunft gemäß und von Gott geboten sind, so werden sie tugendhafte Verrichtungen, indem sie aus der Fertigkeit, oder aus dem Bemühen nach dem natürlichen Gesetze zu leben, herrühren. Die Beobachtung der Pflichten an sich selbst ist noch nicht tugendhaft. Denn solche kann auch bisweilen aus einem natürlichen Triebe herfliesen, daß man thut, was das Gesetz befielet, und unterlässet, was es verbeut, und zwar entweder aus Furcht für die Strafe, als wenn jemand um deswegen z. E. einen nicht beleidiget, damit er nicht gestraft werde; übrigens aber in seinem Herzen dazu geneigt ist; oder aus Trieb einer verderbten Neigung, z. E. wenn ein Wollüstiger Barmherzigkeit ausübet; oder ein Ehrgeiziger sein Versprechen hält. Solche Handlungen haben den Schein einer Tugend, und daher nennt man sie simulacra virtutum. Eigentlich können sie gar keine Tugenden heißen. Denn wenn die Tugend eine Fertigkeit des Gemüths ist, so hat man selbige nicht von Natur, als die uns nur blose Fähigkeiten mittheilet. Gewisser maßen können wir auch daraus schliesen, daß nur eine einzige Tugend sey, weil nur eine einzige Fertigkeit, oder ein einziges Bemühen des Gemüths statt findet, wovon wir unten mit mehrern reden wollen. Fürs andere sagen wir in der Beschreibung, man suche bey dieser Tugend seine Handlungen nach den natürlichen Gesetzen einzurichten, und damit zeigen wir die Norm an, nach welcher sich ein tugendhafter Mensch in seinem Thun und Lassen richtet, so das natürliche Gesetz sey. Dieses hat abermals seine Richtigkeit, so fern wir nur von der natürlichen oder philosophischen Tugend reden. Ein natürlicher Mensch suchet sich nach dem Willen Gottes zu richten, so fern er ihn aus der Natur durch die Vernunft erkennet. Nach solchen Gesetzen sucht man bey der Tugend seine Handlungen einzurichten, zu welcher Einrichtung zwey Stücke, die Materialität und Formalität erfordert werden, wie die Moralisten erinnern. Die Materialität ist derjenige Theil, welcher dasjenige in sich begreift, was man nach dem Gesetze entweder thut oder unterläßt. Die Formalität aber geht vornehmlich auf die Absicht, die man bey einer Handlung hat, so das wichtigste Stück bey der Tugend ist. Bey der natürlichen Tugend kann selbige nichts anders seyn, als weil man überzeuget, daß Gott dieses geboten; jenes verboten, so wolle man durch Beobachtung der Gesetze seinen Gehorsam beweisen. Hat ein tugendhafter Mensch diese Absicht, so sucht er auch bey seinen Handlungen Gottes Ehre und der Menschen nebst seiner eigenen Glückseligkeit zu befördern. Es bemerken die Moralisten gewisse Eigenschaften der Tugend, welche etliche modos virtutis nennen, und derselbigen vier bestimmen, den Fleiß, den Gehorsam, die das Mittel haltende Gerechtigkeit, oder die iustitiam correctricem, und die Demuth. Durch den Fleiß sey man bemühet, den göttlichen Willen zu erkennen, und wenn dieses geschehen, demselbigen nachzuleben. Der Gehorsam sey die Vollbringung selbst dessen, was man erkannt, daß es dem Willen Gottes gemäß sey, es mag nun Gott was befehlen; oder verbieten; und wenn man dabey suche, der Sache weder zu viel noch zu wenig zu thun, so sey dieses die iustitia correctrix; zu welchen noch die Demuth kommen müsse, daß man allein Gottes Ehre suche. So trägt die Sache D. Buddeus in elem. philosoph. pract. part. 1. cap. 4. §. 52. sqq. vor, welche vier Eigenschaften auch Philaretus in ethic. lib. 1. part. post. cap. 2. und Geulinc in ethic. tract. 1. p. 44. annehmen. Dieser letztere erkläret sich davon also: der Fleiß sey eine Aufmerksamkeit auf das, was die Vernunft saget; der Gehorsam eine Vollbringung dessen, was die Vernunft befiehlt; die Gerechtigkeit eine Einrichtung seines Thuns und Lassens nach dem Maaße der Vernunft; die Demuth eine Unachtsamkeit sein selbst. Zum Fleiß gehörten zwey Stücke, die Abwendung von äußerlichen Dingen, und die Einkehrung in sich selbst. Zum Gehorsam gehörte die Vollbringung dessen, was die Vernunft befielt, und die Unterlassung derer Dinge, die sie verbeut; die Gerechtigkeit habe wie-

der

der zwey Stücke, die Reinlichkeit, welche abnimmt, was zu viel ist, und die Vollkommenheit, welche ersetzet, was zu wenig ist. Zur Demuth gehörten gleichfalls zwey Stücke, die genaue Betrachtung sein selbst, oder die Verachtung oder Geringachtung sein selbst. Eine jede Tugend habe auch ihre besondere Hülfsmittel. Das Hülfsmittel des Fleißes sey, daß man sich mit der Vernunft wohl bekannt mache; des Gehorsams, daß man nichts thue, was bloß von den Menschen angeordnet: der Gerechtigkeit, daß man die Beschaffenheit der Dinge nach Zahl und Maaß eigentlich betrachte; die Demuth, daß man nichts thue um seiner Glückseligkeit willen, sondern um seiner Schuldigkeit eine Genüge zu thun. Die Frucht des Fleißes sey die Klugheit, die Frucht des Gehorsams die Freyheit, die Frucht der Gerechtigkeit volle Genüge, die Frucht der Demuth die Hoheit. Bey der Demuth kommt folgende Regel für: wobey ich nichts vermag, dabey will ich auch nichts. Der erste Satz begreift die genaue Betrachtung und Einschauung in sich selbst; der andere aber begreift die Verachtung sein selbst. Die genaue Betrachtung seiner selbst habe vier Stücke. Ich vermag nichts in Ansehung meines Thuns, denn wir können keinen Körper zuwege bringen, wir bewegen auch unsern Körper nicht selbst, denn wir wissen nicht, wie er bewegt wird, und wenn wirs auch gleich wüßten, so würde doch dieses Wissen nichts zur Bewegung helfen, noch viel weniger aber bewegen wir andere Körper. Und daraus folget, daß wir außer uns nichts thun; gleich wohl geschiehet die Bewegung, das ist, sie wird mit der Anordnung des Willens vereiniget: diese Vereinigung aber verursachet jemand anders nämlich Gott. Ich vermag ferner nichts in Ansehung des Leidens, denn die Dinge, die außer mir seyn, können mir ihre Gestalt nicht eindrucken, sondern jemand anders, nämlich Gott bildet mir die Gestalt der Welt ein, und macht, daß meine Action in die Theile der Welt sich ausbreitet. Ich vermag auch nichts in Ansehung meiner Geburt. Ich weiß nicht, wie ich auf die Welt kommen bin, noch weniger aber bin ich durch eigne Kraft herkommen. Ich vermag nichts in Ansehung des Todes. Auch hierbey hat mein Wille nichts zu thun; ja er folget meinem Willen. Und also handle ich thöricht, wenn mein Wille sich dabey einiges Vermögen zueignen will da ich weiß, daß er nichts ausrichten kann. Und also will ich in allen nichts sondern ich vollbringe nur was Gott befiehlt rc. Thomasius in cautel. circa praecogn. iurispr. cap. 14. n. 33. not. (y) urtheilet von diesen Gedanken des Geulincs also: wer siehet nicht, daß man durch diese Lehre unvermerkt in den Spinozismum verleitet wird? Denn es gehet alles dahin aus, daß alle Dinge in der Welt aus einer unumgänglichen Nothwendigkeit einer unendlichen und einzigen Substanz geschehen; wodurch alle Freywilligkeit und Zurechnung des menschlichen Thuns und Lassens aufgehoben wird. Beemann bestimmt in lin. doctrin. moral. cap. 13. §. 2. sqq. eine großere Anzahl solcher Eigenschaften, als Einigkeit, Unveränderlichkeit, Aufrichtigkeit, Völligkeit, Emsigkeit. Was diese modos virtutis heißen, das nennet Henricus Morus lib. 2. enchir. ethic. cap. 2. und 3. virtutes primitivas, und setzet deren drey, die Klugheit, Aufrichtigkeit und Geduld, wobey D. Buddeus in institut. theol. mor. part. 1. sect. 4. §. 129. erinnert, daß die Klugheit zu den Tugenden des Verstandes gehöre, die übrigen aber nicht hinlänglich wären, die Sache ganz zu erschöpfen. Ein natürlicher Mensch kann es so weit nicht bringen, daß seine Tugend alle diese Eigenschaften an sich habe. Um deswegen muß man den Unterschied der natürlichen und christlichen Tugend kennen lernen. Denn die christliche Tugend befindet sich nur bey den Gläubigen und Wiedergebohrnen, und ist daher kein Werk der Natur, oder ein natürlicher Habitus, sondern eine Frucht des Geistes. Sie hat zwar auch den Willen Gottes zur Richtschnur; den aber ein Christ aus der heiligen Schrift weit gewisser, genauer und vollkommener erkennet. Der Grund ist nicht etwa eine natürliche Ueberzeugung der Vernunft, daß man Gott gehorchen müßte, sondern die wahre Liebe zu Gott, welche aus dem Glauben kommt, und diese bringt auch alle Eigenschaften der wahren Tugend hervor; 2) sehen wir: wie viel man Tugenden habe. Wir haben schon vorher angemerket, daß eigentlich nur eine Tugend sey. Denn es ist nur eine Fertigkeit, oder ein einziges Bemühen, seine Handlungen nach dem natürlichen Gesetze einzurichten. Doch weil sich solche Fertigkeit, oder Bemühung nach dem Unterschiede der mannichfaltigen Dinge, damit sie zu thun hat, mancherley erweiset, so bekommt sie auch unterschiedliche Benennungen, und man kann allerdings sagen, daß mancherley Tugenden sind. Die Pflichten, auf welche die Tugend gehet, sind dreyerley, gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen andere, weswegen man drey Haupttugenden setzen kann, die Gottseligkeit, bey der man bemühet ist, die Pflichten gegen Gott in acht zu nehmen:

men: die Mäßigkeit, welche eine Bemühung ist, nach den Pflichten gegen sich selbst zu leben, und die Gerechtigkeit, nach welcher man suchet, den Pflichten gegen andere eine Genüge zu erweisen. Aus einer jeden fließen wieder besondere Tugenden, nach den unterschiedenen Stücken, die eine jede Art der Pflichten in sich begreift. Denn bey der Gottseligkeit haben so viel Gattungen statt, als Stücke des Gottesdiensts sind, es mag ein innerlicher, oder ein äußerlicher seyn. Zum innerlichen Gottesdienste gehöret, daß wir ihn lieben, fürchten, unser Vertrauen auf ihn setzen und ihm gehorchen, woraus entstehet die Tugend der Liebe, der Ehrfurcht, des Vertrauens, und des Gehorsams. Eben so verhält sichs mit der Haupttugend der Mäßigkeit in Ansehung sein selbst. Denn leben wir mäßig im Essen und Trinken, so ist dieses die Nüchternheit; ist man mäßig bey der fleischlichen Wollust, so heißt das die Keuschheit; bey der Ehre die Bescheidenheit; bey dem Gelde und Guthe die Vergnüglichkeit; bey seinen Verrichtungen der Fleiß; und wenn einem etwas Unglückliches aufstößt, und man kann dabey seinen Affect mäßigen, so ist dieses die Geduld und die Standhaftigkeit. Die Gerechtigkeit in Ansehung anderer bringt auch ihre besondere Tugenden hervor. Denn man pflegt drey allgemeine absolute Pflichten zu setzen, daß man niemanden beleidige, einem jeden als seines Gleichen begegne, und die Pacta halte. Aus diesen entstehen drey besondere Tugenden, als die Gerechtigkeit im engern Verstande, oder die Friedfertigkeit, wenn man sich bemühet, niemanden einen Schaden zuzufügen: die Bescheidenheit, welche, wenn sie gegen andere betrachtet wird, eine Bemühung ist, keinen geringer, als sich selbst zu achten, und die Treue, wenn man bemühet ist, Treu und Glauben zu halten, und also sein Versprechen zu erfüllen. Dieses sind nur einige besondere Tugenden, damit wir nur weisen wollen, in was für Ordnung dieselbigen zu bringen. Es können derselben noch mehr angeführet werden, indem man ihrer so viel hat, als besondere Stücke der Pflichten in dem göttlichen Gesetze enthalten sind, z. E. in Ansehung der Pflichten der Bequemlichkeit gegen andere die Gutthätigkeit, die Sanftmuth u. s. f. nur hat man nicht allezeit besondere Namen für dieselbigen.

Die practische Betrachtung von der Tugend zeiget, wie man dieselbige erlangen könne; indem wir aber nur von der natürlichen Tugend handeln, so werden wir auch nur natürliche Mittel vorschlagen müssen. Wer tugendhaft leben will, der muß bereit seyn, nach dem Gesetze der Natur zu leben. Auf solche Weise kommt das Hauptwerk auf den menschlichen Willen an. Dieser wird durch die bösen Neigungen zu den Lastern angetrieben; von der Tugend hingegen abgehalten, folglich muß demselbigen ein Vorsatz, die Laster zu fliehen und sich der Tugend zu befleißigen, beygebracht werden, und wenn derselbige vorhanden, so sind Mittel vorzuschlagen, wie er ins Werk zu richten. Man hat also bey dieser Bemühung auf zwey Stücke zu sehen. Das eine betrift den Vorsatz zur Tugend, wozu der Wille durch Vorstellungen seiner Natur nach muß bewogen werden, mithin gehöret dazu eine lebendige Erkenntniß und Vorstellung. Der Wille kann zu nichts bewogen werden, man stelle ihm denn eine Sache als etwas Gutes vor; daher man zeigen muß, wie die Befleißigung und Ausübung der Tugend etwas Gutes und Nützliches sey. Solchen Nutzen zeigt man aus einem zweyfachen Grunde. Der eine beziehet sich auf den Willen Gottes, es wolle Gott haben, daß man sich der Tugend ergebe, dem man zu gehorchen verbunden. Denn ihm komme die Herrschaft über uns zu, weil wir von ihm in Ansehung unseres Ursprunges und unserer Erhaltung dependiren. Wie aber Gott nach seiner Weisheit und Barmherzigkeit nichts anders, als unsere Glückseligkeit suche, also habe man solche Verbindlichkeit, nach dem Gesetze zu leben, für etwas Gutes anzusehen. Dieses giebt zu dem andern Grunde Gelegenheit, daß man aus der Natur der Tugend selbst zeiget, wie gut und nützlich es sey, wenn man selbige besitze. Denn da man bey derselbigen nach dem natürlichen Rechte zu leben bemühet ist; die Beobachtung aber desselbigen ist das Mittel, wodurch die menschliche Glückseligkeit erhalten wird, so folgt ja daraus, daß sie zu etwas Gutes abziele. Doch weil man solche Gesetze auch ohne die Tugend beobachten kann, entweder aus Furcht, oder aus Antriebe einer verderbten Neigung, wie wir vorhin erinnert, so haben wir den Nutzen, den die Tugend selbst mit sich führet: in einen gemeinen und in einen besondern abzutheilen. Jener bestehet in der Beobachtung der Gesetze selbst, sofern man solche willig über sich nimmt, und damit die Glückseligkeit, dahin die Gesetze zielen, befördert; diesen aber hat insonderheit der tugendhafte Mensch vor sich von seiner Tugend. Denn er hat dabey ein gutes Gewissen, aus welchem die Gemüthsruhe und ein innigliches Vergnügen entstehet, welches aber, wenn man die Sache theologisch betrachtet, nur etwas Scheinbares ist, indem niemand ohne Christo ein gutes Gewissen und eine Gemüthsruhe, die wahrhaftig ist, haben kann. Er erwirbt sich durch die Tugend einen guten Ruhm, indem dieselbige eine solche Kraft hat, daß sie

sie auch von denen, die ihr nicht anhängen, muß gelobet, auch so gar an ihren Feinden gepriesen, und die Laster gescholten werden. Mit diesem Vortheile verknüpfet sich die Gewogenheit und Freundschaft anderer. Denn wenn sie sehen, daß man durch die Tugend bemühet ist, ihnen alle Schuldigkeiten willig und gerne zu leisten, so gefällt ihnen dieses wohl, und dieses Wohlgefallen bahnet den Weg zu einer Liebe. Eine solche Vorstellung von der Vortreflichkeit der Tugend kann noch nachdrücklicher werden, wenn man zugleich einem Menschen zu Gemüthe führet, was für Schade und Beschwerniß den Lastern auf dem Fuße nachfolgen. Ist der Vorsatz, tugendhaft inskünftige zu leben, erwecket, so müssen auch **Mittel** vorgeschlagen werden, wie derselbige ins Werk zu richten; weil aber selbige eben diejenigen sind, welche überhaupt zur Verbesserung des Willens müssen gebraucht werden, so wollen wir davon in dem Artikel von dem **Willen** handeln. Denn dahin zielet die Ausbesserung des Willens, daß er von den Lastern abgezogen, und zu der Tugend gebracht werden soll. Doch müssen wir dieses noch erinnern, daß man die beyden Bewegungsgründe, warum man tugendhaft leben soll, nämlich der Wille Gottes und der Tugend Vortrefflichkeit nicht von einander zu sondern hat. Denn fällt der Wille Gottes weg, und man übet Tugenden aus, nicht deswegen, weil es Gott geboten, sondern aus bloßem Eigennutze, so werden es nur politische Tugenden, welche auch Atheisten haben können.

Von diesen moralischen Tugenden unterscheiden wir die politischen, welche nur, als Mittel der Klugheit, um seinen Zweck zu erhalten, mithin des eignen Interesse wegen angenommen werden, die daher kein Absehen weder auf Gott, noch auf den Nächsten, oder gemeine Wohlfahrt haben. Sie sind zweyerley, indem einige zugleich moralisch, andere aber bloß politisch sind. Jene, oder die moralisch-politische Tugenden sind diejenigen, die sowohl von Gott geboten, als auch zum Zwecke der Klugheit sehr nützlich sind, daher sie in Ansehung des göttlichen Willens moralische, in Ansehung der Klugheit aber politische genennet werden. Wie sie von den natürlichen Menschen angenommen und ausgeübet werden, so kann man sie für keine wahre Tugenden halten. Die That selbst kommt wohl mit dem Gesetze überein; es fehlt aber die rechte Absicht, maßen man solche Tugenden nur als Mittel seines eigenen Nutzens brauchet. Unter diese Tugenden gehöret: 1) die Gerechtigkeit, welche zwar Gott in seinem Gesetze von den Menschen verlanget, und ihnen verboten, jemanden zu beleidigen und ihm Unrecht zu thun; sie wird aber politisch, wenn man sie braucht, damit man sich nicht verhaßt mache. Denn man weiß, daß mit ungerechten Leuten, Betrügern, Pasquillanten, Zänkern und dergleichen niemand gern umgehen will, und erkennet, daß man bey dem Mangel der Gemeinschaft mit andern Leuten mehr verlieret, als gewinnet: 2) die Gottseligkeit, die Gott auch geboten; wenn man aber die Religion als ein Staatsinstrument ansiehet, so geschiehet vielmals, daß man devote Minen machet, die Kirchen fleißig besuchet, den Geistlichen große Ehre erweiset, nicht Gott zu gefallen, sondern sich nur bey dem Volke beliebt zu machen: 3) die **Mäßigkeit.** Mancher ist vermöge seiner wollüstigen Natur zur Unmäßigkeit geneigt; weil er aber weiß daß er damit in der Welt nicht fortkommt, so nimmt er aus politischen Absichten, um seiner Glückseligkeit nicht im Wege zu stehen, die Larve der Mäßigkeit an. Er erkennet auch wohl, daß Fressen und Saufen den Verstand verdüstert; ohne Verstand aber keine Klugheit seyn könne: 4) die **Bescheidenheit**, womit manche ihrem Ehrgeitze wehe thun, zumal wenn sie Verstand haben. Denn sie begreifen gar wohl, daß die Menschen nicht nur nicht leiden können, daß sich einer wirklich über den andern erhebe; sondern auch nicht gern sehen, daß einer würdig scheinet, über den andern erhoben zu werden. Der Haß und der Unwille anderer Leute trägt nichts ein, weil dieses ein kluger Mensch erkennet, so nimmt er als ein Politicus die Bescheidenheit an; er läßt seinen Ehrgeiz nicht merken, ja er thut, als hätte er nicht einmal eine Empfindung von seinen Qualitäten und Geschicklichkeiten. Er führet sich bey solcher Bescheidenheit in Geberden, Worten und Thaten so auf, daß er aus sich selbst nichts sonderliches zu machen scheinet: 5) die **Geduld**. Ein kluger Mensch siehet wohl, daß man in der Welt nicht gleich alles erlanget, was man sich in den Kopf setzet, und bey seinen Unternehmungen vielen Widerstand findet. Wollte man gleich oben hinaus, so wäre dieses eine Brutalität; ließe man aber den Muth gleich sinken, so wäre dieses eine Feigheit. Beydes thut nicht gut. Denn durch jenes verdirbt man vor der Zeit eine Sache, die noch gut hätte ausschlagen können; durch dieses aber setzet man sich aus dem Vortheile. Das beste Mittel ist die Geduld, daß man warten kann, bis sich glückliche Umstände, deren man sich bediene, hervor thun, welches die Tapferkeit nicht aufhebet. Denn wie die Geduld mit der Tapferkeit wesentlich vereiniget; also kann die Geduld niemals ohne der Tapferkeit seyn. Diese Geduld macht den Haupttheil des so hochgepriesenen sang froid aus. Aus solchen politischen

schen Ursachen muß sowohl ein Ehrgeiziger seine Hitze, als ein Wollüstiger sein ungeduldiges Wesen im Zaume halten und dämpfen: 6) der Fleiß, daß man sich keinen Affect abhalten lasse, wenn man sich einer Gelegenheit, seinen Nutzen zu befördern, bedienen kann. Ein Politicus sucht dadurch in der Welt Ehre und Reichthum, so daß er dabey bestehen kann. Diese und noch andere Tugenden sind in dem göttlichen Gesetze geboten, wie wir bey einigen schon erinnert haben; weil sie aber nur des eigenen Interesse wegen ausgeübet werden, so können sie für keine wahre Tugenden passiren. Doch ist unter ihnen und denjenigen, die aus den natürlichen Neigungen fließen, einiger Unterschied. Denn bey diesen folgt man den Neigungen, z. E. ein Ehrgeiziger hält seine Versprechungen, weil dieses sein Ehrgeiz mit sich bringet; bey jenen aber muß man den Neigungen bisweilen widerstehen. Die andere Art solcher Tugenden begreift die bloß politischen, welche zwar nützlich, von Gott aber nicht geboten sind, die auf die Beobachtung des Wohlstandes ankommen, von dem unten in einem besondern Artikel gehandelt worden. Wir haben nicht nöthig, die Scribenten von dieser Materie anzuführen, weil in allen Büchern der Ethiken davon gehandelt wird, weswegen wir nur einiger Disputationen, und besonderer Schriften, die hieher gehören, gedenken, welche sind Joh. Gottlieb Pfeiffers de conuenientia et differentia virtutum naturalium et supernaturalium, Leipzig 1708. Georg Christoph Büttners de laruis virtutum, Leipzig 1709. Eliä Silberradii de virtutibus laruatis, Straßb. 1713. Joh. Englerts de virtute, quatenus cum honore, diuitiis et voluptate coniuncta est, Leipzig 1711. Joh. Christ. Hommels de praemio naturali cuiuslibet virtutis comite, Leipzig 1717. und Eisenach 1718. Joh. Christiani Clausii de solo virtutis cultore ad veram sapientiam idoneo, Leipzig 1719. Joh. Tob. Wagners de variis excitandi ad virtutem modis, Hall. 1715. Im Jahre 1726. ist zu London in englischer Sprache herausgekommen epistola ad deistam de pulchritudine et excellentia virtutis moralis &c. und 1728. fundamentum bonitatis internae virtutis; siue examen originis ideae, quam habemus, virtutis, auch in englischer Sprache, worauf noch 1729. gefolget pars secunda fundamentorum bonitatis internae virtutis moralis &c. von welchen Schriften die acta eruditorum 1730. p. 380. 448. und 453. zu lesen. Von einem in englischer Sprache verfertigten Discours, ob die Ausübung der Tugend einem Volke nützlich, oder schädlich sey, findet man Nachricht in dem journal des sçavans 1726. april. p. 465. und in der biblioth. angloise tom. 13. p. 197.

Wir kommen auf die Historie dieser Lehre, und machen den Anfang von den vier Hauptsecten der heydnischen Weltweisen in Griechenland. Fabricius zeiget in den prolegomenis ad Marini vitam Procli sect. 3. daß die Eintheilung der Tugend in die Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit fast bey allen Philosophen üblich gewesen, von denen auch Jac. Thomasius zu Leipz. 1695. zwey Dissertationes heraus gegeben. Doch wir wollen insbesondere eine jede Secte durchgehen. Die Platonici hatten vier besondere Arten der Tugend, wie Macrobius in somnium Scipion. lib. 1. cap. 8. vorgiebt, als die virtutes politicas, purgatorias, purgati animi und exemplares: die politischen sollten einen gleichsam aus einer Bestie zum Menschen; die reinigenden aus einem Menschen zu einem guten Geiste; die dem gereinigten Gemüthe zukämen, aus einem solchen Geiste zum Gotte, und die exemplarischen aus einem Gotte zum Vater der Götter machen, da sie denn bey einer jeden Gattung vier Haupttugenden setzten, die Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Ficinus ad Plotini ennead. 1. lib. 6. cap. 6. läßt die vierte Art weg; und der Marinus zählt acht Grade von Tugenden, als die physische, ethische, politische, die reinigende, die dem gereinigten Gemüthe zukommende, die theoretische, theurgische und die göttlichen Tugenden, welche platonische Lehre von der Tugend auf dem Grundsatze ruhet, daß die Seele als ein Stück des göttlichen Wesens mit Gott wieder müsse vereiniget und aus dem Gefängnisse des Körpers gebracht werden, s. Omeisens ethic. Platonic. pag. 40. sqq. Paschium in inuent. nou-antiqu. p. 216. sqq. und in introd. in rem litter. moral. veter. c. 1. §. 17. Hanschium de enthusiasmo Platonico sect. 7. §. 3. sqq. Bey der Aristotelischen Lehre kommen zwey Stücke vor, wie er die Tugend beschrieben, und was er für Arten derselbigen gesetzet. Es machte Aristoteles einen Unterschied unter der verständlichen und moralischen Tugend, und meynte, die letztere sey eine Geschicklichkeit des Gemüths, in allen Dingen das rechte Maaß zu treffen, und sich weder im Ueberflusse noch im Mangel zu vergehen, wie wir lib. 2. cap. 6. eth. ad Nicomach. sehen. An dieser Beschreibung ist von den Gelehrten manches ausgesetzet worden. Lactantius lib. 6. cap. 6. instit. diuinar. ist schon damit nicht zufrieden gewesen, wenn er sagt: quid tandem nobis ista mediocritas proderit? quaero, vtrumne sapienti laetandum putent, si quid inimico suo mali videat accidere, aut vtrumne laetitiam frenare debeant, si victis hostibus, aut oppresso tyranno, libertas, et salus ciuibus parta sit? nemo dubitat,

dubitat, quin et in illo exiguum laetari, et in hoc, parum laetari, sit maximum crimen. Eadem et de caeteris affectibus dicere licet. Von den neuern hat Grotius in prolegomenis op. de iure belli et pacis §. 43. darzuthun sich bemühet, daß nicht alle Tugenden zwey äußerste Nebenwege hätten, da man auf der einen Seite der Sache zu viel, auf der andern zu wenig thut. Andere merken an, daß die Mittelmäßigkeit nur auf die Tugend folge; nicht aber der eigentliche Begriff derselbigen darinnen bestehe. Man lese, was D. Buddeus in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 126. erinnert. Rüdiger sagt in den institut. erud. pag. 596. es sey die moralische Tugend eine nach der Vernunft angestellte Einrichtung der natürlichen Affecten; indem aber der natürliche Affect entweder gut, oder böse, oder indifferent sey, so müßte der gute angespornet werden, wie bey der Gottesfurcht und Gerechtigkeit; der böse aber sey gänzlich abzuhalten, wie bey dem Hasse und Neide, und der indifferente müßte sowohl angetrieben als zurückgehalten werden, wie bey der Begierde des Geldes. Denn achte man dasselbige gar nichts, so entstünde daher die Verschwendung; machte man sich aber gar zu viel daraus, so verfiele man auf den Geiz; mithin, wenn einer in der Mittelstraße bliebe, daß man der Sache weder zu viel, noch zu wenig thäte, so erlangte man die Tugend der Freygebigkeit. In Ansehung der letztern Affecten wäre Aristotelis Definition richtig. Wir lassen diese und andere Anmerkungen in ihrem Werthe, und gedenken nur so viel, daß man diese Definition der Tugend nicht wohl beurtheilen kann, man habe denn die Absicht des Aristotelis vor Augen. Diese gieng dahin, daß er in seinen ethischen Büchern nur weisen wollte, wie ein Mensch in der Welt glücklich werden, und sich in einem äußerlichen glücklichen Zustande befinden sollte. Nach dieser Hauptabsicht wollte er nicht sowohl eine moralische, als vielmehr eine politische Tugend beschreiben, und sagte mit Fleiß, sie bestehe in der Mittelmäßigkeit, das ist, ein politischer Mensch, der in der Welt fortkommen wollte, müsse weder des guten zu viel, noch zu wenig thun, er mag das Mittelmaaß von den Affecten, oder von den wirklichen Handlungen verstanden haben. Denn würde man allzugenau das Gute beobachten wollen, so sähe man einen für einfältig an; wäre man aber offenbar lasterhaft, so könnte dieses die Welt auch nicht wohl leiden, daß man also auf beyde Arten seinem Glücke im Wege stehen würde, und daher das Beste sey, wenn man in der Mittelstraße bliebe. Dieses läßt sich gar leicht auf alle seine Tugenden appliciren. Ein mäßiger Mensch ist nach der Aristotelischen Ethic, welcher weder zu viel, noch zu wenig thut, das ist, er muß nicht geizig seyn, welches einem Politico unanständig ist, sondern etwas Gutes essen und trinken, Gastgebote anstellen, und sich bey solchen Zusammenkünften vergnügt aufführen; gleichwohl aber auch nicht auf den andern Abweg gerathen, daß er fressen und saufen wollte, womit man sich nur prostituire, und sich zum Umgange mit andern ehrbaren Leuten untüchtig mache. Ein gerechter Mann sey, der nicht so grobe ungerechte Streiche vornähme; aber auch gleichwohl nicht zu scrupuleus in allen Stücken wäre. Auf solche Art lassen sich auch die übrigen Gattungen der Tugend, die Aristoteles gesetzet, erklären. Er gedenket zwar verschiedener Arten derselbigen, davon er aber niemals eine gewisse Anzahl bestimmet. Insgemein zählt man ihrer eilf, als die Tapferkeit, Mäßigkeit, Freygebigkeit, Großthätigkeit, Bescheidenheit, Großmüthigkeit, Sanftmuth, Wahrhaftigkeit, Manierlichkeit, Freundlichkeit und Gerechtigkeit. Andere nehmen derselben nur neun an. Unter andern hat Jacobus Thomasius breuiarium ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, Leipzig 1658. herausgegeben, und von dem Johanne Calvino, einem Professor zu Heidelberg, haben wir propaediam practicam, die zu Frankfurt 1595. herausgekommen, darinnen er pag. 119. 199. einen kurzen Begriff von der Aristotelischen Sittenlehre gemacht, den der Professor Stolle in der Historie der heydnischen Moral pag. 81. seqq. deutsch angeführet hat, und zwar, was die Lehre von der Tugend betrifft, auf folgende Art: es ist dieselbe entweder eine Tugend für sich; oder in Absicht auf das gemeine Leben. Der Tugend für sich bedient man sich entweder gegen einerley Leute, (als da sind diejenigen, welche die Tugend besitzen und ausüben, oder auch andere) oder gegen unterschiedene. Diejenige, deren man sich gegen diejenigen bedienet, so sie besitzen, betrifft entweder den Leib, oder die Ehre derselben. Die Tugenden, so den Leib betreffen, sind die Tapferkeit, welche in erschrecklichen Dingen die Mittelmaße beobachte, und die beyden Abwege der Kühnheit und der Zaghaftigkeit vermeide; und die Mäßigkeit, welche in den Ergötzungen des Leibes die Mittelmaße halte, deren Abwege die Unmäßigkeit und Unempfindlichkeit sind. Die Tugenden, die mit der Ehre zu thun haben, sind die Großmüthigkeit, welche in der Begierde nach großen Ehren, oder hohem Stande die Mittelmaße beobachtet, und also den Hochmuth und die Niederträchtigkeit vermeidet; und die Bescheidenheit, welche in dem Verlangen

nach

nach mäßigen und geringen Ehren die Mittelmaße in acht nimmt, deren Abwege der Ehrgeiz und die Verachtung der Ehre sind. Die Tugend, deren man sich gegen andere bedienet, weiset sich entweder in Ansehung des Geldes, oder Umgange mit andern. Die Tugenden, so sich in Ansehung des Geldes ereignen, sind die Freygebigkeit, welche im Geben und Nehmen wenigen und geringen Geldes zwischen der Verschwendung und dem Geize die Mittelmaße beobachtet; und die Großthätigkeit, die in Aufwendung großer Unkosten zwischen der Prahlerey und Knickerey die Mittelmaße in acht nimmt. Die Tugend, die sich im Umgange mit andern zeigen soll, hat entweder mit dem Zorne, oder den Reden und den übrigen Verrichtungen der Menschen zu thun. Mit dem Zorne gehet die Sanftmuth um, welche in Bezähmung desselbigen die Mittelmaße hält, deren Abwege sind die Zornbegierde und die Verbeißung des Zorns und die Unempfindlichkeit. Die Tugend, so ihr Absehen auf das Reden und übrige Thun des Menschen hat, geht entweder mit der Wahrheit um, oder macht uns bey andern angenehm. Mit der Wahrheit hat die Wahrhaftigkeit zu thun, welche in allen Reden und Thun in Ansehung der Wahrheit das Mittel beobachtet, der entgegen stehet die Aufschneiderey und die Verstellung der Tugenden, die uns bey andern angenehm machen; und die Manierlichkeit, welche in Scherzreden und in Anhörung derselben gehörige Maße hält, und zwischen den Zotenreißern und der Plumpheit stehet; und die Freundlichkeit, welche in ernsthaften Reden und Handlungen die Mittelmaße beobachtet; die derselben entgegengesetzte Laster aber sind die Schmeicheley und das Mürrischseyn. Die Tugend, deren man sich gegen unterschiedene bedienet, sowohl gegen die, so sie besitzen, als gegen andere, ist die Gerechtigkeit. Sollte dieses ein Verzeichniß der moralischen Tugenden seyn, so ist solches gewiß sehr schlecht gerathen, welches auch die Aristotelici zum Theile erkannt, und den Mängeln abzuhelfen gesucht. Denn erstlich ist dieses Register nicht vollständig, indem die Haupttugend die Gottesfurcht fehlet. **Theophilus Golius** gedenket zwar in epitome doctrinae moralis ex decem libris ethicorum Aristotelis ad Nicomachum collecta lib. 2. cap. 6. der Liebe und der Furcht Gottes; im Aristotele aber selbst steht kein Wort davon. Es meynt auch **Joh. Friedrich Gronov** in not. ad Grotium de iure belli et pacis proleg. §. 45. p. 28. daß unter der Tugend, die Aristoteles magnificentiam, oder die Großthätigkeit genennet, der Gottesdienst und die Gottesfurcht mit begriffen sey. Denn die Heyden hätten sich eingebildet, je größern Aufwand sie bey dem Gottesdienste machten, wenn sie kostbare Tempel erbaueten, herrliche Opfer anstellten; die Priester reichlich versorgten, je angenehmer wäre dieses den Göttern; daher sage **Sallustius** de bello Catil. cap. 9. in suppliciis deorum magnifici, domi parci, in amicos fideles erant, und **Justinus** lib. 24. cap. 6. von dem delphischen Tempel: multa igitur ibi et opulenta regum populorumque visuntur munera, quae magnificentia sua reddentium vota gratam voluntatem et deorum responsa manifestant. Allein das wäre eine gar schlechte Gottesfurcht. Dem Pöbel, der nur auf das Aeußerliche siehet, kann man zwar solche Dinge weiß machen; wenn aber ein Philosoph, der aus dem Lichte der Natur erkennet, es sey ein Gott, den man verehren müsse, einen solchen Concept von der Gottesfurcht sich machen wollte, so wäre dieses etwas Ungereimtes. Fürs andere finden sich welche in diesem Verzeichnisse der Tugenden, die für keine moralische Tugenden können gehalten werden. Denn von rechtswegen muß sich eine solche Tugend allezeit auf ein göttliches Gebot gründen; hier aber kommen welche vor, die aufs höchste keinen andern Grund, als die Wohlanständigkeit haben. Und dahin gehören die Manierlichkeit und Freundlichkeit, von denen man nicht erweisen wird, daß sie von Gott geboten sind; man wollte denn von der Freundlichkeit sagen, daß sie in den Pflichten der Bequemlichkeit und Gefälligkeit begriffen sey. Drittens ist das Register der Aristotelischen Tugenden sehr verworren. Denn man hätte die Haupt- und Nebentugenden von einander unterscheiden und weisen sollen, was für besondere Tugenden aus einer jeden Haupttugend, als aus der Gottesfurcht, Mäßigkeit und Gerechtigkeit fließen. So ist auch die Ordnung derjenigen Tugenden, die angeführet werden, nicht richtig. Denn man siehet nicht, aus was für einem Grunde die Tapferkeit voran stehen; die Gerechtigkeit aber den untersten Platz haben soll? Viertens können die meisten Tugenden nach dem Begriffe, den Aristoteles von dem Wesen der Tugend gemacht, nicht bestehen. Denn wollte man die Gottesfurcht hieher bringen, so hat selbige keinen Abweg des Ueberflusses, als könnte man in der Frommigkeit der Sache zu viel thun. Es meynt zwar Gronov in der angeführten Stelle, daß wenn man gleich in der Gottesfurcht selbst nicht zu viel thun könnte, so geschehe doch dieses in dem wirklichen Gottesdienste, wenn man aus Aberglauben mehr thäte, als Gott verlanget, daher die Religion zwischen dem Aberglauben und der Gottlosigkeit mitten inne stünde, und das Mittelmaaß beobachte. Allein da die Rede von dem wahren

wahren wirklichen Gottesdienste ist, und nicht von dem abergläubischen, so kann man gleichwohl bey jenem nicht in Ueberfluß verfehlen. Gleiche Bewandtniß hat es mit der Gerechtigkeit, daß wenn man auch in dem höchsten Grade gerecht ist, so hat man dieses für etwas Löbliches, und nicht für tadelhaft zu halten. Die Aristotelische Großmuth ist so beschaffen, daß sie einen hochmüthig; folglich nicht tugendhaft; sondern lasterhaft machet. Denn er hält den für großmüthig, der sich selbst großer Ehre würdig schätzt, und der wohl saget, was er andern für Wohlthaten erwiesen; aber deren nicht gedenket, die er von andern empfangen hat. Ja er nennet die Ehre das größte Gut, wovon man ethic. ad Nicomach. lib. 4. cap. 3. und 4. nebst **Kortholts** Disputation de magnanimitate Aristotelica lesen kann. Alle diese Erinnerungen hätten ihren Grund, wenn die Aristotelische Tugenden sollten moralische Tugenden seyn. Doch fallen sie weg, wenn man sie nur als politische Tugenden ansiehet, dahin auch eigentlich die Absicht des Aristotelis gegangen ist. Setzt man dieses zum Grunde, so hängt in diesem Tugendregister alles wohl zusammen. Die kriegerische Tugend, oder die Tapferkeit steht oben an, und das scheint aus einer Schmeicheley gegen den König geschehen zu seyn. Ein Politicus, der in der Welt sein Glück machen, oder erhalten will, hat entweder mit den zeitlichen Gütern, oder mit andern Menschen zu thun. Die zeitlichen Güter betreffen entweder die Wollust, oder den Ehrgeiz, oder den Geldgeiz. Die Wollust muß ein Politicus mäßigen durch die Mäßigkeit; den Ehrgeiz durch die Großmüthigkeit und Bescheidenheit, und den Geldgeiz durch die Freygebigkeit und Großthätigkeit. Hat man mit andern Menschen zu thun, so hat man bey solchem Umgange auf die Rede, Geberden und Thaten zu sehen. Auf die Rede geht die Wahrhaftigkeit; auf die Geberden die Manierlichkeit und Freundlichkeit, und auf die Thaten die Gerechtigkeit. Auf solche Art läßt sich die Sache sehr wohl zusammen hängen. Man kann aber nicht sagen, daß dieser Zusammenhang nach dem Sinne des Aristotelis eingerichtet ist, welcher darauf nicht gesehen; so viel aber ist doch richtig, daß es seiner Hauptabsicht, nur politische Tugenden zu lehren, gemäß, und nachdem einmal ihrer eilf in der gewöhnlichen Ordnung da stehen, so lassen sie sich auf diese Weise mit einander verbinden. Sollen es nur politische Tugenden seyn, so kann die Manierlichkeit darunter stehen bleiben; die wir vorher als eine moralische Tugend nicht konnten gelten lassen. Und indem er nur einen künftigen Politicum unterrichten wollen, so hat er gemeynt, man habe ihm von der Gottesfurcht nicht viel vorzusagen. Mit dieser Vorstellung stimmen auch die übrigen Grundsätze der Aristotelischen Moral überein, wenn wir erwegen, wie er keine andere Gerechtigkeit und Ehrbarkeit angenommen, als die von den bürgerlichen Gesetzen herkommt, und wie er das practische höchste Gut in der Ausübung der Tugend gesetzet, bey welcher man die Güter des Leibes und des Glücks haben müßte, daß er also die Tugend nicht für ein Mittel, sondern für ein Stück der Glückseligkeit angesehen. Sonst hat **Omeis** 1682. theatrum virtutum ac vitiorum ab Aristotele in Nicomachiis omissorum herausgegeben, und **Paschius** de inuentis nou - antiquis cap. 4. §. 18. pag. 222. merket Verschiedenes an, so hieher gehöret. Wir lassen den Aristotelem fahren, und wenden uns zu den Stoikern, welche Helden in der Tugend seyn wollten. Sie meynten, daß die höchste Glückseligkeit des Menschen bloß in der Ausübung der Tugend bestehe, bey welcher man keine andere Güter vonnöthen habe, ja daß sonst kein wahrhaftes Gut zu finden sey, und man unter den allergrößesten Plagen, und selbst in einem glühenden Ofen, wohl glückselig seyn möge. Sie lehrten aber weiter von dem letzten Endzwecke des Menschen, oder von dem höchsten Gute, daß selbiges darinnen bestünde, wenn man der Natur gemäß lebet, wiewohl sie sich hierinnen nicht auf einerley Art erklärten. Denn **Zeno**, der Stiffter dieser Schule, sagte, der letzte Endzweck sey ὁμολογουμένως ζῆν, übereinstimmig zu leben, welches **Seneca** ep. 74. von der Tugend verstehet, welche allemal mit ihr selbst überein komme. **Cleanthes** aber, weil er sahe, daß Zeno sich nicht deutlich erkläret, wollte seinen Sinn deutlicher machen, und setzte das Wort **Natur** hinzu, daß also sein Satz dieser war: der letzte Endzweck ist ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, der **Natur** gemäß, oder mit derselbigen übereinstimmig leben. Und **Chrysippus** zog diesen Ausspruch der stoischen Weisen von dem höchsten Gute nicht auf die allgemeine, sondern auf jedes Menschen eigene Natur. Diese widrig scheinenden Meynungen lassen sich gar wohl vergleichen. Denn was **Zeno** überhaupt eine Uebereinstimmung nennet, das richtete **Cleanthes** insonderheit auf etwas gewisses, und wie dieser die gemeine Natur darzu gesetzet; also nahm **Chrysippus** nur ein Stück davon, und redete von der Uebereinstimmung mit eines jeden Menschen seiner Natur. Nun verstunden die Stoiker durch die Natur nichts anders, als Gott selbst, wie denn **Seneca** sagt: **was ist die Natur anders, als Gott und der göttliche Sinn, welcher**

der ganzen Welt und allen Theilen derselben einverleibet ist, lib. 4. de beneficiis cap. 7. weswegen in ihren Schriften nichts gemeiners ist, als daß sie ihre Schüler vermahnen, Gott zu folgen, Gott nachzuahmen. Da nun Gott und die Natur einerley, der Mensch aber ein Stück der Natur und des göttlichen Wesens ist, so sehen wir noch deutlicher, wie sich die Aussprüche des Cleanthis und des Chrysippi mit einander vereinigen lassen. In ihrer Natur geschahe alles nothwendig durch ein unvermeidliches Schicksal, und indem sie demselbigen auch Gott unterwarfen, so stimmt dieses mit ihrem Principio, daß Gott und die Natur einerley sey, wohl zusammen. Auf solche Weise aber lebte man der Natur gemäß, wenn man alles gehen liesse, wie es gienge, und sich durch keine Begebenheit in eine Bewegung des Gemüths brächte, indem doch alles nothwendig geschehe. Und dieses war auch das Centrum ihrer Tugend, die sie sehr anpriesen. Wir sehen auch daraus, wie ihre beyde Sätze: der letzte Endzweck des Menschen, oder das höchste Gut sey, der Natur gemäß leben; und: in der Tugend bestehet die höchste Glückseligkeit, zusammen hängen. Man lese Lipsium in manuductione ad philosophiam Stoic. lib. 2. dissert. 13. sqq. welcher aber nach seiner Liebe zu der stoischen Philosophie alles auf das Beste zu erklären gesucht; Buddeum in analectis hist. phil. pag. 118. sqq. und in institut. theolog. mor. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 35. und Dornfelds disp. de fine hominis stoic. Leipzig 1720. Eine solche stoische Tugend war eine bloße Chimäre, die sich wohl in dem Gehirne eines Weltweisen, niemals aber in dem Leben eines sterblichen Menschen befand. Sehr wohl drückt die Sache Olearius in seinem Buche: Jesus der wahre Messias pag. 646. aus dessen Worte wir hieher setzen wollen: allein, alle die hohen Speculationen und wohlklingenden Reden, welche diese Weisen hiervon führeten, waren gleichwohl nicht fähig, die Menschen von menschlichen Mühseligkeiten und peinigenden Plagen zu befreyen; sie konnten auch deren äußerliche Sinnen und inwendige Empfindungen nicht ändern, und gaben also dem menschlichen Geschlechte nichts solides, damit sie bey denen unvermeidlichen menschlichen Zufällen sich in dem Stande einer beruhigenden Glückseligkeit erhalten könnten. Denn wenn sie solche menschliche Zufälle mit sanftern Namen benennet, und unerträgliche Steinschmerzen beschrieben, daß sie nichts anders, als eine Spannung in gewissen Theilen des Leibes seyn, hingegen die Namen derer Krankheiten und Schmerzen sorgfältig vermieden, und meistentheils aus dergleichen Gründen von Verbesserung unserer Einbildung und Beherrschung, ja Vertilgung unserer Affecten, ein langes und breites geredet, so läufet es endlich mit dem Hauptwerke, durch welches die Glückseligkeit gegen die Stürme menschlicher Zufälle verwahret werden solle, auf ein unvermeidliches Verhängniß hinaus, welches wir nicht ändern können, uns also demselben lieber in der Stille zu untergeben, als zu Vergrößerung unserer Unruhe mit demselben zu kämpfen haben. Aber o ein schlechter Trost! eine unruhige Beruhigung! welche nur darinnen bestehen soll, daß unser Unglück nicht geändert werden kann. Eben dieses soll ja wohl ehe eine Verzweifelung, als eine Ruhe verursachen wofern man nicht etwas anders weiß, auf welches man sein Herze fest stellen und beruhigen kann. Soll aber hierzu die bloße stoische Tugend dienen, so ist nur zu beklagen, daß solche nirgends als in der Idee, in der Einbildung und dem Gehirne dieser Weisen sich findet, als welche selbst bekennen, daß dergleichen Tugend und Weisheit, als sie erfordern, sich niemals an einem sterblichen Menschen gefunden. Ja wenn es zu denen Hauptstreichen kommt, so muß ein Brutus, welcher in diesen Schulen auferzogen worden, bekennen, daß diese stoische Tugend, welche er lebenslang verehret, ein nichtiges Gespenst sey, von welchem er weder einen rechten Begriff sich machen, noch von demselben einige wahre Hülfe geniessen können, und also, nachdem er mit seiner Armee die Freyheit seines Vaterlandes verlohren, aus Verzweiflung (welche zwar zur stoischen Großmuth gerechnet wird) sich lieber selbsten das Leben nehmen. Unter den Alten ist viel gestritten worden, ob man einen durch Lehren tugendhaft machen könne? von den stoischen Weisen behauptete Cleanthes, und mit ihm Chrysippus und Posidonius, man könne die Tugend lehren, wie aus dem Diogene Laertio lib. 7. segm. 91. zu ersehen, welcher auch segm. 127. dem Cleanthi die Meynung beyleget, daß die Tugend nicht könne verlohren werden, worinnen ihm Chrysippus widersprach. Sonst hielten es doch viele Stoiker mit den vier Haupttugenden, als Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit. Als Zeno gemeynet, es wäre nur eine Tugend, so haben nachgehends fast alle Stoiker den Satz gelehret: die Tugenden wären mit einander verknüpfet, daß wer eine habe, der habe die andern alle, wovon man Lipsium in manuductione ad philosophiam Stoic. lib. 3. diss. 4. lesen kann. Cicero sagt paradox. 3. vna virtus est, consentiens cum ratione

et perpetua constantia: nihil huic addi potest, quo magis virtus sit: nihil demi, vt virtutis nomen relinquatur, etenim si benefacta recte facta sunt, et nihil recto rectius: certe ne bono quidem melius quidquam inueniri potest; und **Seneca** schreibet epist. 65. vna inducitur humanis virtutibus regula: vna est ratio recta simplexque; und bald darauf: si autem ratio diuina est et nullum bonum sine ratione est: bonum omne diuinum est. Nullum porro inter diuina discrimen est, ergo nec inter bona. Diesen Satz, daß nur eine Tugend sey, haben noch andere gelehret, als **Menedemus**, s. Stanley in histor. phil. pag. 274. **Aristo**, s. Diogenem Laertium lib. 7. segm. 161. **Apollophanes**, welcher meynte, die Klugheit sey die einzige Tugend, davon **Gassendus** in animaduers. in Diogenem Laërtium lib. 10. pag. 1437. zu lesen, daß also **Geulinc** nicht Ursache gehabt hätte, sich für den Erfinder dieser Wahrheit auszugeben, wie er dieses in praef. ethic. gethan hat. Die Sache selbst hat ihre Richtigkeit, daß eigentlich nur eine Tugend sey, indem man nur eine einzige solche Fertigkeit, oder Bemühung des Gemüths zulassen kann. Und da von rechtswegen solche Bemühung ernstlich und beständig seyn soll, so ist auch dieses daraus zu ersehen, daß wer eine Tugend habe, der habe die andern alle. Es ist noch die Epicureische Secte übrig. **Epicurus** setzte zum Endzwecke der Philosophie die Wollust, welche darinnen bestehen sollte, daß der Leib ohne Schmerzen, und das Gemüth ohne Unruhe sey. Dieses war seine eigentliche Meynung, woraus sattsam erhellet, daß ihm diejenigen unrecht thun, welche ihn für einen Vertheidiger der fleischlichen Wollust halten, darein seine Anhänger die Wollust des Gemüths verwandelten. Der Grund, dadurch man in die Gemüthsruhe kommen könnte, sey die Klugheit, welche über die Philosophie die Oberhand habe, und aus der alle andere Tugenden entspringen, welche lehren, daß man nicht frölich leben könne, wo man nicht sowohl klug, als ehrbar und gerecht lebet; wie man denn auch im Gegentheile nicht klug, ehrbar und gerecht leben werde, man lebe denn frölich. Denn die Tugenden sind mit einem frölichen Leben vereiniget, und dieses läßt sich von jenem nicht absondern. Er recommandirte sonderlich die Mäßigkeit, und führte selbst ein mäßiges Leben. Denn seine ordentliche Mahlzeit war Brodt und Wasser, und wenn er sich etwas recht zu gute thun wollte, ließ er sich ein Stück Käse schicken. Man sehe nach, was **Stanley** in histor. philosoph. pag. 1068. und **Stolle** in der Historie der heydnischen **Moral** p. 181. 199. angemerket haben. Die **Pythagorische** Philosophie fassete unter dem Worte Ungerechtigkeit alle Laster, und unter der Gerechtigkeit alle Tugenden zusammen. Wie sie nun drey Hauptlaster setzte, die Unklugkeit, die Furcht, und die Liebe der Wollust und des Reichthums, also begriff die Gerechtigkeit drey Haupttugenden, die Klugheit, die Tapferkeit und die Mäßigkeit. Denn so lesen wir bey dem **Hierocle** in aurea carmina pag. 67. ed. Needhami: wer sich der Vernunft, das ist, der Klugheit, recht bedienet, der leget sich in der Widerwärtigkeit die Tapferkeit; in der Wollust die Mäßigkeit, in allem aber zugleich die Gerechtigkeit zur Gesellin bey: also ist die Klugheit der Anfang der Tugenden; die Gerechtigkeit das Ende derselben; in der Mitte aber stehen die Tapferkeit und Mäßigkeit. Außer diesen Weltweisen können wir nicht viel mehr anführen. Von den alten Persern ist noch bekannt, daß ihre Weisen die Lehre von den vier Haupttugenden, der Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit, getrieben haben. Diese vier Haupttugenden haben andere in diese zwey: Tapferkeit und Mäßigkeit zusammen schmelzen, und dahin des **Epicteti** Spruch: ἀνέχου καὶ ἀπέχου, leide und meide, ziehen wollen. Aus dem **Cicerone** lib. 1. quaest. Tusculan. setzen wir noch diesen Spruch hieher: die Weltweisheit hat uns zuförderst zum Dienste Gottes, sodenn zur Gerechtigkeit gegen andere Menschen, und endlich zur Bescheidenheit und Großmuth angewiesen, welche Stelle für andern merkwürdig ist. Denn sie bestimmet die Arten der Tugend am vernünftigsten, daß derselben drey wären, und auf Gott, auf andere, und auf sich selbst giengen. So war die Lehre der heydnischen Weltweisen von der Tugend beschaffen; was aber von den heydnischen Tugenden selbst zu halten sey, und wie man sie anzusehen habe, davon ist Verschiedenes disputiret worden. Einige haben gemeynet, alle Tugenden und gute Werke der Heyden, und unter denen insonderheit der Weltweisen, wären für sündlich zu achten, und könnten mit Recht den Namen und Ruhm der Tugenden nicht behaupten. **Augustinus** kam in seinem Disput wider **Pelagium** darauf, und nahm die Meynung zur Vertheidigung vor sich, die Tugenden der Heyden wären splendida peccata, in welchem Urtheile ihm auch andere beypflichten. Doch haben welche gemeynet, es sey dieser Ausspruch ein wenig zu hart. Unter andern führen wir den Jesuiten **Baltus** an, dessen jugement des saints peres sur la morale de la philosophie payenne, zu Straßburg 1719. herausgekommen, da er denn lib. 3. cap.

cap. 6. pag. 423. sich viele Mühe giebt, zu erweisen, daß man nicht alle Handlungen der heydnischen Philosophen unter die Sünde rechnen dürfe. Es kommt bey dieser Frage darauf an, wie man die Tugenden und Handlungen der Heyden erwegen will. Vor Menschen können sie ein Lob haben; aber nicht vor Gott, da es heißt: Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde, Ebr. 11, 6. Man kann von dieser Materie weiter nachlesen Voßium in historia Pelagiana lib. 3. part. 3. tom. 6. oper. pag. 674. Cattenburgh in spicilegio theologiae christianae Limborchii p. 461. sqq. Canz in tractat. de vsu philosophiae Leibnitianae et Wolfianae in theolog. p. 289. Denen alten Kirchenlehrern gefiel die Meynung von den vier Haupttugenden, von denen solche etliche Scholastici bekommen, die auch unter diesem Titel eigne Werke heraus gehen lassen. So lange die Aristotelische Philosophie geherrschet, hatte man keine andere Tugendlehre, als die Aristoteles aufgesetzet, auch in den christlichen Schulen getrieben, worüber man sich billig zu verwundern hat. Denn Christen hätten sich schämen sollen, eine heydnische Tugendlehre anzunehmen, und zwar die Aristotelische, welche nach der Vorstellung, die wir oben davon gemacht, nicht einmal zur Sittenlehre gehöret; sondern nur einen Theil der Politic ausmachet. Nachdem die Zeiten einer solchen Sklaverey vorbey waren, und der Anfang der philosophischen Reformation gemacht wurde, so ist auch die Lehre von der Tugend nach und nach in einen bessern Stand gesetzet worden. Dieses geschahe desto glücklicher; je mehr man Fleiß anwendete, die natürliche Rechtsgelehrsamkeit herfür zu suchen. Denn obwohl die Sittenlehre und die natürliche Rechtsgelehrsamkeit, als zwey unterschiedene Disciplinen der Philosophie angesehen werden; so sind sie doch dermaßen mit einander verbunden, daß keine von der andern kann getrennet werden. Gleichwie die Tugend die göttliche Gesetze voraus setzet, also muß die Tugend in dem Gemüth desjenigen wohnen, welcher nach den göttlichen Gesetzen sein Leben einzurichten gedenket. Unter den Deutschen ist der geheimde Rath Thomasius der erste, welcher die ganze Sittenlehre und mit derselbigen die Materie von der Tugend in einen bessern Stand gesetzet. Denn er hat nicht nur in einem programmate, welches p. 67. der kleinen deutschen Schriften stehet, von den Mängeln der Aristotelischen Ethic gehandelt; sondern auch seine vortreffliche Sittenlehre heraus gegeben. Nach ihm folgte D. Buddeus in dem ersten Theil der element. philosophiae practicae, dem wir beyfügen den geheimden Rath Gundling in via ad veritatem moralem cap. 9. anderer, die auch ihre Verdienste haben, nicht zu gedenken, indem wir hier keine Historie der Sittenlehre schreiben dürfen. Rüdiger hat in der Anweisung zu der Zufriedenheit der Seelen die Ethic auf einen ganz andern Fuß, als bisher üblich gewesen, setzen wollen, daher er auch von der Tugend hin und wieder besondere Gedanken hat. [Es ist Brucker hist. crit. philos. zu vergleichen.]

Tugendlehre,

Ist diejenige Disciplin der moralischen Philosophie, welche das Gemüth zu einer vernünftigen Beobachtung der natürlichen Gesetze anweiset. Denn wir reden hier nur von der philosophischen Tugendlehre, welche keine andere Tugend anweisen kann, als die in eines natürlichen Menschen Vermögen stehet, und keine andere Norm, als die natürlichen Gesetze vorschreibet, daß also diese Tugend darauf ankommt, wenn man nach der Vorschrift der Vernunft zu leben bemühet ist. Man nennet diese Disciplin nach dem griechischen Namen insgemein die Ethic, davon wir oben ausführlich gehandelt.

Tummheit,

Ist nichts anders, als ein Mangel des Judicii. Dieser Mangel ist entweder auch mit einem Mangel des Ingenii verbunden; oder er findet sich bey einem sonst lebhaften und ingenieusen Verstande. Daher hat man zwey Arten tummer Leute. Einige sind inventiös, und haben allerhand Einfälle; aber ohne Judicio, welches die Disposition zur Thorheit oder Narrheit ist. Andere hingegen haben nebst dem Mangel des Judicii auch einen Mangel des Ingenii, welches man Stupidität, oder verschlafene Tummheit nennen möchte.

Tyranney,

Das Wort tyrannis hieß bey den Griechen im Anfang so viel, als ein König; hernach gab man demjenigen den Namen, welcher beständig königliche Gewalt hatte; den Titel aber eines Königs nicht führte. Als solche ihre Gewalt misbrauchten, so gab dieses Gelegenheit, daß man dies Wort in schlimmen Verstand zu brauchen anfieng. Man lese, was Reinhard in theatro prudentiae elegantior. lib. 2. cap. 6. p. 572. angemerket. Doch hat man dasselbige nach der bösen Bedeutung nicht auf einerley Art genommen. Denn man theilt die Tyrannen in tyrannos titulo und exercitio tales ein. Ein tyrannus titulo talis wird derjenige genennet, der unrechtmäßiger Weise in eines andern

andern Rechte der Majestät Eingriff thut, den man auch sonst inuasorem, oder vsurpatorem nennet, wovon **Grotius** de iure belli et pacis lib. 1. cap. 4. und **Hertius** in elem. prudent. ciuil. part. 1. sect. 12. §. 26. zu lesen. Durch einen tyrannum exercitio oder administratione talem aber verstehet man einen solchen, der zwar rechtmäßig zum Reich gekommen; aber eine solche Regierung führt, daß er zur Beförderung seines eignen Interesse alles zum Verderben des Staats einrichtet.

Dieses ist nunmehro die gewöhnliche Bedeutung, wenn man von der Tyranney redet. Doch ist ein anders, in Theorie davon urtheilen; ein anders, die Application machen, und einen Regenten als einen Tyrannen erklären. Jenes ist was leichtes. Denn sie ist diejenige Regierungsart, da ein Monarch vorsetzlich Land und Leute zu verderben suchet, damit er nur sein eigen Interesse befördere. Man hat drey Regierungsformen, die Monarchie, Aristocratie, und Democratie, denen die Tyranney, die Oligarchie und Ochlocratie entgegen stehen. Soll man sagen, ob dieser oder jener ein Tyrann, so ist dieses was schweres, dabey man große Behutsamkeit zu brauchen. Es gehört ein guter Verstand und ein von Affecten freyes Gemüth dazu. Ist dieses beydes da, so darf man aus einer tyrannischen That, aus den Privatlastern des Regenten noch keinen Schluß machen. Die Sache muß notorisch seyn, und aus solchen Umständen bestehen, daß man daraus siehet, wie der Regent alles dahin einrichte, daß das Land verderbet werde, und er nur sein eigen Interesse befördern möge. Die Sache selbst hat in Praxi keinen Nutzen. Denn gesetzt, daß jemand ein Tyrann, so hat er doch allezeit seine Schmeichler um sich, und niemand wird den Ausspruch hierinnen thun können, noch wollen. Und so ist auch die Frage: ob man einen Tyrannen vom Throne stoßen könne? beschaffen, von der wir oben bey der Materie von der **Dethronisation** gehandelt haben. Unter andern sind nachzulesen **Joh. Meißner** de tyrannicidio, Wittenberg 1642. **Caspar Sagittarius** de tyranno, Jen. 1676. **Joh. Michael Straus** de tyrannicidio, Witt. 1662. welche nebst andern in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 151. angeführet werden. [Bey dieser Lehre können auch folgende Schriftsteller genutzet werden: **Franc. Paller** quod rex sit subditus legibus, Basil. 1578. **Valentin. Velthem** princeps exlex ex politicis principiis adstructus, Ien. 1675. **Jo. Bernhard Friesii** diss. de potestate in principem, Ien. 1675. **Bened. Hopfer** de coercendo intra terminos imperio. Tub. 1679. **Nath. Falk** diss. an et quousque princeps obseruare leges fundamentales teneatur, Viteb. 1689. **Georg Ad. Struv** princeps legibus solutus, Ien. 1685. **Henr. Cocceji** de imperio paris in parem, Francof. ad Viadr. 1697. **Gerh. Noodtii** orat. II. de iure summi imperii et lege regia, Lugd. Bat. 1699. **Dan. Friedr. Hoheisel** de principe legibus soluto, Hal. 1720. **Henr. Lud. Wernher** de statu summorum imperantium axlege, Lips. 1704. **Stephani Jun. Bruti** vindiciae contra tyrannos, 1569. 8. Man glaubt, **Hubert Languet** habe diese Schrift wider Karl IX, wegen des pariser Blutbads geschrieben. Diese Schrift ist an Machiavells Prinzen mit beygedruckt, Frankf. 1622. **Georg Buchananus** dialogus de iure regni apud Scotos, Edimb. 1580. **Jo. Mariana** de rege et regis institutione, Toleti 1599. 4. Solche Schrift ist zu Paris 1610. verbrannt worden. **Jo. Milton** tenura regum et magistratuum, Lond. 1650. ist in dessen histor. und polit. Werken zu finden, Amsterd. 1698. Il principe, in Venetia 1515. 4. ist auch in vielen Sprachen übersetzt. Antimachiavell ou examen du Prince de Machiavel, avec des notes historiques et critiques à la Haye, 1740. 8. Vergleiche auch **Meisters** Bibliotheca iur. nat. unter dem Art. Thomas Hobbes. **Jo. Christ. Tenzel** diss. de interesse reipublicae s. vtilitate publica Altd. 1673. **Jo. Nic. Hertius** diss. an summa rerum sit semper penes populum, Giess. 1683. **Christ. Besold** diss. de republica curanda, mixto reipublicae atque subalterno statu &c. in den Op. polit. Argent. 1641. **Henn. Arnisäus** de autoritate principis in populum semper inuiolabili, Francof. 1712. **Christoph Röhrensee** de imperantium potestate libera et illimitata, Viteb. 1704. **G. P. Rötenbeck**, an princeps sit solutus legibus ciuilibus, Altd. 1684. **Jo. Fried. Dannreuther** de iure principibus sacro, Altd. 1709. **Rud. Wedekind** diss. de obligatione ciuium erga principem tyrannum, Gött. 1748. **Joh. Phil. Palthenii** diss. de Dethronisatione, Gryphisw. 1704. Eine Beurtheilung derselben stehet in **Gundlings** Otiis P. II. c. 6. p. 222 ff. **Sam. Schelgnigii** diss. de tyranno, Witt. 1665. **Wilh. Leyser** diss. pro imperio contra dominium eminens, contra Hornium, Witt. 1673. **Jo. Ulr. Pregizer** diss. de tyrannide, Tub. 1692. **Ahasv. Fritsch** princeps peccans, seu de peccatis principum, Ien. 1674. **Sam. de Cocceji** diss. de iure regis ejecti et de administratione vsurpatoris regni, ac vtriusque effectu, Franc. ad Viad. 1728. **Mich. Wendeler** diss. Vtrum tyranno impia iubenti resistere possint subditi et quomodo, Viteb. 1654. **Albericus Gentilis** de vi ciuili in reges semper iniusta, Lond. 1605. **Joh. Frischmuth** discursus de rege eligendo et deponendo, Ien. 1653. **Fried.**

Tob

Tob. Mabius de Tirannicidio, Lipſ. 1670. Jo. Meisner de Tirannicidio, Witt. 1642. Eberh. Rud. Roth diſſ. de coacta abdicatione imperiorum, Vlm 1682. Wer Beyspiele zu dieser Rubrik suchet, kann solche in Desormaux, Düport, und Dü Tertre Geschichten der Revolutionen finden.]

Väterliche Gewalt,

Ist diejenige Herrschaft, welche die Eltern über die Handlungen der Kinder haben, daß sie solche nach ihrem Gutbefinden einrichten, und im Fall die Kinder ungehorsam sind, selbige bestrafen können. Ausführlich haben wir davon in dem Artikel von den Eltern gehandelt.

Vater,

Insgemein heißt derjenige ein Vater, welcher ein Kind männliches, oder weibliches Geschlechts gezeuget, und daher für dessen Erziehung zu sorgen verbunden. In verblümtem Verstand nennt man diejenigen, die einem vorgesetzt sind, und für einen sorgen, auch Väter, als die Obrigkeit, Lehrer und Prediger, Vormünder u. s. f.

Vaterland,

Bedeutet eigentlich den Ort, wo jemand geboren ist, wiewohl man dieses Wort zuweilen auch in weitern Sinn nimmt, daß man darunter das Land, oder die Provinz eines Geburtorts verstehet. Doch ist die erste Bedeutung die gewöhnlichste, und gehört eigentlich hieher, wenn nämlich in der Moral die Pflichten gegen das Vaterland untersuchet werden. Man hält insgemein dafür, daß dem Menschen von Natur eine Liebe gegen sein Vaterland eingepflanzet sey, und daß Kraft solcher Liebe er seinem Vaterlande, das ihm zumal die erste Luft, Nahrung und Erziehung gegeben, mit gar besondern Pflichten verbunden sey. Die Griechen und Römer hielten sehr viel auf das Vaterland. Die alten Rhetores wußten die Exempel derer, so vor das Vaterland gestorben, trefflich heraus zu streichen, und von der Liebe gegen dasselbige findet man beym Plutarcho, Cicerone, Valerio Maximo und andern viele Zeugnisse, wovon Cellarius in programmatib. n. 13. p. 73. zu lesen.

Die Liebe gegen das Vaterland kann keines weges gänzlich geleugnet werden. Denn anfangs ist es an dem, daß die Art der Luft, der Speisen, Getränke, und aller Bequemlichkeit des Lebens in allen Ländern von unterschiedener Beschaffenheit ist, da denn also ein Mensch, der nun einmal an die Beschaffenheit aller dieser Stücke in seinem Vaterlande von Jugend auf dermaßen gewohnet ist, und die Gewohnheit die andere Natur bey ihm worden ist, dieselben so dann in andern Ländern, in welchen sie weit anders beschaffen, schwerlicher gewohnen kann. Dahero leicht zu begreifen, wie es komme, daß oft ein Mensch auch für sein dürres, unbequemes und rauhes Vaterland so große Neigung hege, daß er es wohl ehe einem fremden weit reichern und bequemern Lande vorziehet, indem es gar natürlich ist, daß ein jeder an einem Orte, der seiner Leibes- und Gemüthsconstitution in allen obbemeldten Stücken am gemäßesten ist, am liebsten sich aufhalte. Hierzu kommt noch das angenehme Andenken der in unserer Jugend lustigen vorgenommenen Sachen, womit wir die unschuldigen Jahre in dem Vaterland hingebracht.

Allein nun folget die Frage: ob diese entweder natürliche; oder vielmehr durch die Gewohnheit erregte Neigung gegen sein Vaterland den Menschen zu so gar sonderbaren Pflichten verbinden könne? Hierbey ist in Betrachtung zu ziehen, daß gegen den Ort selbst, darinn wir geboren, oder erzogen sind, als gegen eine leblose Sache keine Verbindlichkeit seyn könne. Er ist nicht fähig, uns zu seinen Schuldnern zu haben, und kann die Liebe gegen das Vaterland, als eine bloße Neigung keine Schuldigkeit gegen den Ort zu verursachen, fähig geachtet werden. Die Pflichten, die wir unserm Vaterland schuldig sind, müssen also solche seyn, die wir nicht dem Ort; sondern den Menschen, die solchen Ort bewohnen, oder mit einem Worte, unsern Landsleuten schuldig sind. Diesen, sofern sie als eine ganze Gesellschaft betrachtet werden, sind wir besonders verpflichtet. Denn wenn wir jetzt in einem Lande geboren und erzogen werden, werden wir Bürger oder Glieder dieser ihrer Gesellschaft. Gleichwie wir nun hierdurch aller Befugnisse und Rechtswohlthaten solcher Gesellschaft wirklich theilhaftig werden, und zwar in einem ziemlich hohen Grade, in Betrachtung der unterschiedenen besondern Vorzüge, die unerzogenen Kindern zukommen: also ist kein Zweifel, daß auf Seiten dieser, wenn sie nun erwachsen, aus diesen Betrachtungen eine Verbindlichkeit zu besondern Gegenpflichten entstehen müsse, die die gemeinen Pflichten, so wir einer jeden einzeln Person schuldig sind, weit überwiegen.

Wenn demnach ferner gefragt wird: ob ein Unterthan seines Vaterlandes seines eigenen Nutzens wegen mit gutem Gewissen sich aus selbigem hinweg begeben, und seine Dienste einer andern Republik widmen könne? so ist ver-

vermöge dessen, was gesagt worden, zum Grund zu setzen, daß unsere Pflichten gegen unser Vaterland von demjenigen Rechte abhangen, das unserm Vaterlande zustehet, sich unserer Personen und Güter zu seinem allgemeinen Besten zu bedienen. Wie nun nach der bekannten Regel ein jeder sich seines Rechts freywillig begeben kann, und dieses solchenfalls allerdings aufhöret; also ist kein Zweifel, daß auch unser Vaterland sich seines Rechts gegen uns, als seine eingesessene begeben könne, und daß vermöge solcher Verzicht die Pflichten, damit wir demselben besonders verbunden waren, nothwendig aufhören müssen. Ziehen wir aus unserm Vaterland entweder aus unserm eignen Trieb; oder daß wir an einen andern Ort berufen werden, und die Republik billiget den Abzug entweder ausdrücklich, wenn wir z. E. die an einigen Orten gebräuchliche Abzugsgelder bezahlen müssen, oder doch stillschweigend, wenn man uns öffentlich mit Wissen und Willen ohne Widerspruch davon abziehen läßt, so begiebt sich unstreitig unser Vaterland damit seines Rechts, das ihm über uns zustund. Solchergestalt, wenn auch gleich die Dienste, die wir nun vermöge unserer Pflicht unserm gleichsam neuen Vaterlande zu leisten genöthiget sind, mittelbar; oder unmittelbar dem Interesse unsers ehemaligen Vaterlandes entgegen seyn sollten; so dürfen wir uns doch darüber keinen Scrupel machen, indem die vormalige besondere Verbindlichkeit gegen dieses letztere aufhöret. Denn was die Gesetze der Dankbarkeit betrifft, damit wir etwa unserm vorigen Vaterlande auch verbunden sind, so müssen selbige, als die schwächern nothwendig den Gesetzen der Pflicht und Treue, die wir unserm jetzigen Vaterlande schuldig sind, weichen. Aus eben diesem Grunde folget auch, daß unser ehemaliges Vaterland im angeführten Falle nicht einmal befugt sey, uns bey entstehendem Kriege nach seinem Gutbefinden zurück zu fordern, vielweniger uns als Meineydige, oder Verräther zu bestrafen, wenn wir unserer jetzigen Republik die schuldigen Dienste auch wider das Interesse unsers ehemaligen Vaterlandes thun, wie dieses alles **Müller** in den **Anmerkungen über Gracians Orak.** Max. 189. p. 469. vorgestellet hat. Man lese dabey **Pufendorf** in differt. acad. select. diss. 1. de obligatione erga patriam, **Huber** de iure ciuitatis lib. 2. sect. 2. cap. 1. nebst einigen Disput. als **Jenichens** de fundam. officior. erga patriam, **Bohns** de cessation. offic. erga patriam, die beyde zu Leipzig 1713. herausgekommen, und **Nagels** de pietat. erga patriam atque patron. Wittenberg 1702. [**Aug. Leyser** progr. de victa obligatione erga patriam, Viteb. 1729. **Von Sonnenfels** über die Liebe des Vaterlandes, Wien 1771. 8. **Abt** von dem Tode für das Vaterland.]

Uebel,

Hierher gehöret alles dasjenige, was wir in dem Artikel von dem **Bösen** gesagt haben.

Uebelthäter,

Wird derjenige genennet, der sich eines strafbaren Verbrechens schuldig gemacht.

Uebereilung,

Ist ein Fehler emsiger Leute ohne genugsame Ueberlegung, da man nämlich die rechte Zeit, die zu einem Unternehmen erfordert wird, und theils auf die Fähigkeit und Macht: theils auf die Umstände des Glücks ankommt, nicht in Obacht nimmt. Sie ist allezeit mit einer Uebereilung des Verstandes verbunden, das ist mit einem Vorurtheil, dadurch ein solcher Mensch eine Sache aus Nachlässigkeit, Ungedult, Eigenliebe; oder auch zuweilen nur aus grober Unwissenheit vor vollkommen; oder doch zulässlich hält, da sie es doch nicht ist. Man findet sie dahero bey solchen Leuten, die mehr Hitze, als Verstand haben, und wenn sie was thun, gereicht es zu ihrem Schaden; oder haben doch nur halben Nutzen davon. Insonderheit verspüret man im gemeinen Leben dergleichen Uebereilung gar oft in dem Gebrauch der Geschicklichkeiten, die sich ein Mensch erwerben soll; ingleichen im Gebrauch des Glücks, wenn man bey einem Unternehmen bey gar mäßigen Glücksconjuncturen aus Furchtsamkeit, Ungedult, allzu großer Hitze u. s. w. eilet, ohne die mit Vernunft zu vermuthenden favorablen Umstände zu erwarten, und also, da man mit einem mäßigen Vortheil sich abspeiset, einen künftigen höhern Glücksfall verscherzet, s. **Müllers Anmerkungen über Gracians Orakel** Max. 36. p. 247. Max. 39. p. 274. Max. 53. p. 400.

Uebereinstimmung,

Ist diejenige Beschaffenheit einer Sache, da sie in gewissen Stücken mit einer andern überein kommt. Man theilet sie insgemein erstlich in simplicem, da ein Ding mit dem andern in gleicher Eigenschaft übereinstimme, wie eine gerade Linie mit der krummen, weil sie ihre Länge haben; und in analogicam, da unter verschiedenen Sachen eine gleiche Fähigkeit und Geschicklichkeit angetroffen werde, dergleichen Uebereinstimmung zwischen einem Fuhr- und Schiffsmann sey. Denn

Denn wie sich der erstere zum Wagen verhalte, so verhalte sich der andere zum Schiff. Im lateinischen nennet man dieses proportionem. Zum andern theilt man sie in essentialem, in die wesentliche, wenn einige Dinge unter einander in ihrem Wesen gleich wären, wie Petrus und Paulus in der menschlichen Natur, die auch sonst identitas genennet wird; und in accidentalem, in die zufällige, wenn man bey etlichen Sachen gleiche zufällige oder ungewisse Eigenschaften antreffe, welche entweder eine innerliche, wenn die innerlichen Eigenschaften einander gleich; oder eine äuserliche, wenn die Gleichheit die äuserlichen Umstände betreffe, sey. So trägt man insgemein diese Materie unter diesem Titel in der Lehre von der Logic vor, deren genauern Ausführung aber unter dem Artikel Gleichheit anzutreffen ist. Siehe ferner den Artikel Harmonie.

Ueberfluß,

Ist eben das, was man sonst Reichthum nennet, wenn man an zeitlichem Vermögen einen grössern Vorrath hat, als man zu seiner Nothdurft, Bequemlichkeit und Wohlstand brauchet. Man sehe also nach, was in dem Artikel von dem Reichthum gesagt worden.

Ueberführung,

Wenn man einen überführen will, so ist man bemühet, ihm seinen Zweifel; oder seinen Irrthum zu benehmen, und ihn also in der Erkenntniß zu einer Gewißheit und Wahrheit zu bringen. So pflegt man das Wort überführen zu brauchen, daß man dabey entweder mit einem Zweifel; oder mit einem Irrthum zu thun hat, und suchet den Zweifler gewiß zu machen; den irrenden aber so weit zu bringen, daß er den Irrthum erkennen, und die Wahrheit annehmen muß. Ist dieses geschehen, so sagt man, ich habe ihn überführet; er ist überführet. Soll solche Ueberführung glücklich angestellet werden, so muß sich so wohl derjenige, der den andern überführen will; als der, welcher überführet werden soll, in gehörigen Umständen befinden.

Bey demjenigen, der einen überführen will, sind drey Stücke nöthig. Erstlich muß er die Sache, worinnen er einen zu überführen gedenket, verstehen, daß er von allen darbey vorkommenden Umständen selbst deutliche Begriffe habe und sich daher im Stand befinde, dem andern alles zu erklären, was in dem Satz noch dunkel zu seyn scheinet. Giebt er Erklärungen, so müssen selbige ihren Grund haben, den der andere, den man überführen will, erkennen muß, indem sonst alle Mühe, wenn man darinnen nicht einig wird, vergebens, und die gehoffte Ueberführung steht zurück. Um deswegen ist nöthig, daß man den Grund der Erklärungen zeiget, welches geschehen kann entweder, daß man sie auf die einzelne Sachen, von denen sie genommen, appliciret, und weiset, wie eine jede in einem solchen Wesen stehe, als man in der Definition bemerket, oder daß man sie gegen die entgegen stehende Objecta hält und darleget, wie die Erklärung denselben nicht zukomme; oder bey sinnlichen Sachen einen auf die unmittelbare Empfindung führet. Vors andere muß er in der Meynung, davon er den andern überführen will, selbst wohl gegründet seyn. Der Grund ist der Beweis, daß sich eine Sache so verhalte, als man vorgiebt. Alle unsere gewisse Wahrheiten gründen sich entweder auf die Erfahrung; oder auf die Natur der Sache; oder auf ein göttliches Zeugniß. Die Beschaffenheit der Sache giebt ihm zu erkennen, was er vor eine Art der Beweisthümer nehmen soll. Indem man aber den Beweis führet, so kann man wohl einen Satz aus dem andern beweisen, welches, wenn es nöthig ist, so lang geschehen kann, bis man auf einen dieser dreyen Gründe kommt, z. E. wollte man einen überführen, daß man kleine Kinder nicht dürfte zum heil. Abendmahl lassen; so könnte man zum Beweis anführen, weil sie den Gebrauch ihrer Vernunft noch nicht erlanget; sollte dieses noch nicht hinlänglich scheinen, so käme man noch näher: wegen Mangel der Vernunft sind sie deswegen abzuweisen, indem sie sich nicht prüfen können. Wenn endlich auch dieser Satz müßte bewiesen werden, so kann man auf den Hauptgrund, und zwar auf das göttliche Zeugniß, als in einer theologischen Sache, daß Paulus 1 Cor. 11. v. 28. sage: der Mensch prüfe sich selbst, und also esse er von diesem Brodt, und trinke von diesem Kelch. So verfährt man auch mit den Wahrheiten, die auf die Natur der Sache selbst beruhen, daß man also wissen muß, worauf eine Wahrheit gegründet, und wie eine mit der andern zusammen hänge. Drittens ist auch eine Geschicklichkeit nöthig, nicht nur seine Meynung zu beweisen; sondern auch ins besondere auf die Einwürfe, die ein Zweifler, oder ein Irrender machen kann, zu antworten, und die gegenseitige Gründe zu widerlegen.

Bey demjenigen, der überführet werden soll, muß seyn erstlich ein hinlänglicher Verstand, daß er die Meynung begreifen, und ihren Zusammenhang mit dem Beweis einsehen kann; hernach auf Seiten des Willens eine redliche Neigung zur Wahrheit. Denn wenn man mit

passionirten Leuten zu thun hat, die bey einem Zweifel, oder Irrthum ein Interesse haben, so hält es schwer, solche Leute gewiß zu machen, und sie ihres Irrthums zu überführen. Es hindert die Sache auch gar sehr, wenn man ungedultig ist, daß man nicht aufmerksam ist, noch alles wohl überleget. Etwas anders trägt diese Materie der Herr Wolf in den Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes cap. 13. vor.

Ueberlegen,

Nachdenken, oder überlegen ist in weiterm Verstande diejenige Wirkung der menschlichen Vernunft, da man die durch die Sinnen bekommene Ideen dergestalt in sich selbst betrachtet, daß man sich nicht nur neue Ideen erwecket; sondern auch ihren Zusammenhang einzusehen bemühet ist. Damit wir genau erkennen, worauf solches Ueberlegen ankomme, so müssen wir drey Umstände dabey erwegen, als den Grund, die Sache, die man überleget, und die Art, wie solches geschehen kann. Der Grund sind die durch die äußerliche Empfindung entstandene Ideen, welche sich der menschliche Verstand vorher vorstellen und nachgehends überlegen muß. Was man durch die äußerliche Empfindung wahrnimmt, sind Individua, oder einzelne Sachen, deren Ideen sich der menschliche Verstand vorstellet, und hierauf das Nachdenken oder Ueberlegen vornimmt. Dieses letztere ist ihm was eigenthümliches, daß wenn wir auch den Bestien einen Verstand beylegen wollen, so können wir den Unterschied unter dem viehischen und menschlichen Verstand nicht besser bemerken, als daß wir sagen, der viehische Verstand könne empfinden, und sich einzelne Sachen vorstellen; der menschliche aber habe überdies das Vermögen, nachzudenken: oder zu überlegen. Aus diesem sehen wir so viel, daß der Grund des Ueberlegens die Empfindung sey, daß wenn solche nicht geschehen, so würden wir gar keine Ideen haben, und also keine Ueberlegung anstellen können. Die Sachen, die man überleget, sind zweyerley. Denn entweder ist man mit einem Objecto an sich beschäfftiget, oder man erweget dessen Verhältniß gegen ein anderes. Geschieht jenes, so sind die Objecta des Verstandes, wenn er überleget, die Individua, oder einzeln vorkommende Sachen; bey diesem aber sind es die abstracten Ideen, welche man durch das Nachdenken selbst bekommen. Dieses wird deutlicher werden, wenn wir drittens die Art, wie das Ueberlegen geschiehet, erwegen. Der Verstand überleget eine Sache auf zweyerley Art. Die eine ist, wenn er von den Ideen der Individuorum sich allgemeine Begriffe machet, welches durch das Ueberlegen geschehen muß. Denn bey den vorkommenden Individuis bemerkt man die Eigenschaften und siehet, worinnen sie mit einander übereinkommen und unterschieden sind. Stellt man sich solche überhaupt vor, so hat man allgemeine Ideen, welche auch ideae abstractae genennet werden, weil man dabey von der Individualität abstrahiret, und in der Vorstellung dasjenige absondert, was der Sache, als einem Individuo zukommt. Die andere Art des Ueberlegens geschieht, wenn der Verstand bemühet ist, den Zusammenhang zweyer Ideen einzusehen, wobey sich so wohl in Ansehung der Ideen, deren Verhältniß man erkennen will; als des Zusammenhangs ein Unterschied findet. Denn was die Ideen betrifft, so überleget man den Zusammenhang zweyer allgemeinen Ideen z. E. ob die Poesie was nützliches sey? in welcher Frage die Ideen der Poesie und des Nutzens allgemein sind; oder einer einzelnen Sache und eines allgemeinen Begriffs, z. E. ob dieses Haus, welches wir jetzo als eine einzelne Sache empfinden, schön seyn? der Zusammenhang selbst kann entweder möglich; oder wahr seyn. Den wahren Zusammenhang erkennet man wieder entweder durch ein Urtheil oder durch einen Vernunftschluß, wovon wir zu handeln nicht nöthig haben, weil dieses schon in den besondern Artikeln geschehen ist. Auf solche Weise entstunden aus dem Ueberlegen des Verstands dreyerley Wirkungen, die Abstractiones, die ingenieusen Einfälle, welche nur den möglichen Zusammenhang der Dinge in sich fassen; und die judicieusen Gedanken, wenn man erkennet, wie sich wahrhaftig eine Sache gegen die andere verhält.

So haben wir das Wort überlegen in etwas weiterm Verstand genommen. Denn man braucht solches auch in genauerem Sinn, daß wenn man sagt: ich will die Sache überlegen; ich habe die Sache überleget; oder ich habe der Sache nachgedacht, so nimmt man dasselbige nur von dem Zusammenhang einer Sache mit der andern; einer Wahrheit mit der andern, welches so wohl in theoretischen; als practischen Dingen geschiehet. Bey den letztern richtet man das Ueberlegen auf eine vorzunehmende Handlung, ob sie recht, oder unrecht; klug oder thöricht sey.

Uebernatürlich,

Zeigt die Beschaffenheit einer Sache an, so fern dieselbe unmittelbar von Gott herrühret nach der einmal gesetzten Ordnung der Natur, welches auf eine gedoppelte Weise geschicht. Denn entweder wirket Gott etwas, ohne daß die ordentlichen

lichen Gesetze der Natur dadurch aufgehoben werden, als wenn er den Propheten A. T. die Erkenntniß der geheimen und künftigen Dinge; den Aposteln die Gabe der Sprachen mittheilte; oder es werden diese Gesetze aufgehoben, welches ein **Wunder** heißt.

Ubi,

Das Wo ist in den Aristotelischen Logiken ein besonderes Prädicament, da eine Sache nach dem Ort, wo sie sich befindet, betrachtet wird. Bisweilen bedeutet es den Ort selbst, darinnen sich was befindet; zuweilen zeigt es das Seyn einer Sache an einem Ort an, und in sofern steht es unter den Prädicamenten, und wird auch Ubietas genennet, davon man in den gemeinen Metaphysiken ebenfalls handelt, und dasselbe in Ansehung der Körper, der endlichen Geister und Gottes in vbietatem circumscriptiuam, definitiuam und repletiuam theilet, s. **Donati** metaph. vsual. p. 76. **Chauvins** lexic. philos. pag. 679. sqq. welches man besser aus der Lehre von dem Ort und von dem Spatio erkennet. Vbiquitas bedeutet bey den Scholasticis die Allgegenwart Gottes.

[Vegetation chymische, siehe Palingenesie.]

[Ventilator,]

[Ist eine Maschine, welche ihrer eigentlichen Beschaffenheit nach, nichts anders als eine Art von Blasebalg ist, wodurch man sowohl auf Schiffen, als auch aus den Bergwerken, Gefängnißen, Zuchthäusern, Hospitälern u. s. w. die ungesunde Luft pumpen, und mit leichter Mühe eine gesunde wieder hinein bringen kann. Auch kann durch dieses Instrument das Getreyde vor Feuchtigkeit, Fäulniß und dem Kornwurm bewahret werden. Des Hrn. Hales sein Ventilator, den er im Jahr 1741. erfand, ist ein hölzerner Blasebalg, dessen Zusammenfügung aber anders beschaffen ist, als bey den ledernen, deren man sich insgemein bediente. Der Königl. schwedische Ingenieur, Herr Triewald erfand zu gleicher Zeit eben eine solche Maschine. Doch ist des Hales seine Maschine schon sieben Monate in England bekannt gewesen, da Triewald dem Secretair der Königl. Societät seine Erfindung kund gemacht hat. Man glaubt aber nicht, daß Triewald seine Erfindung dem Hales abgeborgt habe. Es giebt einen einfachen und doppelten Ventilator. Die völlige Einrichtung der Maschine hier zu beschreiben, würde uns zu weitläuftig fallen, da aber des Hales Schrift aus dem englischen ins Französische unter folgenden Titel: Description du Ventilateur etc. Paris 1744. 8. heraus gekommen, wobey Demours verschiedene nützliche Anmerkung gemacht, so wollen wir die Leser darauf verweisen. Man kann auch das hamb. Mag. 2 B. S. 25-42. 11 B. S. 92. ff. 12 B. S. 49. 14 B. S. 437. 18 B. S. 81. f. hiervon lesen.]

Venus,

Ist ein Planet, der sein Licht von der Sonne hat, indem man ihn, da er sichtbar ist, durch die Ferngläser wie den ab- und zunehmenden Mond nur von der Seite erleuchtet siehet, die der Sonne entgegen gekehret ist. Es bewegt sich die Venus um die Sonne und endet ihren Lauf in 224 Tagen 16 Stund. 40 Minuten wovon weiter in der Astronomie gehandelt wird.

Verachtung,

Ist eine solche Handlung, damit man zu verstehen giebt, wie man den andern ohne Ursache wenig achte. Es streitet dieses mit dem natürlichen Gebot, daß man seinen Nächsten als seines gleichen ansehen soll; wenn man ihn aber verachtet, so läßt man ihn das Recht der Ehre, so ihm zukommt, nicht genießen. Ordentlich ist dieses ein Stück des Hochmuths, da man so ehrgeizig ist, daß man andere neben sich verachtet; wiewohl bisweilen die Verachtung auch andere Ursachen haben kann.

Veränderlich,

Wird in der Metaphysik, oder Ontologie als eine gewisse Beschaffenheit einer Sache so fern selbige der Veränderung unterworfen, angesehen, dem das unveränderliche entgegen stehet.

Man theilet solches in das mutabile essentialiter und accidentaliter tale. Jenes, oder das **wesentlich veränderliche** nennet man, welches in Ansehung seines Wesens sich anders verhalten könne, so daß die Veränderung theils von innen, theils von außen herkomme. Dieses aber, oder das **außerwesentliche veränderliche** betreffe nur die zufällige Eigenschaften einer Sache, die theils können umkommen, theils verringert, theils verbessert werden. Dergleichen Veränderungen alle natürliche Körper unterworfen sind.

Veränderung,

Wird in der Philosophie auf dreyerley Art betrachtet, und zwar 1) metaphysisch, da man überhaupt und in abstracto untersuchet, was die Veränderung sey, und wem solche, wie auch auf wie vielerley Art zukomme? Sie zeiget diejenige

nige Wirkung an, wenn etwas aus seinem gegenwärtigen Zustand und Beschaffenheit in einen andern gesetzet wird; und wenn man sagt, daß eine Sache veränderlich sey, so bedeutet dieses eine solche Einrichtung derselben, daß sie einer Veränderung kann unterworfen werden. Ehe man aber die verschiedene Arten der Veränderung genau bestimmen will, muß man billig vorher unterscheiden, was desfalls nach dem ordentlichen Lauf der Natur wirklich geschiehet, und was nach der Allmacht Gottes übernatürlich geschehen könnte, auch wohl bey dem Ende der Welt geschehen dürfte, indem disputiret wird, ob hier nur eine Veränderung der ersten Welt in eine neue; oder eine Annihilation vorgehen werde, welches zwar nicht auszumachen; bey der Frage aber selbst viel darauf ankommt, wie man das Wort Welt nimmt. Inzwischen beobachtet man die Gränzen seiner Vernunft und bleibet bey dem, was nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur vorzugehen pfleget, da denn die eigentliche Veränderung nicht einfache; sondern nur zusammen gesetzte Dinge, oder Körper betrift, folglich sind die Geister derselben nicht unterworfen. Denn dieses bringt nicht nur die Idee; oder die Natur und das Wesen dieser Veränderung mit sich; sondern wir sind auch dessen durch die Erfahrung genugsam versichert, wie unter andern die menschliche Seele ihrem natürlichen Wesen nach weder wachsen; noch abnehmen kann, auch die Gränze ihrer Dauer nicht aufhören, welches wir aus der Vernunft erkennen. Und wenn etwa jemand aus den leiblichen Erscheinungen der Geister eine Veränderung derselben schliessen wolte, der müste entweder keinen rechten Begriff von der Annehmung eines Körpers, darinnen ein Geist erscheinen kann, haben; oder doch an sich selbst einen gar falschen Schluß machen. Denn so wenig der menschliche Leib verändert wird, wenn man ein Kleid anziehet; so wenig wird das Wesen eines guten; oder bösen Engels verändert, wenn derselbige einen aus der Luft formirten Körper annimmt. Es sey dann, daß man das Wort Veränderung in so weitem Verstande brauchen wolte, daß auch darunter die Veränderung in Ansehung der Bewegung, wodurch eine Sache von einem Ort in den andern kommt, gehöre, und in so weit ist nichts in der Natur, das von der Veränderung frey wäre. So verändern sich Sonne, Irr- und Fixsterne in Ansehung ihrer Stelle und Bewegung, ohnerachtet sie in ihrem Wesen von Anfang der Schöpfung bis daher unverändert geblieben, auch so lange bleiben werden, bis sich denselben die erhaltende göttliche Kraft entziehen wird. Die Veränderung nun, die mit einem natürlichen Körper fürgehen kann, ist zu betrachten entweder in Ansehung der Materie, oder der daran sich befindenden Eigenschaften, welche entweder Qualitäten oder Quantitäten, und bald wesentlich, bald außerwesentlich sind. Ein Körper kann verändert werden an seinen Eigenschaften, ohne daß an seiner Materie selbst was veränderliches fürgehen solte, als wenn man ein Stück Wachs hat, so kann man darein bald diese; bald jene Figur drucken, ohne daß die Materie selbst sich verändert, und ein Goldschmid kann aus einem Stück Gold allerhand Gestalten formiren, so daß die Masse des Goldes einmal bleibt, wie vorhin. Und wenn auch gleich ein Körper verderbet, und insonderheit ein lebendiger stirbet; so kann doch die Materie durch natürliche Kräfte nicht dergestalt vernichtet werden, daß nichts davon solte übrig bleiben. Die Eigenschaften aber, die sich an einem Körper verändern lassen, sind, wie schon gedacht, entweder Quantitäten oder Qualitäten. In Ansehung der Quantitäten kann etwas grösser; oder kleiner werden; davon wir in der untern und vor uns nahe liegenden Welt Beyspiele genug haben, wenn unter andern Flüsse, Bäche, Brunnen eintrocknen, Kräuter, Thiere, Menschen und deren Theile zu und abnehmen. Und ob wir schon an jenen grossen Weltkugeln wegen allzugroßer Entfernung keine merkliche Ab- oder Zunehmung verspüren, so ist doch wahrscheinlich, daß dergleichen Veränderungen da eben so wohl, als wie unten auf Erden sich zutragen, zumal wenn man die neuen Sterne und Cometen, die so abnehmen, bis sie sich aus unserm Gesicht verlieren, unter die gedachten grossen Weltkugeln rechnet. So hat man auch angemermerket, das die Sonnen- und Mondflecken bald grösser und breiter, bald dünner und kleiner werden; daß aber die Planetischen Körper selbst uns zuweilen grösser, zuweilen kleiner vorkommen, rühret nicht daher, daß ihre wirkliche Grösse zu oder abnehme; sondern von ihrer weitern Entfernung oder Annäherung zu der Erde. Nicht weniger können in Ansehung der Qualitäten die Körper verändert werden, welche Veränderung so vielfältig seyn kann, als man Arten von den so wohl empfindlichen; als unempfindlichen Beschaffenheiten, wie auch Grade derselben hat. Exempel nehmen wir nur täglich in unserer elementarischen Welt wahr, wenn sich in der Luft die Kälte, Wärme, Trockenheit, Feuchtigkeit; bey den Kräutern, Blumen, Pflanzen, nach gewissen Zeiten die Gestalt, der Geruch, das Blühen, das Verwelken; bey den lebendigen Geschöpfen die constitution des Leibes verändern. Wie aber die Eigenschaften eines Körpers wesentlich und außerwesentlich seyn können,

nen, so ist kein Zweifel, daß die außerwesentliche veränderlich seyn; mit den wesentlichen aber hat es die Beschaffenheit, daß sie zwar dem Wesen nach können verändert werden, wenn sie verderben; oder sterben, als wenn Kräuter und Blumen verwelken; Thiere und Menschen durch den Tod hingeraft werden; das Wasser in Dünste; Dünste in Nebel, Schnee, Wolken, und so weiter, sich verwandeln; es bleibt aber der Körper nicht derjenige mehr, der er vorher gewesen. Denn der bekannte Canon: essentiae rerum sunt aeternae, hat auch in dem Verstande seine Richtigkeit, daß das Wesen einer jeglichen Sache nach ihrer Art so lange bleiben und dauren muß, bis die von Gott angeraumte Zeit herbey kommt, welcher, wie er allein das Wesen der Dinge gesetzet, solches auch allein wieder aufheben kann. Demnach muß man hier zwey Fragen aus einander setzen, einmal: ob gewisse Arten der natürlichen Dinge gänzlich ihr Wesen verlieren können? welches nach den natürlichen Kräften nicht geschehen kann, und müssen wir hier eben erwarten, was Gott bey dem Ende der Welt thun werde, wohin der oben angeführte Canon: essentiae rerum sunt aeternae gehöret; hernach: ob ein gewisses Individuum das Wesen seiner Art verlieren kann? welches billig zu bejahen, doch so, daß die Sache nachmals nicht mehr dasjenige ist, was sie vorher war, dergleichen wesentliche Veränderung sonderlich die kleinern Körpern angehet. Die Aristotelici kamen auf die Gedanken, daß der Himmel und himmlische Körper unveränderlich und unverweslich, welche Meynung sich in viele Schulen eingeschlichen und lange Zeit beybehalten worden. Nachdem man aber auf den Gebrauch der Ferngläser kam, so bemerkte man da allerhand Begebenheiten, und Veränderungen, in dem Körper der Sonne finstere Flecken, und unterschiedlich leuchtende; oder flammende Theile; in dem Mond Berge, Thäler, Wasser, oder tiefe Kräfte, und überall große Ungleichheiten, daher man auch von den andern himmlischen Körpern geurtheilet, daß sich auch an denselbigen viele Veränderungen zutrügen, nur daß sie so weit von uns entfernet sind. Ob man nun schon die von den Aristotelicis fürgegebene Unverweslichkeit der himmlischen Körper heut zu Tage verwirfet; so ist doch dieses gewiß, daß diese große Weltkugeln der Sonne und des Monds, und übrigen Irr- und Fixsterne beständig bleiben, und wenigstens vor Untergang der Welt nicht zerstöhret werden. Gleiche Beständigkeit hat unsere bewohnte Erdkugel an sich, und scheinet nicht, daß selbige jemals verwese, weil wir sehen, daß kein Stäublein von ihr verlohren gehe, sondern alles, so von ihr in die Höhe weggeworfen, wieder alsbald ihr zufällt.

Man kann nun die Veränderung 2) physisch, oder nach der Naturlehre betrachten, da man nicht nur die Application auf die besondern Körpern, wie wir in jeglichen Artikel gethan haben, machet; sondern auch die Ursachen davon untersuchet. Es ist sonst bekannt, wie man mit dem Aristotele in der Lehre von der Bewegung nicht durchgehends zufrieden gewesen, indem er nicht nur eine ungereimte Definition davon gegeben; sondern auch in der Anzahl und der Arten der unterschiedenen Gattungen davon gar verwirret sich aufgeführet. Denn in den categorien setzet er folgende sechs Arten: γένεσιν, die Zeugung, φθοράν, die Verderbung, αὔξησιν, die Vermehrung, μείωσιν, die Verminderung, ἀλλοίωσιν, die Alternation und τὴν κατὰ τόπον μεταβολήν, die Veränderung des Orts; de anima lib. 1. cap. 3. aber gedenket er nur vier Arten und lässet die Zeugung und die Verminderung weg; und physic. lib. 5. cap. 1. lib. 7. cap. 2. merket er an, ein anders sey die Bewegung der Qualität; ein anders der Quantität und ein anders des Orts. Diese Lehre ist, wie leicht zu erachten, vielen verwirrt vorgekommen. Andere aber haben angemerket, daß Aristoteles das Wort κίνησις in so weitläuftigen Verstand gebraucht, daß er darunter alle Arten der Veränderungen, die sich in den natürlichen Körpern zutragen könnten, begriffen, und damit anzeigen wollen, daß keine Veränderung ohne eine Bewegung des Orts bey den innerlichen Theilen eines Körpers geschehen könnte, welchem aber vielleicht dieses noch im Wege stehet, daß Aristoteles den motum loci den anderen Gattungen der Bewegung entgegen setzet. Dem sey, wie ihm wolle, so lehren die mechanischen Physici, welche die natürliche Wirkungen aus der Beschaffenheit der Materie herführen, daß bey den Veränderungen ausser der Bewegung die Gestalt, Figur, Grösse der Materie hier das ihrige thäten, welches deutlicher aus den besondern Artikeln zu ersehen. Bey der Veränderung, da ein Körper sein Wesen verlieret und der vorige Körper zu seyn aufhöret, wußten sich einige Aristotelici nicht zu helfen, indem sie die Formen der Körper als was wesentliches ansahen.

Endlich betrachtet man die Veränderung auch 3) moralisch, welche Betrachtung nur auf den Menschen geht, der allein der moralischen Natur theilhaftig worden, daß er seine willkührliche Verrichtungen nach einer gewissen Form einzurichten hat. Es kann aber der Mensch

hier

hier auf eine zweyfache Art betrachtet werden: einmal nach seinem innerlichen; hernach nach seinem äußerlichen Zustande. Durch den innerlichen Zustand aber verstehet man die Disposition seiner Seele, des Verstandes so wohl, als des Willens, welche beyde durch den weisen und gütigen Schöpfer mit verschiedenen Fähigkeiten begabet, die auf vielfältige Art unter einander gemischet sind, woraus verschiedene Naturelle entstehen, die man wieder auf zweyerley Weise betrachten kann. Die eine Betrachtung beziehet sich auf die Lebhaftigkeit, nach welcher die verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten auf einander folgen, indem bey manchem Verstand z. E. das Judicium oben an, in der Mitte das Gedächtniß, und zuletzt das Ingenium stehet, und bey dem Willen zuerst kommt Ehrgeiz, darauf Wollust, und zuletzt der Geldgeiz, und bey solcher Lebhaftigkeit kann eine Veränderung vorgehen, daß eine lebhafte Fähigkeit schwach, und eine schwache lebhaft wird. Denn dieses haben wir aus der Erfahrung, daß ein in der Jugend lebhaft gewesenes Gedächtniß oder Ingenium bey angegangenem Alter sich ableget, und ein vorher schwaches Judicium zugenommen, nicht in dem Verstande, als wenn die Seele selbst ab- und zunehmen kann, indem dazu die Disposition des Leibes, wodurch die Seele wirket, das meiste thut. Und bey dem Willen ist die Sache durch die Erfahrung auch bestätiget, daß bey manchem Menschen der starke Hochmuth, die heftige Wollust ihren Graden nach gar sehr kann geschwächet werden. Die andere Betrachtung beziehet sich auf die göttliche Intention, wie die Kräfte unserer Seele sollen beschaffen seyn, daß im Verstand Licht und Wahrheit; im Willen Liebe und Tugend wohnen. Weil nun durch den kläglichen Sündenfall unserer ersten Eltern diese Kräfte gar sehr verderbet worden, daß wenn solche in dem bloßen natürlichen Stande gelassen würden, sie das von Gott gesetzte und zu des Menschens Glückseligkeit bestimmte Ziel nicht erreichen könnten; so müssen wir billig auf ihre Verbesserung bedacht seyn, wodurch eine neue Veränderung vorgehet, wenn wir aus dem Verstand die Finsterniß und Unwissenheit nebst den Irrthümern zu vertreiben, und den Willen von den unordentlichen Neigungen, zu der wahren und ordentlichen Liebe, folglich zur Tugend zu bringen suchen, welches durch zweyerley Mittel geschehen kann. Eines theils sind es natürliche Mittel, wodurch nur eine Philosophische Veränderung geschiehet, die von sehr schlechtem Werth ist. Denn was dadurch ein Mensch insonderheit bey seinem Willen ausrichten kann, kommt entweder darauf an, daß er seine böse Neigungen und Affecten in Zaum zu halten lernet, damit sie äußerlich in Reden und Thaten nicht ausbrechen, wobey das böse Ding doch allezeit im Herzen bleibet, und das Absehen gehet dabey nur auf eine äußerliche Ehrbarkeit; oder man dämpft eine böse Neigung; einen unordentlichen Affect, indem man einen andern erreget, als wenn ein Wollüstiger durch den Ehrgeiz seiner Wollust zu widerstehen, bemühet ist, und das heißt: einen Teufel austreiben, damit ein anderer Raum bekommen möge. Andern Theils sind es Gnadenmittel, wodurch eine geistliche Veränderung, oder die wahre Bekehrung eines Menschen geschiehet, welches in die Theologie gehöret. Vors andere kann der Mensch nach seiner äußerlichen moralischen Beschaffenheit angesehen werden, darinnen auch vielerley Veränderungen vorgehen, die sonderlich auf drey Stücke ankommen: a) auf den Stand selbst, wenn mancher in der Ehe, und darauf durch den Tod seines Ehegatten außer derselben lebet; und einer, der bisher außer der Ehe gelebet, tritt nun in den Ehestand; dahin nun auch unter andern gehöret, wenn ein Kind ein Vater oder Mutter, ein Knecht oder Magd, ein Herr oder Frau wird, ingleichen wenn jemand zu einer Beförderung gelanget: b) auf die utilia, wodurch wir die Ehre, commodität und das Haab und Gut verstehen, worinnen die meisten Veränderungen fürgehen, welche man, weil man diese utilia für Glücksgüter hält, dem Glück zuzuschreiben, und zu sagen pflegt: das Glück sey veränderlich. So sitzet mancher in großen Ehren; er kommt aber auch ziemlich wieder herunter, und mancher Reiche wird arm, und ein Armer reich: c) auf den Wohlstand, oder Gewohnheiten geschickter Leute, nachdem man sich in seinem äußerlichen Thun und Lassen nach Klugheit richtet, worinnen von Zeit zu Zeiten Veränderungen geschehen, da bald dieses, bald jenes Mode ist. Bey dergleichen Veränderungen muß ein jeglicher Mensch sehen: wie weit sie in seiner Gewalt stehen, oder nicht; und in Ansehung des erstern: ob die Veränderung nützlich; oder schädlich?

Veräusserung,

Ist eine Art, wie man das Eigenthum von einer Sache verlieret, wenn man solche, es sey was bewegliches oder unbewegliches einem andern gutwillig überlässet entweder durch Schenkung; oder durch Verkauf.

Verbesserung,

Ist diejenige Bemühung, da man eine Sache vollkommener, als sie bisher gewesen, zu machen suchet, Dieses erstreckt sich

o sehr weit, weil die Sache so gar vie-
ley sind, welche können und pflegen
rbessert zu werden. Wir wollen inson-
rheit bey dem bleiben, was zur Philo-
phie gehöret, und von der Verbesse-
ng der Seele und der Wissenschaften
ndeln.

Verbesserung der Seele,

Ist diejenige Bemühung, da man die Seele in bessern und vollkommenern Zu-
and, als sie von Natur hat, zu setzen
chet. Wir können dabey drey Umstän-
e erwägen: die Nothwendigkeit; die
Beschaffenheit dieser Verbesserung und
ie Art, wie sie anzustellen:

Erstlich haben wir die Nothwendig-
eit dieser Verbesserung zu untersuchen.
Solche Nothwendigkeit muß so wohl aus
er Betrachtung des Endzwecks, warum
ns Gott eine vernünftige Seele mitge-
theilet; als auch aus dem Zustand, dar-
nnen sie sich von Natur befindet, er-
annt werden. Die Absicht, warum Gott
dem Menschen eine vernünftige Seele ge-
geben, ist, daß er auf eine willkührliche
Art seine Glückseligkeit befördern solte.
Die Glückseligkeit bestehet in dem wirkli-
chen Genuß eines Guts. Wenn man sol-
ches erlangen will, muß man nicht nur
dasselbige nebst den dazu nöthigen Mit-
teln erkennen; sondern auch eine Begier-
de darnach haben. Um deswegen hat un-
sere Seele Verstand und Willen, welcher
nach der Absicht Gottes der Direction des
Verstandes solte unterworfen seyn. Zur
Erhaltung dieses Zwecks müßte die Seele
in einem solchen Stande sich befinden, daß
sie nur erkennte, was wahr und falsch;
gut und bös sey; sondern auch ein Ver-
langen nach dem wahrhaftig guten und
einen Abscheu vor dem wahrhaftig bösen
habe. In solchen Umständen befindet sie
sich von Natur nicht. Denn wie der Wille
zum bösen geneigt ist; also ist der Verstand
auch so schwach, daß er nicht nur in gros-
ser Unwissenheit stecket; sondern auch
durch die Irrthümer von der Wahrheit
abkommt. Dieses ist eine Verderbniß,
welche hindert, daß wir den von Gott in-
tendirten Zweck nicht erreichen, folglich
unsere Glückseligkeit nicht erlangen kön-
nen. Aus diesem erhellet die Nothwen-
digkeit solcher Verbesserung. Denn sind
wir verbunden, alles zu thun, was uns
glücklich machet, und in einen vollkomm-
nern Stand setzet, so sind wir auch ver-
bunden, die Seele zu verbessern, welches
als ein Stück der Pflichten gegen sich selbst
anzusehen ist.

Vors andere ist die Beschaffenheit
solcher Verbesserung zu erwägen. Man
versteht hier nur eine natürliche, welche
durch natürliche Mittel angestellet und
erhalten wird, die gegen die geistliche,
die Gott wirket, wenn er durch die Be-
kehrung den Verstand eines Menschen er-
leuchtet und das Herz reiniget und heili-
get, vor gar nichts zu achten; deswegen
aber nicht zu verwerfen. Denn wie die
natürliche Erkenntniß der Wahrheiten we-
nigstens die äusserliche Glückseligkeit in
diesem Leben befördert, also kann sie An-
laß geben, daß die wahre Bekehrung ehe
und leichter von statten gehet. Es ist auf-
ser Streit, daß die Bekehrung eines Men-
schen, der seinen Verstand und Willen bis-
her natürlicher Weise verbessert und äus-
serlich ein ehrbares Leben geführet, leich-
ter geschehen kann, als eines, der sich
um keine natürliche Verbesserung und um
keine äusserliche Ehrbarkeit bekümmert.
Es gehet solche auf die Kräfte der Seele,
Verstand und Willen, und indem eine
Veränderung geschiehet, so werden sie aus
einem Stand in den andern versetzet. Der
Stand, den sie verlassen müssen, ist der
Stand der Verderbniß, nach welchem die
Kräfte der Seele solche Eigenschaften an
sich haben, daß sie nicht nach den von
Gott ersehenen Zweck wirken. Denn auf
Saiten des Verstandes erkennet man eine
Sache, die doch kann erkannt werden,
entweder gar nicht; oder doch unvollkom-
men, welche Unvollkommenheit wieder
ihre Grade hat. Bald ist die Erkenntniß
dunkel; bald unordentlich; bald unzu-
länglich, auch irrig. Der Wille ist zum
bösen geneigt und vor das wahrhaftig gu-
te hat er eine Abneigung. Aus diesem
Stand der Verderbniß muß die Seele in
dem Stand der Vollkommenheit durch die
Verbesserung kommen. Solche Vollkom-
menheit beruhet auf gewisse Geschicklich-
keiten, daß wenn man solche hat, so rich-
tet die Seele ihre Wirkungen so ein, daß
dadurch die Glückseligkeit kann erhalten
werden, von welchen dasjenige nachzuse-
hen; was in den Artikeln: von dem Ver-
stand und Willen gesagt worden. Die
Verbesserung selbst beruhet auf dem Ge-
brauch und Applicirung gewisser Mittel,
welche so wohl theoretisch; als practisch
sind und von den Philosophen in den bey-
den Disciplinen der Logik und Ethik vor-
geschlagen werden.

Dieses giebt uns Anlaß, daß wir drit-
tens sehen: wie diese Verbesserung an-
zustellen? zum voraus müssen wir un-
tersuchen: wo die Verbesserung der
Seele anzufangen, ob man von dem
Verstand, oder dem Willen den An-
fang machen müsse? über diese Frage
haben die Philosophen hin und wieder di-
sputiret. Die meisten sagen, sie fange
sich von dem Verstande an, welche auch
bey ihrer Meynung wohl gegründet sind.
Ehe wir aber den Grund davon angeben
und ausführen, müssen wir erwägen, wor-
auf die Streitfrage ankomme, damit man
auf keine Abwege verfalle und darüber in
ein

ein Wortgezänk gerathe. Es ist die Rede, wie schon vorhin erinnert worden, nicht von der geistlichen; sondern von der natürlichen Verbesserung und da fragt man nur von ihrem Anfang; nicht aber: ob man erst mit der Verbesserung des Verstandes fertig werden soll, ehe man zu dem Willen schreitet; sondern wenn man den Anfang machen will, wo derselbige geschehen müsse? denn das leugnet man nicht, daß wenn der Anfang gemacht worden, im Fortgang dieser Arbeit die Verbesserung des Verstandes und Willens zu verknüpfen sey. Dieses voraus gesetzt, so sagen wir, man müsse die Verbesserung der Seele vom Verstand anfangen. Der vornehmste Beweis wird aus dem Verhältniß des Verstandes gegen den Willen und des Willens gegen den Verstand genommen. Der Wille dependiret in seinen Wirkungen von den Vorstellungen des Verstandes, daß er nichts begehren, noch vor was eine Abneigung haben kann, wenn nicht eine Erkenntniß vorher gegangen. Dieses weiß man aus eigner Empfindung und Erfahrung. Wie sich nun diese beyde Kräfte in der Ordnung ihrer Wirkungen natürlich, folglich nothwendig gegen einander verhalten, also muß auch nach dieser Ordnung die Verbesserung eingerichtet werden. Denn würde man dieses nicht thun und den Willen mit Hindansetzung aller Erkenntniß verbessern wollen, so würde man wider die Natur handeln, und was vergebenes unternehmen. Die Sache läßt sich noch kürzer geben. Man will den Willen verbessern, das ist: ihn in einen solchen Stand setzen, daß er das Gute lieben und das Böse meiden soll; wie kann aber das geschehen, wenn man nicht weiß, was gut, oder böse ist? Diesem steht nicht entgegen, daß sich der Verstand vielmals in seinen Gedanken nach der Beschaffenheit des Willens richte, indem er von demselbigen nicht nur angetrieben werde, an seine Sache zu denken; sondern auch auf dessen Reizung und Veranlassung nach den Neigungen und Affecten wider die Wahrheit urtheile. Denn das macht noch keine Dependenz des Verstands von dem Willen aus; ja auch in solchen Fällen ist der Wille durch die Vorstellungen und Gedanken des Verstandes in eine Bewegung gebracht worden. Man muß einen Unterschied machen unter dem Anfang und Fortsetzung der Gedanken. Den Anfang veranlasset nicht der Wille; sondern die Empfindung; und der Wille wird dadurch in eine Bewegung gesetzet. Ist dieses geschehen, so kann er Gelegenheit geben, daß man der Sache weiter nachdenket. Ueberdieß läßt sich diese Meynung auch daher beweisen, daß natürlicher Weise der Wille durch nichts anders, als durch den Verstand zu verbessern. Der Wille muß durch Bewegungsgründe gelenket werden. Er kann nichts lieben, wo er nicht einen Grund der Liebe, das ist was gutes antrift, und nichts hassen, wo sich nicht ein Grund des Hasses, das ist: was böses findet. Solche Bewegungsgründe müssen von dem Verstande erkannt, und dem Willen vorgestellet werden, nach dem ersten Beweis, den wir vorher angeführet. Ist dieses richtig, so sehen wir nicht, wie man den Willen vorher verbessern will, wenn der Verstand, wodurch man ihn verbessern soll, selbst noch unverbessert ist. Von dieser Meynung sind verschiedene abgegangen, und haben dafür gehalten, man müsse den Anfang der Verbesserung der Seele von dem Willen machen. Der Autor des Tractats Licht und Recht in der ersten Entdeckung num. 3. §. 24. sagt: es ist eine verführische Lehre, daß erstlich der Verstand müsse verbessert werden, und hernach der Wille. Er führet folgende Gründe an, wenn es §. 25. heißt: es zeiget die Erfahrung, wie sich der Verstand nach dem Willen richtet. Also wenn der Mensch einmal mit seinem Willen von Gott abgewandt ist, so fällt er zugleich in viele Irrthümer des Verstandes, da sucht er denn mit dem Verstande alle Liebe der Welt, Augenlust, Fleischeslust, und hoffärtiges Leben zu vertheidigen und mit einem Schein des Rechten zu bekleistern; und §. 26. wo der Wille des Herzens nicht vorher erreget ist, nach der Wahrheit zu forschen, so wird auch der Verstand sich nicht darum bekümmern; ja es wird nichts in den Verstand können hinein gebracht werden, weil der Mensch nicht wissen will, was gut ist. D. Lange sagt in der medicina mentis part. 2. cap. 3. §. 22. Wenn man das Gemüth heilen will, so muß man den Anfang vornemlich vom Willen; oder von der ordentlichen Begierde machen, gleichwie vom Willen, oder dessen unordentlicher Begierde das Verderbniß entsprungen, wie aus der Historie vom Fall unserer ersten Eltern zu ersehen, worinnen ihm andere widersprochen: er hat aber seine Meynung zu vertheidigen gesucht, wie solches Canz in tractat. de vsu philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in theologia pag. 517. gewiesen. Anno 1706. kam zu Leipzig eine Dissertation von M. Gottfried Böttner, de emendatione mentis humanae ab intellectu inchoanda heraus, darinnen er nicht nur seine eigne Meynung beweiset, sondern auch die gegenseitige, die es mit dem Willen hält, widerleget. Dieser wurde zu Halle 1711. eine andere de emendatione animae non ab intellectu; sed a voluntate inchoanda, die unter D. Joh. Friedem. Schneider gehalten worden, entgegen gesetzet.

esetzet. Die Gründe, womit man hier eweisen will, daß man von dem Willen en Anfang machen müsse, sind folgende: s dependire der Verstand so wohl in einen Wirkungen; als Schwachhei- en von dem Willen: die Ursache aller Irrthümer sey in dem verderbten Wil- en zu suchen: das Mittel, wodurch die Seele zu verbessern, sey die Furcht Gottes. Diese wurde ebenfalls in einer allhier 1721. von M. Johann Peter Reusch gehaltenen Dissertation de sana llorum doctrina, qui emendationem ab ntellectu inchoandam esse, statuunt, wider- leget. In der vorher angezognen Dispu- tation §. 18. sqq. des Böttners ist auch D. Buddeus in diese Klasse gesetzet wor- den, weil er nicht nur in der Dissertation de cultura ingenii gelehrt, das Hauptwerk bey der wahren Gelehrsamkeit käme auf den verbesserten Willen an; sondern auch in den element. philosoph. instrument. part. 1. cap. 4. §. 23. geschrieben, man müsse die Besserung des Gemüths vom Willen machen, und dieses in der Vor- rede zu der arte cogitandi wiederholet. Allein er hat sich hierüber in der institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 9. deutlich genug erkläret, wenn er sagt: wenn nun die Rede von der Besserung ist, so die Vernunft lehret, welche aber schlecht genug ist, und dadurch zur Hauptsache wenig gethan wird, so ist es wohl gewiß, man muß erst- lich wissen, was man denn eigentlich begehren oder fliehen soll, ehe man an die Besserung des Willens gedenken kann. Denn wenn der Mensch nicht weiß, was gut oder böse ist, wie will er das Gute suchen, oder das Böse meiden? und wie will er also auch den Willen bessern? da dieselbe Besserung darinnen bestehet, daß der Mensch ler- net, dem guten nachstreben, und das Böse vermeiden. Er führet an, wie er sel- ber in element. philos. pract. part. 1. cap. 2. sect. 1. §. 29. gelehret habe, daß wir nichts begehren, oder vor etwas Abscheu tragen, es müsse uns denn einiger maßen bekannt seyn, mit bey- gefügter Ursache: was ich nicht weiß, darnach mich nicht verlanget. Wenn er daher in element. philos. pract. part. 1. cap. 4. §. 23. geschrieben habe, man müsse die Besserung des Gemüths vom Wil len anfangen, so sey solches nicht schlecht hin zu verstehen; sondern von den La- stern, welche vom Willen auf den Ver- stand fließen, und in welchen der Ver- stand von dem Willen abhange. Es er- helle solches deutlich aus dem vorherge- henden, allwo die Rede von den Vorur- theilen sey, die aus dem verderbten Wil- len entstünden. Er schließet: hat es je- mand anders verstanden, der muß allem Ansehen nach dem ganzen Zu-

sammenhang daselbst nicht recht an- gesehen haben. Thomasius sagt in den cautelis circa praecogn. iurispr. cap. 2. §. 4. indem der Mangel der Weisheit und die Krankheit der Thorheit nicht in den Gebrechen des Verstandes gesucht werden muß, so folget daraus, daß man auch die Hülfsmittel nicht haupt- sächlich auf die Curirung des Verstan- des einrichten müsse, weil der Ver- stand nicht so sehr krank lieget, als der Wille. Wenn wir diesen Streit ge- nau erwägen, so scheints, er komme auf eine Logomachie an. Diejenigen, welche wollen, man müsse zuerst den Willen bessern, leugnen nicht, daß eine Erkennt- niß des Verstandes vorher gehen müsse; sie meynen aber, man könnte selbige aus den natürlichen Kräften des Verstandes, ohne ihn vorher zu bessern, haben, und setzen also den Terminum, wo sich die Verbesserung anfangen soll, gleichsam weiter zurück auf den Willen. Nun kommt es darauf an, ob zu der Erkennt- niß dessen, was man vorher nothwendig wissen muß, ehe man dem Willen zu bes- sern anfängt, eine Besserung nöthig. Die- jenigen, die dieses leugnen, nehmen das Wort im engern Verstand; und die es be- jahen, in weitern Sinn und gestehen selbst, es müsse der Wille auch wegen des Ver- stands gebessert werden. Auf solche Weise behaupten wir zwar, daß man seine Seele zu bessern vom Verstand anfangen solle: redet aber jemand hierinnen für den Willen, so verwirft mans nicht gleich, als irrig, son- dern siehet, wie er sich erkläret. Es scheint auch, daß die Frage an sich so großen Nutzen nicht habe. Wenigstens muß man es bey dem disputiren nicht be- wenden lassen; sondern suchen, den wirk- lichen Anfang der Besserung der Seele zu machen. Die Art selbst, wie solche Bes- serung anzustellen und ins Werk zu rich- ten, beruhet auf dem rechten Gebrauch gewisser Mittel, welche wir in den Arti- keln von dem Verstand und Willen an- geführet haben. [Verschiedene, welche die Verbesserung der Seelenkräfte von dem Willen anfangen, verstehen unter dem Willen nichts weiter als die Will- kühr, die sich durch die Aufmerksamkeit thätig beweiset, und in diesem Verstan- de kann man gar wohl sagen, die Besse- rung eines Menschen muß vom Willen den Anfang nehmen. Denn ehe ich den Verstand des Menschen bessern kann, so muß ich darauf bedacht nehmen, die Auf- merksamkeit in selbigem zu erwecken: giebt er nicht acht auf die Gegenstände, so wird er auch die wahre Beschaffenheit derselben nicht einsehen lernen. Ist aber der Mensch dahin gebracht, daß er seine Willkühr durch Aufmerksamkeit äußert, so bin ich im Stande, denselben deutliche und über- zeugende Begriffe beyzubringen, wodurch dessen

dessen Verstand verbessert wird, und wenn dieses geschehen; so werden auch die Begierden und Verabscheunngen regelmäßig gelenket werden können, das ist: der Wille wird vollkommen werden. Auf solche Art würde also a) der Wille, das ist: die durch Aufmerksamkeit sich thätig beweisende Willkühr vollkommen gemacht werden müssen. b) Der Verstand. c) Der Wille in der gewöhnlichsten Bedeutung, oder die Begehrungs- und Verabscheuungskraft, und bey dieser Erklärung finden wir gar nichts bedenkliches.]

Verbesserung der Wissenschaften,

Ist die Bemühung, die Wissenschaften in einen bessern und vollkommenern Stand, als sie bisher gewesen, zu setzen. Bey dieser Bemühung geschiehet auch eine Veränderung der Wissenschaften, daß sie aus einem Stand in den andern kommen. Eine Wissenschaft, die vorher unvollständig gewesen, nicht gründlich und deutlich genug vorgetragen worden, kann durch die Verbesserung vollständiger, gründlicher und leichter gemacht werden, wodurch sie also brauchbarer und nützlicher wird. Dieses ist die Ursach, warum Gelehrte arbeiten müssen, die Wissenschaften zu verbessern. Damit wir aber diese Materie ordentlich abhandeln mögen, so wollen wir eine theoretische und practische Betrachtung davon anstellen.

Die theoretische zeiget, worauf solche Verbesserung an sich ankomme. Dasjenige, was verbessert werden soll, sind die Wissenschaften. Im engern Verstande versteht man dadurch eine solche Lehre, welche ganz gewisse Wahrheiten vorträgt, wiewohl man dieses Wort auch von der Erkenntniß einer solchen Lehre brauchet. Im weitern Sinn begreift man darunter eine jede Disciplin, sie mag gewiß; oder nur wahrscheinlich seyn, folglich auch eine jegliche Erkenntniß derselbigen, nach welcher letztern Bedeutung wir diesen Discours einrichten und insonderheit auf die philosophische Disciplinen sehen werden. Dasjenige, was daran kann gebessert werden, betrift entweder die Materialität; oder die Formalität einer Disciplin. Die Materialität begreift die Sachen und die Wahrheiten selbst, die darinnen vorkommen, oder doch vorkommen sollen. In Ansehung derselben hat man einen zweyfachen Weg der Besserung. Der eine ist die Erfindung, wenn man durch eignes Nachdenken etwas aussinnet, was man vorher noch nicht gewust, welches auf dreyerley Art geschehen kann. Denn entweder sinnt man neue Principia einer schon bekannten Disciplin aus, an welche Arbeit sich viele Gelehrten bey der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gemacht: oder man behält die alten Principia, und bessert sie nur aus, indem man sie gewisser und deutlicher machet; oder man erfindet aus guten vorher von andern erfundenen Principiis neue Schlüsse. In der Philosophie braucht man zu solchen Erfindungen ein gedoppeltes Mittel: die Erfahrung und das Nachdenken. Jene macht Gelegenheit darzu, daß wie alle philosophische Disciplinen ihren ersten Anfang aus der Erfahrung haben; also müssen sie auch daraus verbessert werden. Man hatte im Anfang weder Logik, noch Physik, noch Ethik in allgemeinen abstracten Regeln nach systematischer Ordnung; sondern die durch die Erfahrung bemerkte und gesammlete einzelen Begebenheiten von der Menschen Irrthümern, verderbten Neigungen und Affecten, von den Wirkungen in der Natur gaben darzu Anlaß. Solche Erfahrung können wir noch jetzo anstellen, allerhand Begebenheiten wahrnehmen, und wenn wir dabey nachdenken, vieles erfinden, was vorher noch nicht so bekannt gewesen. Die Erfahrung an sich, wenn das Nachdenken damit nicht verknüpfet wird, bleibt todt und nützt nichts. Es liegt an Tag, wie auf solche Weise zu unsern Zeiten die Physik und Medicin in einen weit bessern Stand gesetzet worden, als sie vorher gewesen. Der andere Weg ist die Prüfung, wenn man dasjenige, was andere voraus in den Disciplinen gesaget, untersuchet und beurtheilet. Man entdecket Irrthümer, unrichtige Schlüsse, unzulängliche Gründe, unrichtige Erklärungen; man untersuchet, ob das bisher gesagte hieher gehöre; ob dasselbige einen Nutzen habe? und da findet man Gelegenheit genug, eine Sache besser einzurichten. So verhält man sich bey den Sachen selbst, welche bey der Verbesserung in eine Disciplin können gebracht werden. Wenn aber eine Disciplin systematisch aussehen soll, so muß sie ihren Zusammenhang haben, worauf die Formalität einer Wissenschaft beruhet. Der Zusammenhang betrift entweder die Materien, welche nach der natürlichen Ordnung, wie es ihre Beschaffenheit mit sich bringt, auf einander folgen müssen; oder den Vortrag selbst, der nach unterschiedener Metode kann eingerichtet werden. Man siehet entweder bloß auf die Sache; oder zugleich auf die Personen, die sich dessen bedienen sollen. In der ersten Absicht verfährt man entweder synthetisch, wenn man etwas beweiset, daß wenn man mit ganz gewissen Wahrheiten zu thun hat, so legt man Definitiones und Principia zum Grund und ziehet daraus die Schlüsse; oder analytisch, wenn man anderer ihre Gedanken prüfet. Nach allen diesen Umständen können sich an den Disciplinen Dinge finden, die man zu verbessern hat. Bald bessert man die Ordnung der Materien,

und da sie bisher vielleicht nicht ordentlich zusammen gehänget, so sucht man diesen Fehler zu bessern und ein jedes an seinen rechten Ort zu bringen. Bald erwählt man eine andere Methode, um die Sache entweder gründlicher; oder deutlicher und leichter vorzustellen. Unter andern sind die theologischen Wissenschaften zu den neuern Zeiten in vielen Stücken verbessert worden. Man kann zwar darinnen nichts neues ausdenken, weil man sich lediglich an die heil. Schrift halten muß; man hat aber gleichwohl die Disciplinen nach ihrer Formalität besser eingerichtet. Man trägt jetzo alles ordentlicher, gründlicher und deutlicher vor, als ehedem geschehen. Aus diesem, was wir jetzo gesagt, erhellet, daß diese Verbesserung auf vier Stücke ankommt. Das eine ist die **Vollständigkeit**, wenn eine Wissenschaft mit neuen Wahrheiten vermehret wird; das andere die **Richtigkeit**, wenn dasjenige, was man bisher fälschlich gelehret, entdecket, verworfen und an dessen statt die Wahrheit gesetzet wird, wie bey der Philosophie mit den Irrthümern des Aristotelis, Cartesii und anderer geschehen; das dritte die **Gründlichkeit**, wo man dasjenige, so bisher nicht sattsam bewiesen worden, gewisser zu machen und auf festere Füsse zu setzen suchet, und das vierte die **Deutlichkeit**, wenn man die Lehren und Wahrheiten, die bisher dunkel gewesen, begreiflicher macht.

Die practische Betrachtung dieser Materie zeiget, wie man sich bey der Verbesserung der Wissenschaften zu verhalten. Daß man die Wissenschaften verbessern könne, daran ist kein Zweifel. Denn wir sehen dieses an ihren Mängeln, die sich überall zeigen; und obwohl zu den neuern Zeiten die Gelehrsamkeit hoch gestiegen, so kann man doch nicht sagen, daß sie vollkommen seyn. Vielleicht entdecken unsere Nachkommen manches, so uns jetzo unbekannt, und sagen etwas, so wir nicht wissen. Eine Probe sehen wir, wenn wir die jetzige Gelehrsamkeit gegen die vorige halten. Man hat daran gebessert und unter andern sehen die philosophischen Disciplinen weit schöner aus, als zu der Zeit, da die Scholastici philosophirten. Es ist eine kahle Ausflucht, daß man nichts neues sagen könnte, dahinter entweder eine Ungeschicklichkeit nachzudenken; oder ein Vorurtheil des Alterthums stecket. Denn ob wir wohl nicht leugnen, daß man manche Wahrheit, welche die Alten schon gehabt; nachgehends aber in Vergessenheit kommen, vor was neues ausgiebt, ob man schon nur eine neue Farbe daran gestrichen; so ist doch eben so unleugbar, daß die neuern vieles entdecket und ausgesonnen, daran man vor dem nicht gedacht. Wer Wissenschaften glücklich bessern will, muß nicht nur hinlängliche Geschicklichkeit dazu haben; sondern auch gehörige Behutsamkeit anzuwenden wissen. Man muß sehen, ob eine Verbesserung angeht; oder nicht. Denn die Verbesserung läßt sich nicht überall anstellen, wenn sich gleich Mängel finden, die wir aber zu heben nicht vermögend. Wir wissen viele Dinge nicht; aber ohne unsere Schuld, und das sind die Geheimnisse, dergleichen auch in der Philosophie vorkommen. Wolte jemand hierinnen eine Besserung vornehmen, so würde die Mühe vergebens seyn, und man würde bey seiner Bemühung nur auf allerhand schädliche und gefährliche Abwege gerathen, und also den Wissenschaften mehr schaden, als nutzen; wovon man zu den neuern Zeiten manche Exempel gesehen, wenn man die Saiten der Vernunft allzuhoch spannen wollen. Wie wir manche Sache gar nicht ergründen und erforschen können, und dabey unsere Unwissenheit bekennen müssen: also wissen wir von vielen Dingen nur etwas und haben von denselbigen keine gewisse, sondern nur eine wahrscheinliche Erkenntniß. Bey solchen Materien muß man mit der Verbesserung auch nicht zu hoch hinaus wollen, noch sich in Kopf setzen, alles zu eigentlich so genannten Wissenschaften zu machen und überall unleugbare Wahrheiten zu suchen. Es ist eine grosse Schwachheit, daß man sich mit solchen Wissenschaften so groß machen will. Man nimmt freylich lieber eine Demonstration; als eine Wahrscheinlichkeit an; wo kann man sie aber allezeit haben? der gröste Theil der philosophischen Wahrheiten beruhet nur auf eine Wahrscheinlichkeit. Zu solchem Fehler muß man insonderheit rechnen, wenn man allenthalben die mathematische Methode appliciren will. Vernünftige Mathematici haben selbst erkannt, daß sich dieses nicht allezeit thun lasse. Aus diesem folget die Regel: man nehme keine **Verbesserung vor, wenn selbige nicht kann ins Werk gerichtet werden.** Ist selbige thunlich, daß sich nicht nur Mängel finden; sondern auch unser Verstand selbige zu bessern, vermögend; so ist ebenfalls hierinnen die Vorsichtigkeit nöthig, daß man nicht zu weit gehe, welches unter andern geschiehet, wenn man etwas richtiger, als bisher gewesen, abfassen will; und die Meynungen oder Lehren, welche etwas unscheinbar und unnützlich scheinen, gleich als irrig und unbrauchbar verwirft, wie zu den neuern Zeiten mit verschiedenen Lehren der Aristotelischen Logik geschehen; oder wenn man eine Sache deutlicher zu machen suchet, und sie dadurch wohl noch dunkler machet, wie bey solchen Ideen geschiehet, die auf die unmittelbare Empfindung gegründet sind. Es läßt sich nicht alles erklären, noch durch Sätze beweisen; sondern man muß einen

oft, der einen Beweis fordert, auf die Empfindung weisen:, aus diesen machen wir diese Regel; man gehe in der Verbesserung nicht zu weit, daß man weder was gutes dabey weg schmeiße, noch die Sache schlimmer mache. Auf solche Weise kann nach den vier Stücken der Verbesserung, die wir vorher angemerket, auch ein vierfacher Fehler vorgehen. Denn bey der Vollständigkeit verfehlet man, wenn man Sachen ausmachen und in eine Disciplin bringen will, die sich nicht ausmachen lassen; bey der Richtigkeit, wenn man ohne Noth an der bisher üblich gewesenen Lehre etwas tadelt; bey der Gründlichkeit, wenn man mehrere Gewißheit, als möglich ist, einzuführen gedenket und überall Demonstrationes verlangt, und bey der Deutlichkeit, wenn man eine Sache gar zu deutlich geben will, und sich damit nur dunkel machet. Es weiset auch die Klugheit Regeln an, nach der man sich bey solchen Verbesserungen zu richten hat. Die vornehmsten davon haben wir in dem Artikel von den Erfindungen angeführet.

Verbindlichkeit.

Wenn man in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit auf die Materie so wohl vom Gesetz überhaupt; als insonderheit von dem natürlichen Gesetz kommt, so untersuchet man billig, was die Verbindlichkeit sey, indem ein jedes Gesetz verbindet. Man findet aber in der Beschreibung derselbigen eine große Ungleichheit. Nach dem Römischen Recht heißt die Verbindlichkeit ein vinculum iuris, quo necessitate adstringimur alicuius soluendae rei, an welcher Definition unter andern nicht ohne Ursache ausgesetzet wird, daß sie ein vinculum iuris genennet werde, welches eine verblümte Redensart, dergleichen man sonst in einer Definition nicht brauchen darf. Es ist auch die Nothwendigkeit, welche die Verbindlichkeit ausmachen soll, ohne Ursache eingeschränket, welches von Griebner in iurisprudent. natur. prolegom. cap. 1. Pragmann in iurisprudent. natural. exercit. 2. §. 7. pag. 27. und andern ist erinnert worden. Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 1. cap. 6. §. 5. nennet die Verbindlichkeit eine wirkende moralische Eigenschaft, dadurch jemand gehalten sey, was zu thun oder zu leiden. Thomasius sagt in iurisprudentia diuina lib. 1. cap. 1. §. 134. die Obligation sey eine leidende moralische Eigenschaft, welche eine Person von dem Gesetz bekommen, und dadurch ihre Freyheit eingeschränkt werde, daß sie demjenigen, mit welcher sie in Gesellschaft lebet, entweder was geben: oder thun müßte. In den fundamentis iuris naturae et gentium aber lib. 1. cap. 4. §. 60. stellt er die Sache anders für, indem er daselbst sagt, die Verbindlichkeit sey eine Neigung des Willens, durch die eingejagte Furcht und Hoffnung, welches derjenige gethan, der Recht habe, einem eine Furcht zu erwecken: und der mit Klugheit die Furcht vereinige; oder die Hoffnung erwecke. Ihm folget Pragmann in der angeführten iurisprudentia naturali exercit. 2. §. 7. und andere, welche seine Principia in den fundamentis iuris naturae et gentium angenommen haben.

Man muß die Verbindlichkeit in einer zweyfachen Absicht betrachten; als auf Seiten dessen, der einen obligiret, und auf Seiten dessen, der obligiret wird. Denn von beyden braucht man dieses Wort. Derjenige, der einen verbindet, ist der Gesetzgeber, oder derjenige, der Macht hat einem was zu befehlen, und wenn er einem was befielet, und verbindet, so ist hier die Verbindlichkeit diejenige Handlung, dadurch er ihm zu verstehen giebt, wie er nothwendig dieses oder jenes wolle gethan; oder unterlassen haben, und damit ihm die Freyheit benimmt. Dieses könnte man obligationem actiuam nennen, darauf auch Cumberland de legibus naturae cap. 5. §. 27. gesehen. Solche kommt, wie schon gedacht, bloß von demjenigen her, welcher Macht hat, dem andern zu befehlen, daß also weder ein Gleicher den andern; noch ein Geringer den Höhern verbinden kann. Auf solche Weise verbindet nur das Gesetz, nicht aber ein Rathschlag. Es kann auch ein Mensch sich selber nicht verbinden, ob er wohl freywillig durch einen Vergleich dazu Anlaß geben kann; die Verbindlichkeit aber selbst kommt von dem Gesetzgeber. Erwägt man die Verbindlichkeit auf Seiten dessen, der verbunden wird, so ist sie nichts anders, als eine leidende Eigenschaft, vermöge deren ihm die Freyheit, dieses oder jenes zu thun, oder zu unterlassen, benommen, und hingegen zu diesem oder jenem genöthiget ist, welche man obligationem passiuam nennen kann. Bey dieser Beschreibung muß man zwey Umstände erwägen, wenn man die eigentliche Beschaffenheit der Verbindlichkeit erkennen will. Der eine ist dasjenige, was die Verbindlichkeit ausmachet, welches wir eine moralische Nothwendigkeit nennen, daß wenn man wozu verbunden ist, so hat man dabey seine Freyheit nicht mehr, ob man solches thun oder lassen will, welche man vor dem Gesetz hatte, sondern man muß es nunmehro thun oder lassen. Diese Nothwendigkeit ist eine moralische Nothwendigkeit, weil sie eine moralische Ursache; oder das Gesetz hat, so allein die Verbindlichkeit zu wege bringet. Die Regeln der Klugheit, welche

welche Anschläge oder Mittel, wie man seinen Zweck leicht erhalten, oder seinen Nutzen befördern soll, in sich halten, verbinden eigentlich nicht, man wolte denn dem Wort Verbindlichkeit eine weitläuftige Bedeutung beylegen, da sie denn auch anders müßte beschrieben werden. Der andere Umstand ist der Grund, warum man die Obligation annimmt, und sich nach der vorgeschriebenen Norm richtet. Dieser ist äußerlich die Dependenz des Unterthanen in Ansehung seiner Verrichtung von dem Befehl seines Obern, weil er unter dessen Herrschaft stehet; innerlich die Ueberzeugung solcher Dependenz. Weil aber den Menschen nach ihrer verderbten Natur unangenehm fürkommt, wenn ihre Freyheit eingeschränket werden soll, und sie ungern daran gehen, wenn sie sich nach einer gewissen Norm richten sollen, so muß auch ein innerlicher Grund da seyn, wodurch der Wille bewogen wird, sich dem Gesetz zu unterwerfen und die Obligation oder moralische Nothwendigkeit zu übernehmen, welches die Vorstellung des bösen, wenn man ungehorsam, und des guten, wenn man gehorsam ist, machet. Aus diesem läßt sich die Meynung derjenigen beurtheilen, welche sagen, daß die Obligation bloß auf Furcht und Hoffnung beruhe.

Es wird die Verbindlichkeit in unterschiedene Arten getheilet, als 1) in obligationem internam und externam, welche Eintheilung **Thomasius** in fundamentis iuris naturae et gentium lib. 1. cap. 4. §. 61. machet. Die innerliche sey, welche aus Furcht eines solchen Schadens, oder Hoffnung eines solchen Nutzens entstünde, der ordentlich und natürlich auf die That erfolgen müßte; die äußerliche aber, welche eine Furcht eines solchen Nutzens zum Grunde habe, der in eines andern Willkühr stehe. Wollte man diese Eintheilung ja beybehalten, so könnte man die Nothwendigkeit selbst, wie sie von dem Gesetzgeber durch das Gesetz herkommt, die äußerliche; die Bewegungsgründe aber, wodurch der Wille bewogen wird, solche anzunehmen, die innerliche nennen, wiewohl sie nach der Erklärung, die wir oben von der Verbindlichkeit gemacht, überhaupt nicht wohl angeht: 2) obligationem naturalem und acquisitam. Jene ist nichts anders, als diejenige, die von dem natürlichen Gesetz herkommt, und von den Menschen muß angenommen werden, sie mögen wollen; oder nicht; diese aber komme von einem Vergleich und setze den Willen dessen, der verpflichtet werde, voraus, welche Eintheilung auch keinen sonderlichen Grund hat. Denn wie ein Vergleich an sich selbst nicht verbindet, und die Verbindlichkeit allein aus dem Gesetz kommt; also hat man nicht nöthig, von dem einzigen Umstand, daß man zur Obligation vermittelst eines Vergleichs selbst Anlaß gegeben, eine Eintheilung zu machen: 3) in obligationem perfectam und imperfectam; jene nennt man, wenn man so verpflichtet, daß man in Weigerungsfall äußerlich könne gezwungen werden, welches im natürlichen Stand durch den Krieg, und im bürgerlichen durch Obrigkeitliche Hülfe geschehen muß; wo aber solcher Zwang nicht statt finde, so sey sie unvollkommen. Aus diesem siehet man, daß diese Eintheilung nur auf den andern gehet, so fern derselbige entweder ein vollkommenes oder unvollkommenes Recht wozu hat, und man ihm daher verpflichtet ist, wobey noch zu erinnern, daß in dem menschlichen Gericht ein Recht unvollkommen seyn kann, das hingegen in dem göttlichen als vollkommen angesehen wird. Man lese hier nach **Hochstetter** in collegio Pufendorfiano exerc. 3. §. 4. **Gundling** in via ad veritatem part. 3. cap. 1. §. 46. sq. **Buddeum** de comparat. obligat. ex diuers. hominum stat. pag. 677. select. iur. nat. et gent. **Gerhard** in delineat. iur. natural. lib. 1. cap. 4. **Wolf** hat in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 8. pag. 8. gemeynet, einen verbinden, etwas zu thun; oder zu lassen, sey nichts anders, als einen Bewegungsgrund des Wollens; oder Nichtwollens damit verknüpfen. Dawider hat **Treuer** in notis ad Pufendorf. de officio hominis et ciuis pag. 53. sqq. verschiedenes erinnert, daher **Canz** in dem Tr. de vsu philosophiae Leibnitianae et Wolfianae in theolog. pag. 459. des Herrn Wolfs Erklärung dagegen zu vertheidigen sich bemühet. [Mehreres habe ich unter dem Artikel: Gesetz beygebracht. Ich denke nicht in allen Stücken mit dem Hrn. Verf. einstimmig. Von Schriften bemerke ich noch folgende: **F. Rebellus** de obligationibus iustitiae, religionis et charitatis, Lond. 1508. **Franc. Jul. Chopii** philosophia iuris de potestate ac obligatione, Lips. 1650. **Gottfr. Straußii** diss. de obligatione mere ciuili, Witt. 1673. **Jac. Adelung** diss. de verae obligationis natura et vsu, Ien. 1727. **Joach. Ernest. Pfeifferi** diss. de obligatione hominis ad imitationem Dei rationis et scripturae consensu formata, Ien. 1738. Des ehemaligen Rector **Winecke** zu Quedlinburg diss. de obligatione hat viele Vorzüge.]

Verbindungswort,

Bedeutet bey einem Satz dasjenige Wort, welches die beyden Wörter des Subjecti und Prädicati, oder des Wesens und der Eigenschaft mit einander verbindet, wozu man das Wort seyn brauchet, z. E. Gott ist gerecht. Es pfleget

pfleget solches vielmals unter einem Hauptwort zu stecken, z. E. das Licht brennt, an statt: das Licht ist brennend. Man lese, was oben von der Copula gesagt worden.

[Verblichene Schrift, wie sie herzustellen, siehe Character.]

Verboth,

Ist dasjenige Gesetz, darinnnen der Obere den Untern etwas zu unterlassen aufleget, oder ihn darzu verbindet; gleichwie das Gesetz ein Geboth heisset, wenn solches was zu thun befielet. Unter andern hat man in der Materie von dem Nothfall auf diesen Unterschied zu sehen, davon oben gehandelt worden.

Verbrechen,

Heißt eine solche That, so wider die Gesetze begangen und an sich selbst strafbar ist. Es wird nicht nur durch wirkliche Vollbringung, sondern auch durch das bloße Vornehmen, wenn man dazu Anstalten gemacht, Rathschläge gegeben u. s. f. begangen.

Verbum,

Kömmt in der Lehre von den Terminis für, die man bey der Abhandlung von Ideen anhängt. Die Aristotelico-Scholastici handeln davon in dem andern Theil ihrer Logic von der Enunciation, und reden da vom Nomine und Verbo. Fragt man einen Grammatikum, was ein Verbum sey? so heists, dem man in deutschen vorsetzen kann ich, du, er, wir, ihr, sie. Doch solche Definitiones gehen in der Philosophie nicht an. Vom Aristotele de interpret. c. 3. wirds genennet quod adsignificat tempus, cuius nulla pars significat separatim et est semper nota eorum, quae de altero dicuntur, s. Chauvin in lexic. philos. p. 686. ed. 2. Man sucht nämlich insgemein den Unterschied zwischen dem Nomine und Verbo darinnen, daß dieses eine Idee mit Bezeichnung der Person, Anzahl und Zeit, als der gegenwärtigen, vergangenen und künftigen anzeige; jenes aber eine bloße Ausdrückung ohne dergleichen Umstände sey.

Wir haben oben das Nomen ein Wort genennet, welches ohne Bejahung eine Idee fürstelle, und da ihm nun das Verbum entgegen steht, so ist dasjenige Wort, so mit einer Bejahung eine Idee ausdrückt, welche Bejahung die Umstände wegen der Person, Anzahl, Zeit schon in sich fasset. Was den so genannten modum infinitiuum vom Verbo betrifft, so ist solcher in dem Fall eher für ein Nomen anzusehen, weil da keine Bejahung geschieht, und folglich die Umstände der Person, Anzahl, Zeit da auch nicht anzutreffen; dahero er in der Enunciation statt des Subjecti und Prädicati stehen kann. Entweder zeigt das Verbum ausser der Bejahung nichts an; oder es bedeutet noch etwas dabey: im erstern Fall wirds substantiuum genennet, z. E. ich bin, ich habe; im andern adjectiuum, z. E. ich liebe, ich lehre. Canz seine grammatica vniuersalis oder philos. die er in einigen Dissertat. heraus gegeben, kann hierbey genutzet werden, ob es gleich nur Bruchstücke sind. Mit ihm ist zu verbinden Sanctii Minerva cum notis Perizonii und Scioppii grammat. philos. Ueberhaupt ist aber anmerkungswerth, daß dieses Feld von Philosophen noch schlecht bearbeitet worden.]

Verdacht,

Ist eine nachtheilige, wiewohl zweifelhafte Meynung von der Aufrichtigkeit einer Person: oder von der wahren Beschaffenheit einer Sache. Er ist entweder gegründet, wenn hinlängliche Umstände vorhanden, daraus man einen Schluß, der wahrscheinlich ist, machen kann; oder ungegründet, wenn mit solchem Schluß und Meynung entweder keine hinlängliche Umstände übereinstimmen; oder welche gar denselbigen zuwider sind, wohin der Argwohn gehöret. Sich verdächtig machen, heißt, Anlaß zu solcher Meynung geben.

[Verdauung, siehe Dauung, Papinianische Maschine.]

Verdickerung der Körper,

Es kann ein dünner und flüßiger Körper auf verschiedene Art dicke werden, und zwar insgemein durch eine offenbare Vereinigung mit gröbern Dingen, als wenn die Weiber aus Milch einen Brey machen, indem sie Mehl darein mischen. Es geschiehet aber solches auch noch durch andere Ursachen, als durch die Hitze, welches man täglich in den Küchen wahrnimmt, daß z. E. ein Brey, je länger er kochet, je dicker er wird, welches man insgemein Einkochen nennet. Gleichwie aber die Hitze machet, daß die Feuchtigkeit aus den wässerichten Körpern ausdämpfet, und selbige also verdicket; so verursachet wohl auch die Kälte eine Verdickerung, wie denn meist alle öhlichte Sachen im Winter dick werden, und das Geblüt, wenn es aus seinen Adern kommt, an kalter Luft gerinnet, zu dergleichen Wirkungen auch die saure Feuchtigkeiten viel beytragen können.

Ver-

Verdienst,

Man pfleget dieses Wort in **weiterm und engerm** Verstand zu nehmen. In **jenem** sieht man solches vor eine **Wirkung einer moralischen That an, die darinnen bestehe**, daß man von rechtswegen **der Strafe**; oder Belohnung würdig **geachtet wird**; s. **Thomasii** fundamenta iuris naturae et gentium lib. 1. cap. 7. §. 18. **Ins** besondere nennet man das **Verdienst das** Verhältniß derjenigen **Verrichtungen**, die wir dem andern zu gefallen **thun, sofern** sie gegen dasjenige gehalten **werden**, das man deswegen von dem **andern entweder** vermöge eines Vertrags; **oder nach** der Billigkeit zu erwarten hat. Zu einem solchen Verdienst werden gewisse Eigenschaften erfordert, daß man die Absicht gehabt, dem andern einen Gefallen zu thun; daß der andere, dem man eine Gefälligkeit erweisct, es davor annehme; daß man dazu nicht verbunden gewesen, und daß man durch seine eigne Kräfte die Sache ausgerichtet habe, wovon zu lesen **Pufendorf** in iure naturae et gentium lib. 1. cap. 9. §. 5. **Buddeus** in element. phil. practic. part. 2. cap. 2. §. 31. und **Hochstetter** in colleg. Pufendorf. exerc. 3. §. 11. [Das Wort Verdienst, (meritum) wird theils vor eine Handlung, theils vor die Folgen einer Handlung gebraucht, und in beyden Fällen wird es sowohl in gutem als bösem Verstande genommen. Wenn ein Mensch gute Handlungen ausübt, so legt man ihm Verdienste bey. Aber auch Verbrechern pflegt man böse Meriten zuzueignen. In der strengsten und gewöhnlichsten Bedeutung heißt das Verdienst vor eine Handlung genommen, eine solche gute Verrichtung, zu welcher man nicht verpflichtet war. So wird das Wort genommen, wenn man spricht, der Mann hat sich recht um mich verdient gemacht, d. i. er hat mir viel Gutes erzeiget, wozu er doch nicht verbunden war. Nehme ich das Wort vor die Folgen einer That, so bezeichnet es entweder gute Folgen der Handlung und Belohnungen, oder böse Wirkung und Strafen. Wenn ich sage der Dieb hat den Galgen oder Staupbesen u. s. w. verdienet, so wird das Wort Verdienst vor die Erfolge und Strafen genommen. Aus diesen Bedeutungen erhellet zugleich, daß das Wort **Verdienst** Christi anzeige theils seine guten Unternehmungen, theils die vortrefflichen Wirkungen und Erfolge derselben in Beziehung auf das menschliche Geschlecht, theils in der strengen Bedeutung, die vor das menschliche Geschlecht höchstnutzbare Verrichtungen, zu welchen Christus nicht verbunden war. Die Römisch-katholischen nehmen auch im göttlichen und natürlichen Gerichte verdienstliche Handlung der Menschen an, daß sie nämlich so was gutes thun könnten, wozu sie auch in Rücksicht auf Gott nicht verbunden wären. Die Protestanten leugnen dieses aber, weil der Mensch verbunden sey, alles Gute zu thun, und alles Böse zu meiden. Dergleichen Merita der römischen Kirche werden auch opera supererogationis genennet, wovon die Gottesgelehrten mit mehrern handeln. **Abt** seine Abhandlung vom Verdienste ist bey dieser Lehre mit großem Nutzen zu lesen.]

Verdruß,

Es kann der Verdruß, welchen man im Lateinischen indignationem nennet, auf eine gedoppelte Art genommen werden; einmal in Ansehung des **Verstandes**, da er eine unangenehme Empfindung eines vergangenen, oder gegenwärtigen, oder künftigen Uebels bedeutet; hernach in Ansehung des **Willens**, da derselbe wegen eines Uebels unruhig, und begierig ist, solches aus dem Weg geräumet zu haben. Das Uebel kann entweder uns selbsten; oder die unsrigen und denen wir wohl wollen, angehen; es ist entweder ein wahrhaftiges; oder ein eingebildetes, woraus leicht zu schließen, wie Traurigkeit, Zorn und Neid mit dem Verdruß verwandt ist. **Thomasius** in der **Ausübung der Sittenlehre** cap. 13. §. 49. sagt: **es pflegt die Indignation dann und wann von der Verdrießlichkeit über das Böse, das unsern Freunden von andern wiederfahren; oder von der Verdrießlichkeit über das gute, das unverdiente Leute besitzen, da hingegen wohlverdiente dessen mangeln, genommen zu werden. Die erste Art sey Geschwisterkind mit dem Zorn; die andere aber mit dem Neide.**

Verdunkelung,

Ist diejenige Veränderung bey einem Körper in Ansehung des Lichts, wenn sich dasselbige verlieret; oder abnimmt. Es geschieht dieses nicht nur bey solchen Körpern, die von sich selbst leuchten und ihr Licht in sich selbst haben, wie aus den Sonnenfinsternissen zu ersehen, davon wir oben gehandelt haben; sondern auch bey denen, welche beleuchtet werden, wie wir täglich an unserer Erden sehen, die den am Tag von der Sonnen empfangenen Schein gegen Abend und des Nachts wieder verlieret. [Und endlich auch bey solchen Körpern, die an sich durchsichtig sind, z. E. Glaß, Wasser u. d. g. wenn sie so verändert werden, daß die Lichtstrahlen nicht mehr hindurch fallen können. Daher sagt man auch vom Auge, daß

daß es sich verdunkele, wenn entweder dem Auge die Kraft gebricht, die einfallende Lichtstrahlen zu empfinden, wie bey Ohnmachten und dem schwarzen Stahr geschicht, oder wenn die Hornhaut, Linse und Feuchtigkeiten desselben so trübe und undurchsichtbar werden, daß sie keine Lichtstrahlen durchlassen.]

[Vereinigung der Reiche, siehe Unio regnorum.]

[Vergeltungsrecht,]

[Oder ius talionis bestehet darinne, daß man dem andern eben solche Uebel zuzufügen berechtiget ist, als er zugefüget hat. Es verhält sich, wie mit den Repressalien. Nach der Vernunft kann ich nicht sagen, daß ich sogleich befugt sey, dem andern eben solche Uebel wiederfahren zu lassen, wie er mir angethan hat. Vielmehr entstehet eine solche Befugniß erst alsdenn, wenn mein Wohl eine solche Vergeltung erfordert. Z. E. wenn ich weiß, der andere wird sich dadurch abhalten lassen, mich auf die Zukunft zu beleidigen. Giebt er aber zu erkennen, wie ihm die mir zugefügte Beleidigung leid thue, und er nicht gesonnen sey, mir jemals wieder solche Uebel zuzufügen, so ist kein Grund vorhanden, ihm mit gleichen Uebeln zu begegnen. Sonst wird bey den Strafen darüber gestritten, ob die Strafe just ein solches Uebel in sich fassen soll, als der zu strafende verursacht hat, welches keines weges schlechtweg und ohne Einschränkung behauptet werden mag. Die Ursache, ist weil theils ein solches Verfahren in manchen Fällen nicht proportionirlich seyn würde, theils aber dem Staate selbst dadurch ein Schaden zuwachsen könnte. Z. E. wenn ein sehr verdienter Mann von einem liederlichen Kerl, welcher eine lahme Hand hätte, womit er nichts arbeiten könnte, eine Ohrfeige bekäme, und in dem Affect selbigen die lahme Hand weghieb, so müßte nach dem Vergeltungsrecht, diesem verdienten Manne auch die Hand wieder genommen werden, mit welcher er doch dem Staate noch große Dienste leisten könnte, u. s. w. Ja! es ist auch eine solche Vergeltung in vielen Fällen nicht sittlich und gesetzmäßig möglich. Z. E. Wenn Cajus mit des Titius Frau Ehebruch triebe, so müßte nach dem iure talionis zur Strafe des Cajus, der Titius wieder mit des Cajus Frau Ehebruch treiben, welches doch dem Naturrecht zuwider ist. Siehe Wilh. de Dieu diss. de poena talionis, Lugd. Bat. 1737. Joach. Georg Daries diss. de eo, quod iustum est circa legem talionis tam in foro externo, quam in foro poli, Ien. 1737. Jo. Georg. Mühlhausii diss. de poena talionis in homicidio. Marb. 1724. Georg Ad. Struvii disp. de talione, Ien. 1676. Jo. Ad. Ickstatt progr. de arctis iuris talionis limitibus; in seinen Werken T. I. pag. 152 ff.]

Vergessenheit,

Ist dasjenige Unvermögen der Erinnerungskraft, da man sich dasjenige, was man vorher erkannt, und also davon eine Empfindung und Idee gehabt, nicht wieder vorstellet. Ist sie ein Unvermögen der Erinnerungskraft, so ist sie auch ein Unvermögen des Gedächtniß, welchem die Erinnerung beygeleget wird.

Wir vergessen eine Sache auf zweyerley Art. Denn einmal wissen wir zwar eine Sache noch: wir gedenken aber nicht wieder dran, indem uns andere Dinge und Ideen vorkommen sind, in welchem Fall man auch sagt, daß man die Sache vergessen, z. E. ich werde ersucht, heute mit jemanden in einer Angelegenheit zu sprechen, welches aber nicht geschieht, indem ich nicht wieder daran gedacht und es vergessen habe. Die Veranlassung solcher Vergessenheit kann gewesen seyn, daß man andere Dinge in Kopf gehabt, welche gehindert, daß man nicht wieder daran gedacht. Man spricht daher: es kam dieses im Wege, und da hab ich die Sache darüber vergessen. Die Erinnerung der Sache selbst und die damit verknüpfte Empfindung der Vergessenheit kann erweckt werden entweder von ohngefähr, da man sagt, es sey einem etwas eingefallen; oder durch gewisse äußerliche Zeichen, bey deren Gelegenheit man sich dessen, was man vergessen hatte, erst wieder erinnert. Vors andere geschicht die Vergessenheit, wenn uns etwas, das wir doch vorher erkannt, ganz unbekannt worden, daß wir uns dasselbige gar nicht wieder vorstellen können. Erinnern uns andere Leute daran, oder die Sache selbst kommt uns wieder vor, so können wir uns nicht erinnern, oder besinnen, daß wir sie vorher erkannt haben. In Ansehung der Sachen, die wir so vergessen, ist sie zweyerley. Denn entweder vergessen wir etwas so, daß wir weder von der Hauptsache; noch von den dabey gewesenen Umständen etwas mehr wissen; oder man weiß zwar von der Sache selbst etwas; nur hat man die Umstände dabey vergessen. Die Ursachen solcher Vergessenheit können verschiedentlich seyn. Denn bisweilen ist zu der Zeit, da wir die Sache zuerst empfunden, kein sonderlicher Eindruck davon in das Gemüth geschehen, und man hat darauf wenig Acht gegeben; bisweilen aber hat man wenig wieder daran gedacht, und weil die erste Erkenntniß schon vor langer Zeit geschehen, so hat leicht eine Vergessenheit entstehen

stehen können. Wenn uns andere Leute wieder an was erinnern, das man ganz vergessen, so pflegt man zu sagen, man könne sich nicht mehr besinnen. [Hartley, Bonnet und vorlängst Gassendus haben die Wirkungen des Gedächtnisses physisch erkläret, durch Bewegungen in Gehirn und Fibern, und also nehmen solche auch eine mechanische Erklärung von der Vergessenheit an. Siehe meine Geschichte von den Seelen §. 9.]

Vergleich,

Was davon kann gesagt werden, ist oben in der Lehre von dem Pacto vorgekommen.

Vergnüglichkeit,

Ist eine gewisse Gemüthsart, die bey Geld und Gut statt hat, wenn man nicht mehr verlangt, als man zu seiner Nothdurft, Bequemlichkeit und Wohlstand brauchet, und nach seinen Umständen erlangen kann, folglich mit dem, was man dazu nöthig hat, vergnügt und zufrieden ist. Sie hält die Mittelmaße zwischen dem Geiz und der Sorglosigkeit, daß was jener zu viel thut; das thut diese zu wenig, und da solche beyde Laster von der Vernunft abweichen; so ist hingegen die Vergnüglichkeit eine Tugend, welche der Vorschrift der Vernunft gemäß. Will man einen dazu bewegen, so muß man in den Vorstellungen zeigen, wie diese Mittelmaße das beste sey, welches nicht geschehen kann, wofern man nicht weiset, was der Geiz sowohl, als die Sorglosigkeit vor Schaden bringen, und zwar eben dadurch, daß man auf Abwege dabey kommt. Denn an sich selbst ist weder die Begierde nach Geld; noch die Geringachtung desselbigen unrecht; sondern der Mangel des rechten Maaßes macht beydes unvernünftig. Sind solche Abwege schädlich; so ist hingegen die Mittelmaße gut. Aus diesem folget, daß die Mittel wider den Geiz und wider die Sorglosigkeit zugleich zur Vergnüglichkeit dienen können. [Es sind die Schriftsteller der Moral hierbey zu nutzen.]

Vergnügung,

Ist eben das, was man Lust nennet; weil wir nun oben einen besondern Artikel davon gemacht, so kann er hier aufgesuchet werden. [In dem allgemeinen Magazin der Natur und Kunst im IX Theil. num. XI. sind die Betrachtungen über das Vergnügen lesenswürdig.]

Verjährung,

Praescriptio, vsucapio, ist eine Art, das Eigenthum einer Sache, die schon einen Herrn gehabt, bey seinen Lebzeiten zu erlangen, wenn jemand seine Sache, die einem andern in die Hände gerathen, stillschweigend verlässet, so hält man dafür, daß derjenige, der sie besitze, das Eigenthum davon erlange. Hierzu werde nach dem Recht der Natur weiter nichts erfordert, als eines theils der Besitz; andern theils die stillschweigende Verlassung, welche aus gewissen Merkmalen zu erweisen sey. Sie habe so wohl bey unterschiedenen Völkern, als unter einzeln Personen statt. Auf beyden Seiten sey der gemeine und letzte Endzweck die Ruhe und Friede des menschlichen Geschlechts, welchem viel daran gelegen, daß es mit dem Eigenthum in Richtigkeit sey, und daß nicht Thüren und Fenster zu Krieg und Unruhe offen stehen, wenn man Recht und Macht hätte, das seinige, welches einmal uns und den unsern zugehöret habe, wieder an sich zu bringen, s. Thomasium in iurisprudentia diuin. lib. 2. cap. 10. §. 191. wobey auch Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 4. nebst seinen Auslegern, als Kulpis in collegio Grotiano exerc. 3. p. 44. Willenberg in siciliment. iur. gent. prudent. lib. 2. cap. 4. pag. 121. und andere, ingleichen Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 12. zu lesen. Wie nun die Verjährung ihren Grund in dem natürlichen Rechte habe: also sey sie durch die Gewohnheit der Völker und bürgerliche Gesetze bestätiget worden. Osiander ad Grot. lib. 2. cap. 4. th. 1. p. 705. hält dafür, daß die Verjährung dem natürlichen Rechte nicht gemäß sey. Barbeyrac in den Noten über Pufendorfen c. l. meynet, es sey die angegebene Verlassung keinesweges hinlänglich. Es würde nicht leicht jemand das Seinige verlohren geben, wenn er wüßte, wo es sich befinde, und auch wiederum habhaft werden könne. Zudem, so sey niemand unbewußt, daß durch Verlierung des Besitzes nicht zugleich das Eigenthum verlohren werde. Darum glaubte er, man müßte sich hier mit dem bekannten axiomate, non esse et non apparere sunt vnum idemque helfen. Denn obgleich der proprietarius dieser oder jener Sache in der Welt wäre, so sey es doch genug, daß selbiger unbekannt bleibe. Je eine längere Zeit nun verstreichet, je weniger wüßte man von dem rechtmäßigen Eigenthumsherrn, welcher denn nach Verfließung so vieler Jahre wohl thäte, wenn er aus Liebe zur Ruhe seinem ehemaligen Rechte völlig absagte. Man lese aber, was in der neuen Bibliothec tom. 3. p. 121. dabey erinnert worden. [Ich halte dafür, die Verjährung sey in dem Naturrechte nicht gegründet. Denn die Verjährung ist eine solche Erwerbungsart, nach welcher man sich eine fremde Sache, bloß

bloß wegen eines ununterbrochenen langen Besitzes, oder eines solchen Besitzes, bey welchem der wahre Herr seinen Dissens nicht kund thut, zueignet. Ein solcher Besitzer hat nun entweder den wahren Herrn wissen können, oder es ist ihm, eine solche Kenntniß zu erlangen, unmöglich gewesen. In dem letztern Falle ist die Sache als eine solche anzusehen, worauf niemand ein Recht hat, folglich kann der Besitzer sich der fremden Sache anmaßen, nicht aber wegen des langen Besitzes, sondern weil die Sache niemanden zustehet. Im erstern Falle hingegen macht entweder der wahre Herr seine Einwilligung kund, daß der Besitzer solche Sache behalten möge, oder es geschiehet dieses nicht. Ist dieses, so kann auch der Besitzer die fremde Sache nicht als eigen besitzen. Jenes aber erfordert, daß der Herr der Sache seinen Willen an den Tag lege, es mag durch eine Begehungshandlung, oder durch eine Unterlassungshandlung geschehen. Eine Begehungshandlung ist nicht vorhanden, wenn ein anderer eines Herrn Sache bloß wegen des langen Besitzes behält. Was aber die Unterlassungshandlung betrift, so ist weiter hier keine denkbar, als das Stillschweigen des wahren Herrn bey dem langen Besitze des andern. Aus solchem Stillschweigen aber kann noch auf keine Einwilligung geschlossen werden, daß der andere die Sache als eigen haben soll. Denn einmal können Hindernisse vorhanden seyn, daß der wahre Eigenthumsherr seinen Dissens wegen seiner Sache, die der andere besitzt, nicht bekannt machen kann, z. E. wenn er in Gefangenschaft sitzt, wenn er auf eine Insel durch Schiffbruch verschlagen worden, u. s. w. Zweytens kann dem wahren Herrn der Besitzer unbekannt seyn, und folglich ist er außer Stande, seinen Dissens kund zu thun. Drittens ist auch möglich, daß der wahre Herr, wenn er gleich den Fremden weiß und kennet, welcher seine Sache im Besitze hat, aus Klugheit noch einige Zeit stille zu schweigen, sich gedrungen siehet, um bessere und sichere Anstalten zu treffen, die Sache zu erhalten, worauf er ein Recht und eine Prätension hat; wie denn dieser letzte Fall gar wohl bey Regenten sich äußern kann. Denn hat gleich der eine eine gerechte Forderung an dem andern, so muß er doch darauf Bedacht nehmen, seine Forderung durch die Macht und Vermehrung der Truppen geltend zu machen, hierzu aber wird Zeit erfordert, auch wohl manchmal längere Zeit, als 30 Jahre u. s. w. Wir finden auch Beyspiele, daß Regenten sich durch die Verjährung das Ihrige nicht haben nehmen lassen. Zu diesem Beweisgrunde thue ich noch hinzu: Sollte durch die Verjährung nach der bloßen Vernunft ein anderer Herr über eine fremde Sache werden, so müßte man die Zeit bestimmen können, binnen welcher solche Verjährung kräftig würde. Spricht man 30 Jahre, so frage ich, warum nicht 40? warum nicht 20? — Die Vernunft schweigt. Auch ließe sich dem Beweise folgende Wendung geben: Sollte die Verjährung eine natürliche Erwerbungsart seyn, so könnte es 1) eine ursprünglich (acquisitio originaria late sumta,) das ist, eine solche seyn, wo man sich eine Sache erwirbt, die keinen Herrn hat, und solche ist entweder eine Sache, auf welche niemand eine Prätension besitzet, (res nullius scilicet iuris) welches die eigentliche ursprüngliche Erwerbungsart giebt; oder eine solche, auf welche ein anderer ein Ausschließungsrecht besitzt, ob er schon nicht Eigenthumsherr ist, (res iacens); welches eine Erwerbungsart durch die Antretung (acquisitio per aditionem) pflegt genennt zu werden. Alle diese Fälle aber schicken sich nicht bey der Verjährung, weil nach solcher eine Sache erworben wird, die wahrhaftig einen Herrn hat, nur erinnert man solche wegen des langen Besitzes, dem man nicht widersprochen hat. 2) Könnte es eine abgeleitete Erwerbungsart (acquisitio deriuatiua) seyn, oder eine solche, wodurch man sich eines andern Sache erwirbt. Folglich müßte die Erwerbung bey der Verjährung entweder durch eine Thathandlung geschehen, oder auf andere Art. Die Handlung wäre entweder ein ausdrücklicher Vertrag und eine Einwilligung, oder ein stillschweigender. Keines von beyden ist bey der Verjährung schicklich. Denn bey solcher bekommt man die Sache bloß wegen des langen Besitzes, und eine stillschweigende Einwilligung kann aus dem langen Besitze nicht gefolgert werden, wie ich vorhin gezeigt habe. Will man eine andere abgeleitete Erwerbungsart annehmen, so müßte die Zueignung entweder durch die Disposition des Gesetzes, oder durch das Kriegsrecht der Vertheidigung oder aber der Ersetzung des Schadens erfolgen. Durch das Gesetz geschiehet die Erwerbung bey der Verjährung nicht. Denn wo ist ein Naturgesetz, das da sagt, du bist Herr, weil du lange Zeit die Sache besessen hast. Das Kriegsrecht kann auch bey der Verjährung die Quelle der Erwerbung nicht seyn. Denn weder eine bevorstehende Beleidigung, noch eine geschehene giebt demjenigen die Befugniß, welcher die Sache durch Verjährung erhält. Vielmehr bleibt immer der lange Besitz der wahre Grund solcher Erwerbung. Diese Gründe halte ich für überzeugend, die Verjährung als eine bloße bürgerliche Anordnung anzusehen. Die Römer führten die Verjährung ein, als eine Strafe für denjenigen, welcher aus Nachläßigkeit einem andern seine Sache allzu-

llzulange im Besitze liesse. Köhler hält ie Verjährung für eine solche Erwerungsart, nach welcher man sich eine Sa-)e zueigne, die der andere vermuthlich icht haben wolle, weil er so lange stille se. Daß aber diese Folge ungegründet :y, habe ich schon vorhin widerlegt, in- em aus dem Stillschweigen auf keine inwilligung zu schliessen ist. Noch an- ere wollen mit Grotio die Verjährung ach dem Naturrechte deswegen verthei igen, weil solche verschiedene Bequem- chkeiten mit sich führe. Auf solche Art ber müßte manche willkührliche Anord- iung auch zum Naturrechte gehören. Nan sehe Daries ius nat. §. 493. sect. 2. Larstens diss. philos. de praescriptione nter gentes liberas locum non habente. Joh. Ernst Gunnerus diss. praescriptio- iem non esse iuris naturalis. Ienae. Von ier Verjährung in Ansehung der öffentli- hen Güter können folgende Schriftsteller emerkt werden: Gebh. Christ. Bastineller diss. de eo, quod iustum et aequum videtur in praescriptione immunitatis ab meribus publicis. Vit. 1740. Aug. Leyer diss. de praescriptione contra princi- em et fiscum. Helmst. 1728. Michael Braß diss. de praescriptione superioritatis erritorialis acquisitiua. Tubing. 1727. Andr. Ockel tract. de praescriptione im- nemoriali praesertim rerum domanialium et regalium. Hal. 1707. Christ. Thomasii diss. de praescriptione regalium ad iura subditorum non pertinente. Hal. 1696. Andere Schriften, welche von der Verjährung, doch hauptsächlich in Ansehung des bürgerlichen und canonischen Rechts, auch Lehnrechts handeln, sind gar von grosser Anzahl; dahin gehören Andreas Alciatus, Joh. Franciscus Balbus, Ludwig Beneke, Böhmer, Coccejus, Matthias Coler, Felz, Heinrich Gebhard, Peter Gilken, George Geiger, Harpprecht, Joh. Oldendorp, Julius Pacius, Johann Rebhan, Arnold Rath, Johann Christian Vogt, in disp. und tract. Sonst mögen auch Wolfs horae subsecivae marburgenses, Trin. Brum. anni 1731. sect. 2. gelesen werden.]

Verkaufen,

Ist diejenige Handlung, da man dem andern eine Sache gegen ein bewilligtes Stück Geld eigenthümlich überläßt. Es gehöret hieher der obige Artikel von dem Kaufe.

Verlachung,

Ist dasjenige Lachen, so über des andern sein Unglück angestellet wird. Alles wahrhaftige Lachen kommt aus einer Freude, daher diese Verlachung die Schadenfreude zum Grunde hat. Man freuet sich über das Unglück, so diejenigen betrifft, denen wir übel, oder doch nicht eben gar zu wohl wollen, mithin verlacht man denjenigen nicht, den man liebt, und sein guter Freund ist.

Verlangen,

Ist überhaupt so viel, als die Begierde, davon wir oben gehandelt haben. Bisweilen braucht man dieses Wort auch in dem Verstande, wenn man bisher vergebens auf etwas Gutes gehoffet, und darüber ungeduldig, oder verdrießlich geworden, daß man z. E. sagt: mich verlangt, ihn zu sprechen. Doch setzt man oft gewisse Beywörter hinzu, und zeigt damit die Grade solcher Begierde an, z. E. ein sehnliches, herzliches, grosses Verlangen haben. [Des Prof. Merian Gedanken über das Verlangen können in dem neuen hamb. Mag. im 8 B. S. 380. gelesen werden.]

Verlassung,

Ist, wenn man sich der bisherigen Gemeinschaft mit einer Sache entziehet, entweder in Ansehung einer Gesellschaft, wenn man sich aus derselbigen begiebt, z. E. ein Ehegatte verläßt den andern; oder in Ansehung des Eigenthums, wenn dasjenige, so man bisher eigenthümlich gehabt, selbst abandoniret, entweder ausdrücklich durch die Veräußerung und Wegwerfung, oder stillschweigend.

Verleugnung sein selbst,

Ist im philosophischen Verstande die Ablegung solcher Fehler, darzu ein Mensch vermöge seines Naturells geneigt ist; dergleichen Verbesserung kommt einem blutsauer an. Denn eben deswegen, weil man zu den Fehlern incliniret, so liebet man solche. Die Ablegung derselben, als der Zweck, den man sich vorsetzet, ist an sich selbst einem unangenehm, und also wird die Arbeit und Bemühung, so man deswegen unternimmt, doppelt wehe thun. Dieses mögen die größten Gemüther seyn, so hierinnen vor andern etwas Außerordentliches leisten können. Von den heydnischen Philosophen lieset man, wie sie der Tugend wegen sollen das größte Ungemach ausgestanden, ihre Güter in die Schanze geschlagen, und an ihrem Leibe allerhand Beschwernisse ausgestanden haben, s. Huetii quaestion. Alnetan. l. 3. cap. 7. 8. Buddeum de ἀσκήσει philosophic. in den analect. hist. philos. Die christliche Verleugnung sein selbst, wovon die heilige Schrift redet, verlangt ein mehrers, und sind auch andere Mittel, solche ins Werk zu richten, nöthig; siehe Buddeum

Buddeum institut. theol. mor. part. 1. c. 2. sect. 4. §. 92. sqq.

Verleumdung,

Ist eine solche boshaftige Nachrede, da man einem Unvollkommenheiten und Fehler ohne Grund beyleget, und ihn dadurch um seine Ehre zu bringen sucht. Einen verleumden, ist wider das natürliche Recht. Denn soll man niemand beleidigen, so soll man ihn auch an seiner Ehre nicht verletzen; oder denke, was du willst, das dir die Leute nicht thun sollen, das thue ihnen auch nicht. Würde es dich schmerzen, wenn dich jemand verleumde, so kannst du leicht denken, daß deinem Nächsten eben so zu muthe ist. Dieses kann man ihm nicht verargen, weil er als ein Mensch gleiches Recht mit allen andern hat. Wie man sich gegen die Verleumdungen zu verhalten habe, solches ist oben bey dem Artikel von der Ehre gewiesen worden.

Verlöbniß,

Ist ein Vergleich zweyer Personen, daß sie als Eheleute beysammen wohnen wollen. Damit man diesen Begriff desto deutlicher verstehe, so muß man drey Stücke aus einander setzen: die Ehe selbst, oder die Gesellschaft zweyer Eheleute, welche fleischlich einander beywohnen; die Beredung, oder den Vergleich, da die Manns- und Weibsperson eins werden, daß sie als Eheleute beysammen leben wollen, welches das Verlöbniß und die Vollziehung der Ehe vermittelst der fleischlichen Beywohnung ist; was aber die priesterliche Trauung betrifft, solche rührt von den Kirchengesetzen. Man theilet sie ein in Verlöbnisse de praesenti, da man sich auf das Gegenwärtige verspricht, und de futuro, da man sich auf das Künftige anheischig macht. Es ist diese Eintheilung aus dem päbstlichen Rechte genommen, wo die Eheverlöbnisse auf das Gegenwärtige diejenigen heißen, wobey man Worte brauchet, so die gegenwärtige Zeit bedeuten, z. E. ich nehme dich hiemit zu meiner Ehefrau an; Eheverlöbnisse aber auf das Künftige werden genennet, die man durch Worte, so auf eine künftige Zeit gehen, ausdrücken, als: ich will dich zu seiner Zeit zum Weibe nehmen. Diese Eintheilung kann gar wohl statt finden, wenn die Verlöbnisse auf das Künftige in dem Verstande genommen werden, daß sie entweder mit ausdrücklichen Worten, oder wegen Beschaffenheit der Sache eine Bedingung in sich fassen, z. E. ich will dich heyrathen, sobald ich einen Dienst bekomme, mit welchen Verlobnissen es eben die Bewandniß hat, wie mit den bedingten Verträgen. Man lese hievon nach die Gundlingiana part. 10. p. 377. sqq.

Ist das Verlöbniß ein Vergleich, so muß es die Eigenschaften eines wahren und gültigen Vergleichs an sich haben, wenn es auch ein wahres und gültiges Verlöbniß seyn soll. Ein Vertrag kommt auf die Einwilligung an, und wenn diese geschehen soll, so muß man hinlängliche Erkenntniß der Sache haben, und in seiner Freyheit stehen. Aus diesem folget 1) was von den Verlöbnissen zu halten sey, die in der Trunkenheit geschlossen werden, oder dabey ein Irrthum oder Betrug vorgegangen ist? Ist die Trunkenheit so groß gewesen, daß der Mensch den Gebrauch seiner gesunden Vernunft nicht gehabt, so kann ein solches Eheversprechen zurück gehen. Mit dem Irrthume hat es gleiche Bewandniß, wenn derselbige einen solchen Umstand betrifft, der entweder den Endzweck, oder die Ehre des Ehestandes betrifft. Im ersten Falle ist der Vergleich an sich nichtig; im andern ist es wenigstens billig, wenn man solche Ehe zurück gehen läßt, z. E. man heyrathet eine Person, in der Einbildung, sie sey von ehrlichem Herkommen; nach geschehener Verlobung aber erfährt man, daß sie außer der Ehe gezeuget, in welchem Falle man sich geirret. Der Betrug macht einen solchen Vertrag nicht weniger ungültig, z. E. es kommt ein abgesetzter Prediger, macht einer Person weiß, er habe seinen Dienst, worauf sie ihn auch nimmt; erfährt sie nun, daß er abgesetzt ist, so kann sie auch, wenn sie will, ihr Versprechen zurück nehmen: 2) was von den Verlöbnissen zu halten, dazu man gezwungen worden? Wenn der Vertrag auf die Einwilligung ankommt, so muß man nicht dazu gezwungen werden; indem dasjenige, so man aus Furcht oder Zwang thut, mit keiner Einwilligung geschiehet. Nach diesem Grundsatze kann man die Eheverlöbnisse, wozu der eine Theil durch harte Drohungen gezwungen worden, für keine wahre Verlöbnisse halten. Sie können wohl vollzogen werden, weil derjenige, der die Furcht eingejagt, die Herrschaft hat; gerathen aber solche Ehen, wie es vielmals geschiehet, übel, so haben die Eltern, die ein Kind gezwungen, nicht nur wider alle Klugheit gehandelt; sondern auch die Sache zu verantworten. Doch kann sich der Fall zutragen, daß solche Verlöbnisse wirklich zurück gehen, z. E. wenn ein Vater seine Tochter zu einer Heyrath zwingt; er stirbt aber, ehe sie vollzogen wird, so ist sie, die Heyrath vor sich gehen zu lassen, nicht verbunden: 3) wie diejenige Verlobungen anzusehen, die wider der Eltern Willen geschehen? Von dieser Frage ist oben in dem Artikel vom Ehestande gehandelt worden, da wir die hieher

er gehörigen Scribenten angeführet. Die besonderen Fragen, welche bey dieser Materie vorkommen, müssen nach dem allgemeinen göttlichen Rechte, wie es in der Schrift geoffenbaret, und nach den Kirchengesetzen entschieden werden, wenn sie ihren Nutzen haben sollen, weswegen wir uns dabey nicht aufhalten.

Verlogenheit,

Ist eine Neigung zu falschen Reden, sonderlich zu solchen, welche zu des Nächsten Schaden gereichen, und Lügen pflegen genennet zu werden.

Vermiethen,

Ist diejenige Handlung, da man sein Gut, oder seine Arbeit zu des andern Nutzen und Gebrauch um ein gewisses Geld, oder einen Zins zu überlassen, einwilliget. Man suche den Artikel Miethcontract auf.

Vermögen,

Dieses Wort wird in verschiedenem Verstande genommen. Denn einmal versteht man dadurch einen Vorrath von zeitlichen Gütern, davon der Mensch leben kann, es sey nun Geld, oder was Geldes werth ist. Das Vermögen hat seine Grade, die man nicht so genau determiniren kann; überhaupt aber lassen sich einige gemeine Klassen davon machen, welche man auf verschiedene Art abmessen muß. Die vornehmste Art sind die mancherley Ausgaben, welche in dem Leben vorfallen. Man hat Ausgaben der Nothdurft, der Bequemlichkeit und des Wohlstandes, und muß nicht nur auf die gegenwärtige, sondern auch künftige Zeit sehen. Wer nun mehr hat, als er zu allen diesen Fällen braucht, von dem sagt man, er sey reich; wer aber nur so viel besitzet, als dazu nöthig ist, und nichts drüber, der hat sein reichliches Auskommen; dahingegen derjenige nur sein nothdürftiges Auskommen hat, welcher so viel hat, als die gegenwärtige Nothdurft erfordert, und wer auch nicht einmal so viel vor sich bringen kann, von dem spricht man, daß er arm sey. Nach diesem lassen sich gemeine Grade des Vermögens setzen, daß solche groß, mäßig und geringe seyn. Denn Reiche haben ein großes; die ihr reichliches Auskommen haben, ein mäßiges, und die nothdürftig versorgt sind, ein geringes Vermögen.

Hernach handelt man auch in der Metaphysic von dem Vermögen; oder von der Potentia, davon wir die gemeine scholastische Lehre vortragen wollen, damit man die dabey vorkommenden Terminos verstehen lerne. Die Scholastiker machen anfangs einen Unterschied unter der verneinenden und unter der wirklichen Potentia, oder unter dem uneigentlich also genannten, und unter dem eigentlichen Vermögen. Jenes heißt potentia negatiua, und wird wieder in logicam, obiectiuam, resistiuam getheilet, s. Donati metaphys. vsual. p. 156. dieses aber ist potentia positiua, die man theilet in die prädicamentalische, welche eine gewisse Art von der Qualität in der Prädicamentenlehre sey, und das natürliche Vermögen, so von Natur komme, bedeute, daß man keinen Lehrmeister dabey vonnöthen habe, wie beym Essen, Trinken, u. s. f. geschehe; und in die transcendentalische, so die erstere gleichsam übersteige, und nicht in das Prädicament, sondern zur Metaphysic gehöre, welche letztere alles Vermögen in sich schließe, sowohl das natürliche, als auch das durch allerhand Mühe und Fleiß, auch wohl durch fremde Anleitung erworbene, wenn wir z. E. disputiren, singen, und andere künstliche Sachen verfertigen könnten, so bey den Gelehrten auch Habitus genennet wird. Diese potentia transcendentalis wird getheilet erstlich in substantialem, wenn das Vermögen auf eine Substanz ankomme; und in accidentalem, wenn dasselbe in einem Accidente beruhe. Fürs andere theilet man sie in potentiam actiuam, in das wirkende Vermögen, das etwas thun und verrichten könne; z. E. Schreiben ist eine Verrichtung, also wer schreiben könne, daß er etwas zu wirken und hervor zu bringen vermöge, wenn er solches gleich nicht ausübe, der habe das wirkende Vermögen, so eben dasjenige ist, was man sonst actum primum in der Metaphysic nennet; und in passiuam, in das leidende Vermögen, oder in das Vermögen, etwas anzunehmen, wie z. E. der Töpfer aus Thon Kacheln machen könne, indem der Thon eine Geschicklichkeit habe, die eingedruckte Figur anzunehmen und zu behalten; wobey die Metaphysiker anmerken, daß dieses Vermögen auf die Vollkommenheit, auf die Erhaltung und auf die Verderbung einer Sache gienge. So könne ein Bildschnitzer das Holz schöner machen, welches also eine Geschicklichkeit, etwas Vollkommenes anzunehmen, habe; das Holz lasse sich durch eine gewisse Anstreichung vor der Fäulniß bewahren, und sey also geschickt darzu, könne auch im Feuer vergehen, welches den Steinen und dem Thone nicht wiederführe, daß also eine gewisse Geschicklichkeit gegen andere Sache bey ihm wäre. Diese potentiam passiuam nennet man auch receptiuam, weil dabey die Sache fähig sey, etwas anzunehmen, ingleichen subiectiuam, weil man dabey den Veränderungen, Gestalten und Bildungen unterworfen. Die potentia actiua sey entweder infinita, unendlich, welche Gott zukom-

zukomme, und die Allmacht genennet werde; oder finita, die endliche, welche von den Creaturen zu sagen. Die göttliche Gewalt, oder die Allmacht sey entweder ordinata, die ordentliche, wenn Gott nach seiner eingeführten Ordnung was wirke; oder absoluta, da sich Gott an die ordentlichen Mittel oder Gesetze der Natur nicht binde, wenn er Wunder thue. Die Gewalt, welche den Geschöpfen zukomme, sey erstlich entweder naturalis, natürlich, wenn etwas seine Wirkung nach dem Vermögen thue, wie es von Natur eingepflanzet sey, wenn z. E. ein Hund belle, ein Baum im Garten Früchte trage, Eisen zu Grunde falle; oder obedientialis, da eine andere Kraft dazu komme, und da sich das Geschöpfe nur als ein Werkzeug gebrauchen ließe, wenn z. E. Bileams Eselin rede, da das Geschöpfe selbst nicht wirke; sondern gleichsam nur gehorsam sey, und eine höhere Kraft in sich wirken lasse. Andere machen diese beyde Arten zu gewissen Gattungen der potentiae passiuae. Die potentia naturalis wird wieder in das Vermögen der Geister, (in potentiam incorpoream) und der Körper (corpoream) getheilet; jenes bestehe in Ansehung des Verstandes in der Kraft zu gedenken, und in Ansehung des Willens in dem Wollen und Nichtwollen; diese aber könnte auf unterschiedene Weise betrachtet werden. Zum andern sey die endliche Kraft entweder necessaria, die nothwendige, welche sonst auch die natürliche genennet wird, da die Wirkung nothwendig erfolgen müsse, wenn alles, was dazu erfordert wird, vorhanden sey, z. E. wenn Feuer und Stroh zusammen kämen, so brenne es, wenn guter Saamen in gut Erdreich käme, und gut Wetter habe, so müsse er nothwendig keimen; oder libera, die freye, da man, wenn alles nöthige zur Wirkung vorhanden, selbige vornehmen und unterlassen könne, z. E. ein Mensch sähe den Wein vor sich stehen, er werde auch zum Trunke genöthiget, da könne er trinken, er könne es aber auch bleiben lassen, daß er nicht trinke: ingleichen könne der Mensch auf- und niederwärts steigen, er könne reden und schreiben, lateinisch und deutsch, zierlich und gemein. Die erste Art der Freyheit, da man etwas thun und nicht thun kann, heißt bey den Metaphysicis libertas exercitii; oder contradictionis; und die andere, da man dieses und jenes, auf diese und jene Art wirken kann, libertas specificationis, oder contrarietatis. Ferner sey die endliche Kraft entweder naturalis, natürlich, wenn nach den Kräften, so man entweder von Natur habe, oder durch eignen Fleiß erworben, etwas gewirket werde; oder supernaturalis, übernatürliche, die man über das natürliche Vermögen aus einer besondern göttlichen Gnade habe, z. E. das Vermögen zu weissagen bey den Propheten. Diese Eintheilung ist einerley mit der erstern; da die potentia in naturalem und obedientialem eingetheilet wird, nur sehen einige selbige als eine Eintheilung von der potentia passiua an, wie schon erinnert worden. Fürs dritte theilet man die potentiam, entweder in proximam, in das nahe Vermögen, wenn z. E. aus Leinewand Papier werde, so sähe man in der Papiermühle, wie nahe die Geschicklichkeit mit der Leinewand verbunden sey; und in remotam, in das entfernte Vermögen, welches wieder seine Grade habe, wovon Scheiblers opus logic. introd. cap. 8. p. 150. Veltheims institut. metaphys. p. 1. cap. 9. p. 560. Chauvins lexic. philos. p. 503. ed. 2. Buddei philos. instrum. p. 4. c. 4. §. 2. seqq. nebst den andern metaphysischen Büchern zu lesen. Die Scholastici sind hierbey auf viele unnöthige Fragen, die nichts auf sich haben, verfallen, s. Clercs ontolog. cap. 15. Wolff macht in den Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen p. 115. seqq. unter der Kraft und dem Vermögen einen Unterschied. Die Quelle, sagt er, der Veränderungen nennet man eine Kraft, und solchergestalt finde sich in einem jeden für sich bestehenden Dinge eine Kraft, dergleichen in denen durch andere bestehenden Dingen nicht anzutreffen; ingleichen: es muß die Kraft nicht mit einem bloßen Vermögen vermenget werden. Denn das Vermögen ist nur eine Möglichkeit, etwas zu thun. hingegen da die Kraft eine Quelle der Veränderungen ist, muß bey ihr eine Bemühung etwas zu thun anzutreffen seyn. Wir haben oben in dem Artikel von der Macht die Sache kurz zusammen gefasset, und die vornehmsten Arten derselbigen angezeiget.

Vernunft,

Das Wort Vernunft wird auf unterschiedliche Art genommen, und ist zu beklagen, daß die Philosophen in dem, darauf sie sich alle, als den Grund ihrer Wahrheiten, berufen, nicht einig sind, was es sey. Alle Bedeutungen, die man demselbigen beygeleget, können zusammen gezogen werden, daß sie auf zwey vornehmste Begriffe hinaus laufen. Denn entweder nimmt man selbiges objective für solche Grundregeln und Hauptsätze, an deren Wahrheit niemand zweifeln darf, daß sie also außer den Menschen auf gewisse vernunftmäßige Wahrheiten gehet; oder subjective, wie sie sich in dem Menschen befindet, als ein Vermögen der Seele.

Nimmt

Nimmt man solches objective, und nennt dadurch die Principia der Vernunft, so pflegt man selbige, die man unter diesem Worte begreift, in zwey Arten zu theilen. Einige heißen principia formalia, die zur Form und Weise, vernünftig zu schließen, erfordert werden, z. E. wenn man sagt: von dem allgemeinen läßt sich auf das besondere schließen; von dem können auf das seyn, geht kein Schluß an; aus lauter verneinenden Sätzen kann man nicht schließen. Andere sind principia materialia, die zur Materie der Beweisgründe und Vernunftschlüsse gehören, welche nach dem Unterschiede der Sachen und vielfältigen Wissenschaften mancherley und unterschiedlich sind. Denn man hat principia physica, z. E. die Ursache ist eher, als die Wirkung; das Ganze trägt mehr, als ein Theil aus; physica, z. E. ein jeder Körper ist was zusammen gesetztes und moralia, z. E. man muß Gott gehorchen; gesellig leben.

Wird das Wort Vernunft subjective genommen, welche sich als ein Vermögen der Seele in dem Menschen befindet, so wird selbige auf verschiedene Art beschrieben. Schomerus in theol. moral. cap. 3. §. 3. p. 62. führet unterschiedliche Beschreibungen an: er selbst aber erkläret sie also: sie sey eine Kraft, ordentlich über unsere Concepte und Gedanken nachzusinnen; wobey Buddeus in instit. theol. moral. part. 1. sect. 1. 2. §. 21. erinnert, daß er sie allzu enge eingeschränket. Dieses müssen wir auch von der Beschreibung des Herrn Wolffs sagen, welcher in den Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen §. 368. schreibet: die Einsicht, so wir in dem Zusammenhange der Wahrheiten haben, heißet Vernunft. Denn es giebt noch andere Wirkungen, die man der Vernunft zuschreiben muß; auch zuzuschreiben pfleget. Es kann das Wort Vernunft in dieser Absicht im weitern und engern Verstande genommen werden: in jenem ist es so viel, als der Verstand des Menschen; nach diesem aber verstehen wir dadurch eine durch Fleiß und Uebung erlangte Geschicklichkeit wohl zu gedenken, daß also Verstand und Vernunft einiger maßen, und zwar in drey Stücken von einander unterschieden sind. Denn der Verstand ist nur ein natürliches Vermögen; die Vernunft aber eine durch Fleiß und Uebung erlangte Geschicklichkeit; jener ist nur ein Vermögen zu gedenken; diese aber eine Geschicklichkeit wohl zu gedenken, wie es die Wahrheit mit sich bringt: jener befindet sich bey allen Menschen; diese aber nur bey denen, welche ihren Verstand gebessert haben. [Weil auch kleinen Kindern eine Vernunft beygelegt wird, und sie auch vernünftige Wesen genennet werden, so scheinet uns der Begriff des Hrn. Verf. zu enge zu seyn. Nur muß man einen Unterschied machen unter der sich äußernden und nicht äußernden Vernunft (rationem in actu secundo et actu primo). Kleine Kinder haben nur die Vernunft in actu primo, oder ein bloßes Vermögen, vernünftig zu denken. Der Wolffische Begriff, den der Hr. Verf. verwirft, ist heut zu Tage fast überall angenommen. Sonst sind noch folgende Abtheilungen bey der Vernunft zu bemerken: 1) wird sie in die gesunde und verderbte Vernunft abgetheilt. Jene ist die, durch wahre Vernunft sich äußernde; diese aber durch irrige Schlüsse sich thätig beweisende Vernunft. Nach diesen Begriffen kann ein Mensch zu einer Zeit gesunde, zu anderer Zeit aber eine verdorbene Vernunft haben. Doch giebt es verschiedene Gottesgelehrte, welche behaupten, die Vernunft sey bey allen Menschen verdorben, alsdenn verstehen sie unter der verdorbenen Vernunft, eine solche, welche schwachen oder geschwächten Kräften und Subjecten zukömmt. Weil nun alle Menschen durch den Fall geschwächte Kräfte haben, so ist allen und jeden eine verdorbene Vernunft beyzulegen. Die neuern Philosophen und Theologen nehmen aber selten das Wort in dieser Bedeutung. 2) Wird auch die reine und unreine Vernunft unterschieden. Die erstere schließet alle Confusion und Verwirrung in der Erkenntniß aus, so, wie die letztere von gegenseitiger Beschaffenheit ist. Daher pflegt Gott eine reine Vernunft beygelegt zu werden, dem Menschen aber eine unreine.]

Vernünftig,

Dieses Wort pflegt sowohl von Sachen; als Personen gebraucht zu werden. Denn von Sachen ist bekannt, daß man unter andern sagt, es sey eine vernünftige Rede: es sey vernünftig geredet: oder es sey eine vernünftige Handlung, ein vernünftiges Vorhaben. In diesem Sinne nimmt man solches für eine Eigenschaft, sofern etwas mit den Regeln der Vernunft übereinkommt. Solche Regeln lassen sich hier wegen ihrer Menge nicht erzehlen; weil sie aber entweder theoretische; oder practische sind, so kann derjenige, der die Grundsätze der Wahrheit und der Moralität verstehet, die vorkommenden Reden und Thaten anderer und seiner selbst leicht beurtheilen, wie weit sie vernünftig; oder unvernünftig sind. Nimmt man das vernünftig seyn für eine Eigenschaft der Person, so kann man dadurch überhaupt denjenigen Stand eines Menschen in Ansehung seiner Seele verstehen, sofern er die Geschicklichkeit

seinen

seinen Verstand zu brauchen erlangt; insonderheit aber pflegt man denjenigen einen vernünftigen Menschen zu nennen, welcher sich in seinen Handlungen nach der Vorschrift seiner Vernunft richtet, und die Herrschaft über seine Affecten erlangt hat. Wie aber die Vernunft sowohl Regeln des Gesetzes; als der Klugheit zu erkennen giebt; also muß sich einer, der vernünftig handeln will, nach beyden richten; daher man auch eine That, die den Regeln der Klugheit zuwider ist, unvernünftig zu nennen pfleget.

Vernunftlehre,

Wir wollen erstlich die unterschiedenen Benennungen dieser Disciplin durchgehen, und hierauf die Sache selbst betrachten.

Zu den alten und neuern Zeiten hat diese Wissenschaft verschiedene Namen bekommen. Denn bey den Alten wurde sie nicht nur genennet die Logic und die Dialectic, welche Namen wir oben in besondern Artikeln erkläret; sondern es hieß sie auch Epicurus die Canonic, so er aber nur allein für sich thäte, weil er gewisse canones, oder Regeln davon abgefasset, und wie Voßius de natura et constit. logic. cap. 12. berichtet, so soll man auch bisweilen das Wort Critic von der Vernunftlehre gebraucht haben. Die Neuern haben zwar das Wort Logic behalten; aber auch andere Benennungen eingeführet, und damit bald auf diese; bald jene Umstände dieser Wissenschaft gesehen. Einige haben sie genennet philosophiam rationalem, oder diejenige Philosophie, welche zum rechten Gebrauche der Vernunft Anweisung giebt, wie Schneider fundamenta philosophiae rationalis, Syrbius institutiones philosophiae rationalis; Gerhard delineationem philosophiae rationalis; Thomasius Einleitung und Ausübung der Vernunftlehre; Lehmann die neueste und nützlichste Art die Vernunftlehre zu lernen und auszuüben, geschrieben haben. Andern hat der Name ars cogitandi, oder die Denkkunst gefallen, indem die Logic weisen soll, wie man seine Gedanken in der Erkenntniß der Wahrheit einzurichten habe, wie wir von einem ungenannten Autor die bekannte artem cogitandi, und von Titio die artem cogitandi cogitantium haben. Noch andere haben gemeynet, man könne sie füglich medicinam mentis nennen, weil sie nicht nur die Schwachheiten des menschlichen Verstandes, die ihm in der Erkenntniß der Wahrheit hinderlich wären, zeigte; sondern auch Mittel dawider vorschlage, welche Titel Tschirnhaus und Lange genommen. Rüdiger hat seine Logic genennet sensum veri et falsi, womit er auf ihren Zweck gesehen, welcher dahin gehet, daß wir geschickt werden sollen, das wahre und falsche zu begreifen, anderer Benennungen zu geschweigen, von denen wir das Wort Vernunftlehre, als das gewöhnlichste behalten und nun die Sache selbst vortragen wollen.

Bey der Sache selbst wollen wir drey Stücke betrachten: erstlich was die Vernunftlehre sey; fürs andere wie sie abzuhandeln und vorzutragen, und drittens wie sie zu erlernen. Erstlich müssen wir sehen: was die Vernunftlehre sey? Die Peripatetici meynen, sie sey eine Kunst, die Wahrheit und die Wahrscheinlichkeit, die sie eine opinionem nennen, zu erfinden, welche Beschreibung verschiedene Fehler hat. Denn es ist nicht accurat geredet, daß sie der Wahrheit die Wahrscheinlichkeit entgegen setzen, indem sie auch eine Art der Wahrheit ist, und da sie keinesweges auf die Meynung anderer Leute beruhet, so wird sie mit Unrecht eine opinio genennet. Man schränkt auch hier die Logic allzu enge ein. Denn sie muß nicht nur zeigen, wie man das wahre und falsche erfinden; sondern auch beurtheilen soll. Wenn Melanchthon sagt, die Dialectic sey eine Kunst, oder ein Weg recht ordentlich und deutlich zu lehren; Ramus aber, eine Kunst wohl zu discuriren, so kommen sie von dem eigentlichen Zwecke dieser Wissenschaft ab. Der Autor artis cogitandi nennet sie eine Kunst, die Vernunft wohl zu gebrauchen, um der Sachen Wissenschaft zu erlangen, sowohl zu seiner selbst eignen; als anderer Unterrichtung. Thomasius beschreibt in philosoph. aulic. c. 4. §. 26. die Klugheit zu gedenken und vernunftmäßig zu urtheilen folgender gestalt, nämlich, daß sie sey eine Klugheit, unsere Gedanken zu dem Ziele und Erlangung der Wahrheit zu richten, sowohl was die natürlichen, als moralischen Sachen betrifft, und solche wiederum andern mitzutheilen, der andern ihre Gedanken wiederum zu vernehmen, und mit denselben unsere Gedanken zusammen zu halten, und zwar solches mit einer Geschicklichkeit, Gerechtigkeit und Nutzbarkeit. Was der Autor des specim. logic. Cartesianae hierwider eingewendet, solches beantwortet er pag. 40. der Vorrede seiner Vernunftlehre, wo er c. 2. §. 1. die Vernunftlehre eine Lehre nennet, so die Menschen unterweiset, wie sie ihre Vernunft, das ist, ihre Gedanken überhaupt in Erkenntniß der Wahrheit, in was für Theilen der Gelahrheit es auch seyn möge, recht gebrauchen, und andern Menschen damit dienen sollen. Clericus in praefat. logic. §. 10. heißet sie eine Kunst, wohl zu raisoniren, und Buddeus in phil. instrum.

p. 1.

p. 1. c. 1. §. 1. saget, sie sey ein Theil der Instrumentalphilosophie, welche die Krankheiten des Verstandes heile, und ihn zur Untersuchung und Erfindung der Wahrheit geschickt mache. Wir halten uns bey dem, was andere gesagt, nicht auf, und damit wir das eigentliche Wesen der Logic genau vorstellen mögen, wollen wir folgende Erklärung zum Grunde legen: die Vernunftlehre ist diejenige Lehre, welche von der Wahrheit überhaupt handelt und zeiget, wie man selbige durch das Nachdenken erkennen, und seinen Verstand zu einer solchen Erkenntniß geschickt machen müsse. Die in dieser Definition enthaltene Ideen müssen wir ins besondere durchgehen und wieder erklären. Wir sagen, die Vernunftlehre sey 1) eine Lehre: ob die Logic eine Kunst; oder eine Wissenschaft; oder ein Instrumentalhabitus sey? hierüber haben sonderlich die Scholastici disputiret. Einige nennten sie eine Kunst, und verstunden nach dem Aristotele durch die Kunst eine Fähigkeit, etwas vernunftmäßig auszurichten. Andere wollten sie lieber ein Vermögen, ingleichen eine Wissenschaft nennen, da man aber auch nicht einig war, ob es eine theoretische; oder practische Wissenschaft seyn sollte? Noch andere wollten sie für einen Instrumentalhabitum ansehen, da denn zugleich die Frage entstanden: ob die Logic nur ein Instrument, oder auch ein Theil der Philosophie sey? Alle solche Dispüte sind unnütz. Wenn man eine Wissenschaft definirt, so kann man verschiedene Genera setzen, nachdem man sie in verschiedener Absicht betrachtet. Denn siehet man sie an, sofern sie in gewissen Regeln bestehet, so kann sie ein Absehen haben entweder auf den Lehrer, und da ist sie eine Lehre; oder auf den Zuhörer, und da kann man sie eine Erkenntniß nennen. Wird sie aber betrachtet, sofern sie gebraucht und appliciret wird, so ist sie ein Habitus; oder eine Kunst. Indem wir sie eine Lehre nennen, so giebt uns das Anlaß, daß wir drey Umstände untersuchen können: woher sie ihren Ursprung habe? ob es eine theoretische; oder practische Lehre sey, und was von der so genannten natürlichen Logic zu halten? Was erstlich den Ursprung dieser Lehre betrifft, so müssen wir den ersten Ursprung der Logic aus der Erfahrung leiten. Denn wie man bey sich selbst die Wirkungen des Verstandes und die verschiedenen Arten der Gedanken empfunden; also hat man allerhand Exempel der menschlichen Unwissenheiten und Irrthümer wahrgenommen, von welchen einzelnen Begebenheiten der Verstand durch das Nachdenken abstrahiret, und Generalregeln und Anmerkungen gemacht. Dieses ist nach und nach geschehen, und wie man immer um die Ausbesserung dieser Disciplin besorgt gewesen; also hat auch die Erfahrung hierzu vieles beygetragen. Damit wir dieses desto besser verstehen, so müssen wir einen Unterschied unter der Erfahrung und dem Nachdenken machen. Aus der Erfahrung erkennen wir einzelne Begebenheiten, und die Existenz vieler in der Logic vorkommenden Dinge, daß wir einen Verstand haben, daß derselbige mit verschiedenen Kräften zu wirken begabet, daß er empfinde, gedenke und nachdenke; oder überlege; daß daher die Gedanken von unterschiedener Gattung sind, daß allerhand Schwachheiten, Unwissenheiten und Irrthümer vorfallen u. s. f. Mit dieser Erfahrung wird das Nachdenken verknüpfet, daß wir uns von den Ideen dieser einzelnen Dinge, neue und allgemeine Ideen durch die Abstraction machen; aus diesen aber Sätze und Regeln bilden. Denn eine Lehre bestehet aus Regeln; eine Regel aber aus abstracten Ideen, zu denen die Individual-Ideen Anlaß gegeben haben. Ist die Logic eine Lehre, so kann man weiter fragen? ob sie eine theoretische; oder practische Lehre sey? nennt man dasjenige eine practische Disciplin, in welcher Mittel zur Erlangung eines Zwecks vorgeschlagen werden, so muß die Logic außer Streit eine practische Disciplin der Gelehrsamkeit seyn. Denn der Zweck ist die Geschicklichkeit des Verstandes, die Wahrheiten auf eine judicieuse Art durch das Nachdenken zu erkennen. Hierzu schlägt sie Mittel vor, wie man zu dieser Geschicklichkeit gelangen könne. Erkennt man nun gleich dieselbige; man will sie aber nicht in die Ausübung bringen, daß man sein wirkliches Verfahren darnach einrichte, so nutzt einem die Theorie nichts, woraus also erhellet, daß die Logic eine practische Disciplin sey. Man pflegt auch viel von der natürlichen Logic zu reden, und da läßt sich untersuchen: was von derselbigen zu halten sey? die Eintheilung in die natürliche und künstliche Logic hat keinen Grund. Denn verstehet man durch die natürliche Logic die natürliche und allen Menschen angebohrne Kraft, die Wahrheit zu erkennen, wie man die Worte insgemein zu nehmen pfleget, so ist sie in der That keine Art der eigentlichen Logic. Denn das Wort Logic zeigt eine Lehre an; eine Lehre aber ohne Regel kann keine Lehre seyn. Wollte man die gewöhnliche Bedeutung in etwas ändern, und darunter eine durch bloße Uebung oder Gewohnheit von Jugend auf erlangte Fertigkeit verstehen, die natürliche Kraft durch wirkliches Denken zu gebrauchen, ohne sich an einige Regeln der Kunst zu binden, so kann sie aus eben dem vorhin angeführten Grunde keine Logic genennt

genennt werden. Man lese inzwischen dabey nach, was hievon Wolff in den prolegom. seiner lateinischen Logic §. 5. sqq. erinnert. Allhier ist 1699. Purgolds disputat. de diuisione inter logicam docentem et vtentem heraus gekommen. 2) Sagen wir in der gegebenen Definition weiter, die Vernunftlehre handele von der Wahrheit überhaupt, und zeige, wie man selbige durch das Nachdenken erkennen müsse: womit wir das Objectum dieser Disciplin vorstellen. Sie soll zeigen, wie man die Wahrheit durch das Nachdenken erkennen soll, und also handelt sie nicht nur von der Wahrheit an sich selbst, sondern auch von deren Erkenntniß, daß also alles, was darinnen vorkommt, auf drey Stücken beruhet, auf das Instrument, wodurch man die Wahrheit erkennet, welches der menschliche Verstand ist; auf die Sache selbst, die man erkennen soll, so die Wahrheit und auf die Art und Weise, wie die Erkenntniß beschaffen. Von einem jeden Stücke müssen wir noch einige Anmerkungen machen, damit man deutlich siehet, was für Materien in der Logic vorkommen, und wie sie zusammen hängen müssen. Erstlich wird in der Logic von dem menschlichen Verstande gehandelt. Denn die Wahrheit, wie sie nach der Logic soll erkannt werden, ist durch das Nachsinnen zu erkennen; das Nachsinnen aber beruhet auf dem Gebrauch des menschlichen Verstandes; mithin muß die Logic Regeln vorschreiben, wie man seinen Verstand recht brauchen, und insonderheit nachsinnen soll. Solche Regeln müssen aus der Natur der Kräfte des menschlichen Verstandes hergenommen werden, mithin wenn ein Logicus seine Regeln gründlich machen, und andere von ihrem Grunde überzeugen will, so muß er die Natur des menschlichen Verstandes und dessen Kräfte erklären. Ist dieses geschehen, so erklärt er für das andere die Sache, die zu erkennen, welches die Wahrheit ist, und zeiget, was dieselbige sey, wie sie entweder eine gewisse, oder wahrscheinliche; die gewisse entweder eine gemeine, oder eine gelehrte; die gelehrte entweder eine sätzliche, oder vernunftschlüßige sey. Er bemerkt fleißig die Grade unserer Erkenntniß, wie das Gewisse, Wahrscheinliche und Mögliche von einander unterschieden; berührt auch die Fehler, die vorfallen, und handelt von den Vorurtheilen und Irrthümern, die der Wahrheit entgegen stehen. Ist er auch mit diesem Puncte fertig, so kommt er auf den dritten, wie die Wahrheit müsse erkannt werden. Man erkennt die Wahrheit entweder auf eine gemeine Art durch die Sinne, das Gedächtniß und Ingenium; oder auf eine gelehrte Weise durch das judicieuse Nachsinnen, welches leztere eigentlich die Logic weiset. Man erkennet aber durch judicieuses Nachdenken die Wahrheit wieder auf zweyerley Art, indem man entweder etwas Wahres erfindet, oder beurtheilet, und also anderer Gedanken prüfet: 3) folgt noch in der Definition, man lerne in der Logic seinen Verstand zu solcher Erkenntniß der Wahrheit geschickt zu machen, welches der Endzweck dieser Disciplin ist. Die Logic giebt Anleitung, wie man seinen Verstand zur judicieusen Erkenntniß der Wahrheiten brauchen soll; weil sie aber eine practische Disciplin ist, und Mittel vorschläget, welche man zur Ausübung bringen muß, so ist ihr eigentlicher Zweck die Erlangung der Geschicklichkeit, Wahrheiten durch Nachdenken zu erkennen. Aus dem, was wir jezo gesaget, können wir die Nothwendigkeit und den Nutzen der Logic erkennen. Denn wir brauchen sie nicht nur in dem gemeinem Leben, wenn wir uns in unsern Verrichtungen und Unternehmungen vorsichtig und behutsam aufführen wollen; sondern auch bey unserer übrigen Gelehrsamkeit, daß wenn wir darinnen eine gründliche Erkenntniß erlangen wollen, so muß dieses durch Hülfe der Logic geschehen; thut man diese weg, so bleiben nur Sachen des Gedächtnisses übrig. Handelt die Vernunftlehre von der Wahrheit überhaupt, und in den andern Disciplinen kommen besondere Wahrheiten zu erkennen vor, so kann man zugleich die Ursache erkennen, warum man auch nöthig habe, von der Logic den Anfang im Studiren auf Academien zu machen.

Fürs andere wollen wir untersuchen: wie die Vernunftlehre vorzutragen und abzuhandeln sey? Das meiste dabey kommt auf eine ordentliche und richtige Abtheilung der darinnen vorkommenden Materien an. Die Philosophen haben zu den alten und neuern Zeiten die Abtheilung auf verschiedene Art eingerichtet. Parmenides, der Lehrer des Zenonis, so Urheber der eleatischen Secte gewesen, lehrte von einer gedoppelten Philosophie, davon die eine κατὰ ἀλήθειαν; die andere κατὰ δόξαν wäre, und legte hiemit vermuthlich den Grund der Eintheilung von der Logic in die Dialectic und Analytic, s. Diogenem Laertium lib. 9. segm. 22. Die meisten der stoischen Philosophen theilten sie in zwey Theile, in die Rhetoric und Dialectic, denen noch einige τὸ ὁρικὸν εἶδος, definitiuum genus, oder definitiuam speciem, welche von den Regeln und Judiciis handelt, hinzu thaten, wie Laertius lib. 7. segm. 41. berichtet, wobey auch Stanley histor. philosoph. pag. 556. edit. latin. und Syrbii praefat. philosoph. rational. p. 14. zu lesen.

en. Außer dem haben sich sonderlich
ren Eintheilungen der Logic bekannt ge-
macht: die erste in die Invention und
as Judicium kommt von dem Cicerone
topic. und den Ramisten her, und kann
en Stoikern nicht zugeschrieben werden:
ie andere stellet drey Theile vor, und
wird insgemein von solchen Peripateti-
tern auf die Bahn gebracht, welche mit
er Zurichtung eines Syllogismi allein zu-
frieden sind, und auf den Unterschied der
dreyerley Wirkungen des Gemüths ihr
Absehen richten. Die dritte fliesset von
denjenigen her, welche noch auf die Mate-
rie, womit der Syllogismus beschäfftiget,
sehen, und solche theilen dieselbe ab in
den allgemeinen Theil, welcher die drey
bereits erwehnten Theile unter sich be-
greift, und denn in den eigentlichen, wel-
cher nämlich von dem demonstrativen, to-
pischen und sophistischen Syllogismo han-
delt. Baco de Verulamio hatte eine
gedoppelte Logic zu schreiben vor, davon
die erste general seyn sollte, so er auch
lib. 5. de augmentis scientiarum, nach dem
vierfachen Endzwecke, den sie hätte, in
vier Stücke theilet, deren erstes von der
Erfindung; das andere von dem Judi-
cio, das dritte von der Memorie und das
vierte von der Elocution handeln. Clau-
berg in prolegom. logicae c. 6: theilet
die Logic in partem geneticam ab, welche
das menschliche Gemüth zu der rechten
Formirung und Erweckung der Gedanken
anweisen soll, und in analyticam, welche
zu einer wohlgeschickten Auflösung, oder
zu der Analysie anderer Gedanken Vor-
schub thue. Von allen beyden Stücken
macht er wieder eine Unterabtheilung,
und theilet die geneticam in cogitantem,
welche den Menschen auf sich selbst füh-
re, daß er alles selbsten bey sich erkenne,
und in loquentem, welche man, daß der
Mensch auf andere sein Absehen richte,
und auf eine geschickte Art denselben sei-
ne Gedanken mittheile und die äußerliche
Reden in der Regel behalte. Die ana-
lyticam theilet er wieder in interpretan-
tem ein, wodurch wir nämlich den wah-
ren Verstand der äußerlichen Rede erfah-
ren können, und in iudicantem, vermit-
telst welcher wir in Erfahrung bringen
sollen, ob dasjenige, was gedacht wor-
den, sich auch also verhalte, wie es seyn
soll, und also das Wahre von dem Fal-
schen bey der innerlichen Rede desto bes-
ser unterscheiden könne. Der Autor der
artis cogitandi hat die Dialectic in vier
Theile nach den vier Wirkungen des Ge-
müths, welche auf die Philosophie des
Cartesii accommodiret werden, vorgestel-
let, daß er erstlich von den Ideen, dann
von den Urtheilen, vom Discours und
von der Methode handelt, wie es auch
andere Cartesianer machen, als Antonius
le Grand in arte recte cogitand. p. 2. §.
5. p. 4. §. 13. Des Petri Gassendi Lo-
gic, die sich sonsten auf der Epicuräischen
Canonic gründet, ist nach der gemeinen
Art in vier Theile getheilet, und hat die-
ses besonders, daß die Lehre von dem
Criterio der Wahrheit aus der philosophi-
sche Historie sorgfältig erläutert worden.
Thomas Campanella hat philosophiam
rationalem geschrieben, und darunter die
Grammatic Logic, Rhetoric und Poesie
begriffen; von der Logic aber macht er
drey Theile, als partem definitiuam, enunciatiuam und argumentatiuam. Hob-
besius hat in seinen elementis philoso-
phiae gleich anfangs eine Logic, die er
computationem nennet, eingerücket, und
dieselbe in sechs Capitel getheilet, als
von der Philosophie, von den Wörtern,
von der Proposition, vom Syllogismo,
von der Irrung, Falschheit und sophisti-
schen Fallstricken, und dann von dem Me-
thodo. In der philosophia aulica theilet
Thomasius cap. 4. §. 34. sqq. die Klug-
heit zu gedenken in den allgemeinen Theil,
welcher die Lehren, so zugleich zu allen
besondern Theilen gehörig, vorstellet und
in den eignen Theil, welcher zeiget, was
in einem jeden Theile noch absonderlich
zu erinnern stehe. In der Vernunftleh-
re bringt er diese Wissenschaft in zwey
Theile: im ersten handelt er überhaupt
von der menschlichen Vernunft, von der
Wahrheit, von den ersten Kennzeichen
und Grundregeln der Wahrheit, von
den unterschiedenen Dingen, an welchen
die Vernunft die Wahrheit erforschen
kann: von den Mitteln zur Erforschung
unerkannter Wahrheiten zu gelangen, von
der Methode und Ordnung, deren man
sich dißfalls zu bedienen habe u. s. w. im
andern Theile betrachtet er insonderheit,
wie man sich verhalten solle, wenn man
für sich die Wahrheit erforschen, die er-
kannte Wahrheit andern beybringen, an-
derer Leute Meynungen verstehen, von
denselben urtheilen und sie widerlegen
wolle: Clericus hat seine Logic in vier
Theile gebracht: im ersten handelt er
von den bloßen Ideen; in dem andern
von den zusammengesetzten Ideen, oder
von den Enunciationen; im dritten
vom Methodo, und vierten von dem Ver-
nunftschlusse. D. Buddeus handelt in
seiner Logic erstlich von der Natur des
menschlichen Verstandes; hernach von
den Krankheiten, dann von der Gesund-
heit desselben, und endlich von den Mit-
teln, wie er zu verbessern und von den
Fehlern zu reinigen sey. Syrbius hat
seine philosophiam rationalem in zwey
Theile getheilet, und in dem ersten von
der Wahrheit und deren Erkenntniß über-
haupt gehandelt; in dem andern aber
die Ausübung dieser theoretischen Er-
kenntniß gezeigt. Rüdiger theilt seine
Logic in philos. synthetic. edit. 3. in die
theore-

theoretische, wo er von der Art, das wahre zu erfinden und zu beurtheilen, und zwar erstlich von der Demonstration, dann von der Wahrscheinlichkeit handelt, und in die practische, welche die Lehre von der synthetischen und analytischen Meditation in sich hält. Crousaz redet in seinem systeme de reflexions im ersten Theile von der ersten und simpelsten Handlung des Verstandes, nämlich von der Wahrnehmung des Wesens, der Eigenschaften und zufälligen Dinge aller Sachen, so sich in oder außer uns befinden, und unsere Erkenntniß nicht übersteigen; im andern von der andern Verrichtung des Gemüths, wenn es die Wahrheit erkennen will, indem es die Begriffe vergleichet und urtheilet, ob dieselben bey einander stehen können oder nicht; im dritten von der Verrichtung des Gemüths in Erkenntniß der Wahrheit, welche bemühet ist, die Verbindung zweyer in einem Satze zusammen gefügter Begriffe durch einen dritten zu erläutern; im vierten von der Ordnung oder Methode. Von den übrigen wollen wir nichts gedenken, weil wir nicht gesonnen, eine Historie der Logic zu schreiben, dergleichen schon in der historia logicae geschehen, welche in den parergis academicis stehet. Daselbst findet man auch Nachricht von den mancherley Arten, wie man die Logic vorgetragen. Uns kömmt diese Ordnung am natürlichsten für, wenn man sie in eine theoretische und practische eintheilet. Jene erkläret die Mittel, wie man zu der Fähigkeit, seinen Verstand in der judicieusen Erkenntniß der Wahrheit zu brauchen, kommen soll, welcher wieder in drey Stücke könnte abgetheilet werden, daß man in dem ersten von dem menschlichen Verstande; in dem andern von der Wahrheit, so wohl gewissen, als wahrscheinlichen, und in dem dritten von der Art der Erkenntniß handelt. In dem practischen Theile gäbe man Anweisung, wie man die Regeln zur Ausübung bringen müsse.

Drittens ist noch übrig: wie die Vernunftlehre zu erkennen sey? Will ein Liebhaber der Wahrheit in der Erkenntniß der Vernunftlehre glücklich seyn, so hat er sich zum voraus die Historie dieser Wissenschaft bekannt zu machen, daß er überhaupt wisse, was es mit den Aristotelischen und Scholastischen Logiken für eine Bewandtniß habe; was die Cartesianer darinnen für Versuche gethan, und wie die Neuern nach und nach diese Lehre in ihrer natürlichen Gestalt hergestellet haben. Ist dieses geschehen, so kann er sich an ein gutes logisches Handbuch, wie etwa Thomasius, Clericus, Titius, Buddeus, Syrbius, Gerhard, Rüdiger aufgesetzet haben, gewöhnen, und dabey folgendes in acht nehmen, daß er stets auf seine eigene Empfindung aller ihm vorkommenden Dinge wohl acht gebe; daß er die Kräfte seines Verstandes nicht nur wohl unterscheiden; sondern auch die Grade derselben in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit erkennen lernet; und daß er aus der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes und der vorkommenden Sachen täglich die Grenzen der Vernunft in acht nimmt. Bey Lesung der logischen Schriften lese man alles mit Bedacht, und lege solches auf den Probierstein der Vernunft, welches geschiehet, wenn man das Vorurtheil des menschlichen Ansehens und der Uebereilung ableget. Insonderheit gewöhne man sich an die Meditation, worinnen allerhand Uebungen so lange können angestellet werden, bis man eine Fähigkeit erlanget, eines theils eine Sache recht einzusehen und die daher zu folgernden Schlüsse zu folgern; andern theils die schon gemachten Schlüsse zu prüfen und gegen die Regeln der gewissen und der wahrscheinlichen Wahrheit zu halten, wobey man sich nicht einzubilden hat, als wäre die Sache damit ausgemacht, wenn man ein und das andere Collegium über die Logic auf Schulen, oder Academien höre. Wer sich der Theologie wiedmet, kann sich auch in etwas die Scholastische Logic bekannt machen, damit er die theologischen Schriften, so mit Scholastischen Wörtern angefüllet sind, verstehen lerne. [Allzu viele Schriften von der Logic, welche unzählig sind, hier anzuführen, ist der Mühe nicht werth, inzwischen wollen wir doch die brauchbarsten und besten berühren. Wohin wir unter den ältern, außer denen vom Verfasser nahmhaft gemachten Schriftstellern folgende rechnen: Bechmann und Hebenstreit; des leztern seine logica sacra ist einem Gottesgelehrten sehr dienlich. Unter den Neuern bemerke ich nur folgende: Crousaz, dessen Logic lateinisch und französisch zu haben ist. Büffier les principes du raisonnement. Es sind eigentlich zwey Logiken, von welchen die erstere in Briefen auf eine faßliche Art geschrieben, ob sie schon sehr unvollständig ist. Locke sein Buch vom menschlichen Verstande, welches englisch geschrieben ist, man hat aber auch französische, und lateinische Uebersetzungen, und Poley hat es in deutscher Sprache mit vielen Anmerkungen, welche auf die Wolfische Philosophie gebauet sind, heraus gegeben. Zopf, in welchem die Lehre von der Auslegung ganz gut ausgeführet ist. Heineccius, Baumeister, Ahlward und Leyriz sind auch noch bekannt, leztere ist für Anfänger sehr leicht geschrieben. Noch füge ich hinzu, Reusch und Corvinus, J. E. Schubert seine logica practica, die aber sehr unvollständig ist, Crusius, Hofmann, Segner, Böhme,

ic, dessen Buch eines der brauchbarsten
t, A. G. Baumgarten, welche mit
Zöllners Noten heraus gekommen, G.
F. Meier, Hiller, Carpov, Eschenbach,
Reimarus, Gunnerus ars heuristica intellectualis, J. G. Daries via ad veritatem, worinne die ars determinandi seu dijudicandi, und componendi also ausgeführet ist, daß man in allen andern Logiken dergleichen Ausführung vergeblich suchet; die Lehre von unmittelbaren Folgen und die Handgriffe zur Praxi geben diesem Buche auch noch Vorzüge und Unterscheidungsbestimmungen. In meiner practischen Logic habe ich dasjenige, was auf die Praxin näher abzweckt, faßlich zu machen gesuchet, und auf des Daries Logic gebauet. Lampert neues Organon gehöret unter die brauchbarsten Bücher. Diejenigen, welche so genannte cursus philosophiae oder Encyklopädien geschrieben, haben auch die Logic, obschon sehr kurz, abgehandelt. Verschiedene solche Schriftsteller sind unter dem Artikel Encyclopädie benennet worden. Siehe mein historisch-kritisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie. 1774.]

Vernunftmäßigkeit,

Bedeutet die Uebereinstimmung einer Sache mit der Vernunft, so fern dieselbige objective genommen wird, folglich ist etwas vernunftmäßig, wenn es mit den Principiis der Vernunft überein stimmet, und man einen natürlichen Grund zeigen kann, warum sich die Sache so, und nicht auf eine andere Art verhalte.

Vernunftschluß,

Ist eigentlich diejenige Wirkung der Vernunft, da aus einem Satze ein anderer gezogen, folglich eine Wahrheit aus der andern erkennet wird. Es ist der Mensch zur Erkenntniß des Wahren erschaffen, so daß er dasselbe zum theil erfinden; zum theil aber prüfen und beurtheilen soll, zu dem Ende ihn Gott mit dem Verstande versehen, der durch den rechtmäßigen Gebrauch zu einer gesunden Vernunft zu machen, die sich durch dreyerley Wirkungen, als des Gedächtnisses, Ingenii und Judicii äußert, so daß sie alle eine Absicht auf die Erkenntniß des Wahren und Falschen haben; und da die Wahrheit entweder eine ganz gewisse oder wahrscheinliche ist, so geht der Proceß der gesunden Vernunft bey der ersteren also her: erstlich geschieht die Empfindung; hernach bekommen wir durch die Empfindung die Ideen, welche drittens definirt und dividirt werden; worauf aus den Definitionen und Divisionen viertens bejahende, oder verneinende Sätze entstehen, und aus diesen wird fünftens der Schluß gezogen, wodurch wir erkennen, wie sich eine Wahrheit gegen die andere verhält. Es gründet sich nämlich ein Vernunftschluß auf ein Principium: oder eine gewisse entweder bejahende, oder verneinende Proposition, die unmittelbar aus der Definition; oder Division gezogen, von deren Beschaffenheit auch das Wesen eines Vernunftschlusses dependiret.

Der meiste Theil einer brauchbaren Logic kömmt fast auf die Lehre von den Vernunftschlüssen an, ohnerachtet man insgemein in den logischen Schriften das wenigste davon findet, nachdem man sich mit der Materie vom Syllogismo schlechterdings begnüget. Denn zu geschweigen, daß man mit dem Syllogismo lediglich auf eine analytische Art umgehet, und ihn also nicht als ein Mittel, die Wahrheiten zu erfinden; sondern zu prüfen brauchet; so wird aus dem folgenden zu ersehen seyn, daß man noch mehrere Arten Vernunftschlüsse zu machen habe. D. Rüdiger hat sich in diesem Stücke sehr viele Mühe gegeben, und schon 1704. eine Dissertation de nouis ratiocinandi adminiculis geschrieben, worauf er nachgehends seine Gedanken in dem Tr. de sensu veri et falsi weiter ausgeführt und verbessert, bis in der dritten Auflage der institut. erudit. pag. 101. sqq. auch in der neuesten Edition des sensus veri et falsi die völlige Ausarbeitung erfolget, dessen Lehrsätze wir hier zum Grunde legen wollen.

Wir machen entweder einen reellen oder Verbalschluß: jener gründet sich entweder auf eine unmittelbar sinnliche Empfindung, oder auf das Wesen einer Idee, sofern wir solches durch die Definition und Division erkannt haben. Bey der ersten Art, welches die sinnliche ist, auch die mathematische genennt werden kann, schließt man aus den Umständen der Quantitäten, welche unmittelbar sinnlich sind, und ist entweder eine arithmetische, oder geometrische, davon jene auf die Umstände der Zahlen, diese auf die Umstände der Größe beruhet. Es hat Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 1. sect. 1. §. 40. sqq. weitläuftig gezeiget, daß zwischen einem mathematischen und philosophischen Vernunftschluß ein großer Unterschied sey, welches zur Genüge aus dem Unterschiede der Objectorum dieser beyden Disciplinen, der Quantitäten und Qualitäten erhellet, und zugleich zu erkennen giebt, daß die mathematische Methode zu schließen, weder auf eigentliche physische, noch moralische Sachen kann appliciret werden, welche Differenz auch schon vor dem Rüdiger, Clericus, Newton, ein großer Mathematicus und Gilbertus de magnet. lib. 6. cap. 3. und cap. 9.

cap. 9. angezeiget haben. Die andere Art begreift den philosophischen Vernunftschluß, der sich auf die Natur der Idee gründet, und deswegen auch ratiocinatio idealis genennet wird. Er ist entweder allgemein, oder besonders, in Ansehung der unterschiedenen Beschaffenheit der Sache, worüber man einen Schluß abfasset, so daß die erste Gattung sich an kein gewisses Objectum bindet; die andere hingegen nur in besondern Materien statt findet. Die allgemeine bestehet entweder aus zweyen Terminis, oder aus dreyen, vieren, auch wohl mehrern. Von denen, die nur zwey Terminos in sich fassen, hat man zwey Arten, die Conversion und Opposition, welche man mit besserm Rechte für gewisse Gattungen des Vernunftschlusses als Eigenschaften der Propositionen, dafür sie in den Aristotelischen Schulen ausgegeben werden, hält, wie am gehörigen Orte gezeiget worden. Die, so aus mehr, als zweyen Terminis bestehen, sind wieder gedoppelt, indem sie entweder in eine; oder in keine syllogistische Forme zu bringen: im ersten Falle kann man Vernunftschlüsse machen mit drey, und vier Terminis. Nämlich man legt 1) eine Hauptproposition zum Grunde, welche aus zweyen Terminis bestehet, aus dem Termino Subjecti und Prädicati, zu welchen Terminis ein; oder zwey neue Termini hinzu genommen, und in die Conclusion gebracht werden, so daß der neue Terminus bald aus dem Subjecto, bald aus dem Prädicato; bald aus beyden zugleich genommen ist, daher auch dieser Vernunftschluß wegen des neuen hinzugenommenen Termini ratiocinatio assumtiua heißt: z. E. alle passionirte Leute sind in ihrem Gemüthe unruhig, aus welcher Proposition eine andere vermittelst einer neuen Idee, oder neuen Termini, den man aus dem Subjecto der Hauptproposition nimmt, kann gefolgert werden, daß man sagt: E. alle neidische Leute sind in ihrem Gemüthe unruhig, mithin hätte man darinnen drey Terminos, als den Terminum von den passionirten Leuten, von der Gemüthsunruhe, und von neidischen Leuten. Diesen Terminis legt Rüdiger andere Namen bey, und nennet den Terminum in der Hauptproposition, woraus der neue gezogen, terminum medium, weil vermittelst diesen die neue Idee entstanden, und die Conclusion gewirket hat; den andern aber, woraus man keinen Terminum genommen, terminum nonmedium, und den von neuen hinzugenommenen terminum nouum. Hiebey hat man zu merken, daß der neue Terminus sich gegen den alten Terminum verhält entweder als einen obern Begriff z. E. wenn man von dem Termino Tugend auf den Terminum Habitus des Gemüths schlösse; oder als einen untern Begriff, z. E. wenn man von dem Termino Tugend einen Schluß machte auf den Terminum Gottesfurcht, welche Anmerkung diesen nothwendigen Nutzen hat, daß man wissen kann, ob der Schluß allgemein, oder particular geschehen soll, nämlich von einem untern Termino schließet man zum obern particular, z. E. alle Tugenden gefallen Gott wohl, E. einige Habitus des Gemüths gefallen Gott wohl; hingegen von einem obern Termino zu einem untern universaliter, z. E. alle Tugend gefällt Gott wohl; E. alle Frömmigkeit gefällt Gott wohl, davon die Ursache leicht zu begreifen, indem die ganze Natur des Generis der Speciei, nicht aber die ganze Natur der Speciei dem Generi zukommt, daß ich also alles, was von dem Habitu zu sagen, der Tugend beylegen kann, hingegen kann man nicht alles von dem Habitu des Gemüths sagen, was man von der Tugend sagt. Dieses weiset abermal einen Unterschied zwischen dem mathematischen und philosophischen Vernunftschlusse, indem die Mathematiker nicht auf die Art von dem ganzen zu einem Theile, wie die Philosophen vom Genere zur Specie schliessen können, weil die Natur des völligen Ganzen nicht in einem jeden Theile liegen kann. 2) muß man die neue Idee, oder den neuen Terminum gegen den alten Terminum halten, und sehen, ob er mit demselben verwandt, oder von ihm unterschieden sey; im ersten Falle, wenn es eine subordinirte Idee ist, siehet man wieder, ob sie sich gegen die alte verhalte entweder als ein Genus, oder als eine Species, oder als eine Differenz und Proprium, und merket, daß dieselbe bald aus dem Subjecto, bald aus dem Prädicato des Hauptsatzes kann genommen werden, welche Anmerkungen den eigentlichen Grund der syllogistischen Figuren, davon man in den scholastischen Schulen so viel, aber in der That verwirrtes Wesen gemacht hat, an die Hand geben, wie wir bald zeigen wollen: 3) bestehen diese Vernunftschlüsse aus zwey Propositionen, und sind eigentlich Enthymemata, da der Hauptsatz und die Conclusion da ist; will man sie aber in Syllogismos verwandeln, so thut man noch die minorem propositionem, welche eine Verknüpfung des neuen Termini mit dem, woher er genommen ist, hinzu, da denn der völlige Syllogismus herauskommen wird: z. E.

alle passionirte Leute sind in ihrem Gemüthe unruhig:

E. alle neidische sind in ihrem Gemüthe unruhig;

in welchem Schlusse der neue Terminus ist: neidisch, und der Terminus, daher er genommen: passionirt; wenn man nun diese beyden Terminos verknüpfet und

nd sagt: alle neidische sind passionir-
: Leute, so entstehet daraus die minor
:opositio, folglich der völlige Syllogis-
:us:

alle passionirte Leute sind in ihrem Gemüthe unruhig:
alle neidische sind passionirte Leute,
E. sind sie in ihrem Gemüthe unruhig.

s dürfte manchem scheinen, als wenn artnunen nichts besonders läge, und wäre ben das, was man schon längst in allen ogiken von dem Syllogismo gehöret ha-e, nur daß man sich neuer Wörter bedie-e. Doch was das letztere betrifft, so nd die Wörter an und vor sich nicht neu, nd die Application derselben bey dieser ehre erfordert die Ideen selbst, welche adurch besser ausgedrückt werden; der igentliche Unterschied aber zwischen die-er und der gemeinen Lehre vom Syllo-ismo ist gar merklich, indem wir hier den Syllogismum synthetisch betrachten, und hn als eine Art, Wahrheiten zu erfinden, nsehen; da man ihn hingegen in den Schulen nur analytisch gebraucht, das st, als eine Art etwas zu erweisen, und n eine gewisse Ordnung einzukleiden; ier brauchen wir zuerst den Hauptsatz, der die maiorem propositionem; und olgern daraus die Conclusion; dorten ber muß man zuerst die Conclusion ha-en, und einen Beweis derselben suchen:) kann man nach diesen Principiis den igentlichen Grund und den wahrhaften Nutzen der so genannten syllogistischen Nodorum erkennen; welche Lehre, indem ie Scholastiker nur ein logisches Spiel-ver daraus gemacht, von den neuern um Theile als etwas Pädantisches gänz-ich verworfen worden. Denn diese Modi nüssen nun zeigen, auf wie vielerley Art man in einer jeglichen Figur schließen, und die Schlüsse in syllogistischer Form ringen könne, auch was vor besondere Regeln dabey in acht zu nehmen. Die-es voraus gesetzet, so wollen wir erstlich ie rariocinationem assumtiuam mit drey Terminis nach den vier Figuren durch-jehen, und solche nach den Modis einer eglichen in syllogistische Formen bringen. Nämlich was anlangt a) die Art zu schlies-en, nach der ersten Figur, so legt man inen allgemeinen Satz, er mag bejahend, oder verneinend seyn, zum Grunde: nimmt aus dem Subjecto des Hauptsa-zes eine subordinirte Idee, sie mag sich ls ein Ober- oder Unterbegriff gegen die-elbe verhalten, und verknüpft dieselbe nit dem Prädicato des Hauptsatzes, und war erstlich entweder bejahend, oder ver-eineud nach Beschaffenheit der Haupt-proposition; hernach allgemein, wenn die neue Idee ein unterer Begriff; particu-lar aber, wenn sie ein oberer Begriff ist: z. E. der eine Hauptsatz wäre: alle Tugend ist dem göttlichen Willen gemäß, welcher allgemein bejahend ist; da man denn die untern und obern Begriffe des Subjecti aufsuchet, dergleichen von jenen unter andern wären: die Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit; von diesen aber: Eigenschaft, Einrichtung, Geschicklichkeit des Gemüths. Braucht man nun die erstern, so wird die Conclusion allgemein bejahend, daß ich sagen kann:

alle Tugend ist dem göttlichen Willen gemäß,
E. alle Gottesfurcht ist eine Tugend:
E. alle Gottesfurcht ist dem göttlichen Willen gemäß.

Hingegen bey den andern ist die Conclusion particular bejahend, und muß man sagen:

alle Tugend ist dem göttlichen Willen gemäß,
E. einige Eigenschaften des Gemüths sind dem göttlichen Willen gemäß,
E. einige Einrichtung des Gemüths ist dem göttlichen Willen gemäß,

auf welche beyde Arten aus einem allgemein bejahenden Satze zu schließen, die beyden Modi Barbara und Darii gehen, da denn, wenn minor propositio nach den oben gezeigten Principiis hinzu kommt, folgende Syllogismi heraus kommen:

bAr alle Tugend ist dem göttlichen Willen gemäß:
bA alle Gottesfurcht ist eine Tugend,
rA alle Gottesfurcht ist dem göttlichen Willen gemäß:
dA alle Tugend ist dem göttlichen Willen gemäß,
rI einige Einrichtung des Gemüths ist Tugend,
I einige Einrichtung des Gemüths ist dem göttlichen Willen gemäß.

Auf gleiche Weise verhält sich die Sache, wenn der Hauptsatz allgemein verneinend ist, da die Conclusion auch verneinend wird, und zwar, wenn der neue Terminus ein unterer Begriff ist, allgemein; ist er aber ein oberer Begriff, particular, folglich entstehen bey der syllogistischen Form die beyden andern Modi Celarent und Ferio, z. E.

cE. kein Laster gefällt Gott,
lA alle Trunkenheit ist ein Laster,
rEnt. keine Trunkenheit gefällt Gott,
fE kein Laster gefällt Gott,
rI einige Einrichtung des Gemüths ist ein Laster,

 O. eini-

O. einige Einrichtung des Gemüths gefällt Gott nicht.

Je mehr jemand subordinirte Ideen aus dem Subjecto der Hauptproposition ziehen kann, je mehr Schlüsse bekommt er der Materie nach; in Ansehung der Form aber hat man keine Arten mehr, als die wir jetzo angezeiget haben. Zwar haben einige Scholastiker auch aus dem Opposito des Subjecti schliessen wollen, und zu dem Ende noch zwey andere Modos, fapesmo und frisesom gesetzet, welche auch du Hamel in institut. logic. sect. 3. cap. 4. tom. 1. philos. veter. et nou. pag. 24. sqq. beybehalten; es ist dieses aber eine unnütze Subtilität, woraus auch leicht eine Verwirrung mit den andern Figuren entstehen kann. Doch wenn die Hauptproposition wesentlich ist, daß nämlich das Prädicatum eine wesentliche Idee vom Subjecto in sich fasset, die ihm allein, auch allen und jeden Arten desselben zukommt, so kann wohl ein Oppositum vom Subjecto geschlossen werden, z. E.

alle Menschen sind vernünftig:
keine Bestie ist ein Mensch,
keine Bestie ist vernünftig.

allein es schickt sich keiner von den bisher gewöhnlichen Modis darauf, weil der Modus Camestres, den man vielleicht appliciren könnte, in die andere Figur gehöret, da man nicht aus dem Opposito des Subjecti, sondern Prädicati schliesset, wiewohl auch in diesem Falle die Conclusion nur contradictoria, und nicht contraria seyn muß: z. E.

im Himmel ist ewige Freude,
E. ist in der Hölle keine ewige Freude,

Denn wollte man schliessen: also ist in der Hölle ein ewiges Creuz und Elend, so wäre der Schluß wohl an und für sich wahr, allein er flosse aus dem Hauptsatze nicht: b) die Art zu schliessen nach der andern Figur betreffend, so wird hier aus dem Opposito des Prädicati in dem Hauptsatze, er mag bejahend oder verneinend, allgemein oder particular seyn, geschlossen, da denn die Conclusion allezeit verneinend ist, sich aber nach der Qualität der Hauptproposition nicht richtet, indem diese bejahend, jene aber verneinend seyn kann, welches diese Figur für sich besonders hat. Die neuen Ideen aber zu finden, die dem Prädicato in dem Hauptsatze entgegen gesetzet sind, erfordert, daß man das contradictorische Oppositum des Prädicati nimmt, z. E. alle wahre Gelehrsamkeit bestehet in einer judicieusen Erkenntniß der Wahrheit, in welchem Satze das Prädicatum: judicieuse Erkenntniß der Wahrheit dieses contradictorische Oppositum hat: keine judicieuse Erkenntniß der Wahrheit; worauf ebenfalls die obern und untern Begriffe davon aufzusuchen sind; die obern Begriffe aber wären: Eigenschaft, Habitus, Verbesserung des Verstandes, und die untern die Poesie, Historie, Genealogie, u. s. w. und also können folgende Schlüsse gemacht werden:

alle wahre Gelehrsamkeit bestehet in einer judicieusen Erkenntniß der Wahrheit.
E. sind einige Habitus des Verstandes, die nicht zur wahren Gelehrsamkeit gehören,
E. giebt es einige Verbesserung des Verstandes, so die wahre Gelehrsamkeit nicht angeht,
E. gehört die Poesie, Historie, Genealogie an und für sich nicht zur wahren Gelehrsamkeit.

Es können in dieser Figur viererley Hauptsätze gebraucht werden, als a) ein allgemein bejahender Satz, aus welchem auf eine gedoppelte Art zu schliessen: einmal allgemein verneinend, wenn der neue Terminus ein unterer Begriff ist, z. E.

alle wahre Christen creuzigen ihr Fleisch;
E. kein Wollüstiger ist ein wahrer Christ;

verknüpft man nun den alten und neuen Terminum mit einander, daß die minor propositio daraus wird, so haben wir den Syllogismum in Camestres:

cA alle wahre Christen creuzigen ihr Fleisch,
mE kein Wollüstiger creuziget sein Fleisch,
strEs kein Wollüstiger ist ein wahrer Christ;

hernach kann auch geschlossen werden particular verneinend, wenn der neue Terminus ein oberer Begriff ist: z. E.

alles, was eine Empfindung hat, ist ein lebendiges Geschöpf,
E. sind einige Substanzen, die keine Empfindung haben;

Aus welchem Schlusse durch Hinzufügung der minoris propositionis der Syllogismus in Baroco entstehet:

bA alles, was empfindet, ist ein lebendiges Geschöpf,
rO einige Substanzen sind keine lebendige Geschöpfe,
cO einige Substanzen haben keine Empfindung:

b) kann der Hauptsatz particular bejahend seyn, und die Conclusion particular verneinend, z. E.

I einige lebendige Geschöpfe sind Menschen,
E. kein unvernünftiges Thier ist ein Mensch,
O einige lebendige Geschöpfe sind keine unvernünftige Thiere,

welches ein neuer Modus ist, der noch keinen besondern Namen hat: c) kann man einen allgemeinen verneinenden Hauptsatz nehmen, und auf zweyerley Weise den Schluß machen: einmal allgemein verneinend, wenn der neue Terminus ein unterer Begriff ist: z. E.

kein wahrer Christ hängt seinen verderbten Affecten nach,
E. kein Wollüstiger ist ein wahrer Christ:

kommt nun die minor propositio durch Verknüpfung des alten und neuen Termini hinzu, so entstehet der Syllogismus in Cesare:

cE kein wahrer Christ hängt seinen verderbten Affecten nach,
sA alle Wollüstige hängen ihren Affecten nach,
rE kein Wollüstiger ist ein wahrer Christ:

hernach kann die Conclusion auch particular verneinend seyn, wenn der neue Terminus ein oberer Begriff ist, welches den Syllogismum in Festino zuwege bringt, z. E.

fE keine Tugend beleidiget das Gewissen:
stI einige Ergötzlichkeit beleidiget das Gewissen:
nO einige Ergötzlichkeit ist keine Tugend:

d) dienet ein particular verneinender Hauptsatz, aus welchem eine auch particular verneinende Conclusion zu folgern, z. E.

O einige Menschen sind nicht gelehrt,
A alle Theologen sind gelehrt:
O einige Menschen sind keine Theologen;

welches ebenfalls ein neuer Modus ist, der noch keinen Namen hat: 3) was dem Vernunftschlusse nach der dritten Figur anlangt, so wird hier ein particular entweder bejahender, oder verneinender Satz zum Grunde gelegt, und aus dem Subjecto ein oberer Begriff genommen, der mit dem Prädicato particulariter entweder bejahend, oder verneinend, nach Beschaffenheit der Hauptproposition in der Conclusion verknüpft wird. Es gehen hier, wenn die minor propositio hinzugethan wird, eigentlich nur vier Modi an, als:

dI einige Gelehrten sind reich,
sA alle Gelehrten sind Menschen,
mIs einige Menschen sind reich.

bO einige Krankheiten sind nicht tödtlich;
cAr alle Krankheiten sind beschwerlich,
dO einige Dinge, die beschwerlich, sind nicht tödtlich.

I einige flüßige Sachen sind leicht,
I einige Körper sind flüßig,
I einige Körper sind leicht.

O einige Gelehrten sind nicht fromm,
I einige Gelehrten sind Theologen,
O einige Theologen sind nicht fromm;

welche beyde letztere Modi auch neu sind, und deswegen keine besondere Namen führen. Hieraus erkennet man, daß, wenn man die Schlüsse dieser Figur in Syllogismos verwandelt, und die minor propositio hinzu kommt, eins ist, ob der Medius Terminus zweymal statt des Subjecti, oder einmal statt des Subjecti, und das andere mal statt des Prädicati stehe; ingleichen daß gar wohl aus Particularsätzen kann geschlossen werden, welches die Peripatetici ohne Grund leugneten, daher es auch kam, daß sie den Syllogismum, der auf einem singular-Hauptsatz gegründet, nicht annahmen. Es werden zwar in den gemeinen Logiken noch vier Modi in dieser Figur angemerket, als Darapti, Felapton, Datisi und Ferison; aber die gehören eigentlich zu der ersten Figur, welche einen allgemeinen entweder bejahenden, oder verneinenden Grundsatz erfordert, aus dessen Subjecto auch ein oberer Begriff kann gezogen werden, daß die Conclusion particular wird, und zwar nach Beschaffenheit des Hauptsatzes bald bejahend, bald verneinend, wohin die Modi der ersten Figur Darii und Ferio gehörten, mit welchen [illegible] Datisi und Ferison übereinstimmt, wie nicht weniger Darapti und Felapton, nachdem die minor propositio, so allhier allgemein bejahend ist, kein wesentlich Stück dieses Vernunftschlusses ist. 4) Bey der vierten Figur nimmt man aus dem Prädicato eines entweder allgemein- oder particular-bejahenden Satzes einen eigentlichen; oder obern Begriff, setzet solchen an die Stelle des Prädicati, und verknüpft ihn mit dem Subjecto des Hauptsatzes, z. E.

alle Thorheit bestehet in einem Ueberfluß des Ingenii,
einige Munterkeit des Verstandes ist eine Thorheit,
E. einige natürliche Fähigkeit des Verstandes ist eine Thorheit.

Wenn diese Schlüsse in Syllogismos verwandelt werden, so heißen die ordentli-

 cher

chen Modi Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Fresisom; die Wahrheit aber zu gestehen, so gehören Calentes, Fespamo und Fresisom, nicht sowohl hieher; als zur andern Figur, weil nach demselben die neue Idee ein Oppositum des Prädicati ist, daß also nur Barbari und Dibatis übrig bleiben, z. E.

bAr alle wahre Demuth ist eine Tugend,
bA alles was zur Tugend gehört, ist zu loben,
rI etwas löbliches ist die Demuth.

dI einige Verrichtungen sind ehrbar:
bA alles, was ehrbar ist, ist zu loben,
tIs etwas löbliches ist ein und die andere Verrichtung.

Man kann auch den Modum Barbari in Barbara verwandeln, daß die Conclusio allgemein wird, z. E.

bAr alle wahre Demuth ist eine Tugend,
bA alles was zur Tugend gehöret, ist zu loben,
rA alle Demuth ist zu loben.

welche allgemeine Conclusion durch die Conversion gar leicht in eine particulare zu verwandeln ist;

A alle Demuth ist zu loben:
I etwas löbliches ist zu loben.

Inzwischen ists besser, wenn man nach dem Modo Barbara allgemein schließet, indem nicht nur auf solche Weise der neue Terminus an die Stelle des Prädicati kommt, sondern auch aus der allgemeinen eine particular-Conclusion zu machen, ja noch viel anderes zu schließen, so bey einer particular-Conclusion nicht angienge. Doch hat man nicht zu meynen, als werde durch eine Vermischung der ersten Figur, worinnen der Modus Barbara auch fürkommt, mit dieser vierten verursachet, indem in der ersten Figur aus dem Subjecto, und zwar eine untere subordinirte Idee; hier aber aus dem Prädicato ein oberer Begriff geschlossen wird. Nun folget vor das andere die raciocinatio assumtiua mit vier Terminis, und wie vorher ein neuer Terminus entweder aus dem Subjecto; oder Prädicato der Hauptproposition genommen wurde; also werden hier zwey Termini aus dem Subjecto sowohl, als Prädicato gebraucht. Man kann hier auf eine vierfache Art schließen, a) wenn man die beyden obern Begriffe des Subjecti und Prädicati nimmt, folglich wird die Conclusion particular, z. E.

alle paßionirte Leute urtheilen übel,
E. einige Menschen brauchen ihren Verstand schlecht;

b) wenn man aus dem Subjecto den untern, und aus dem Prädicato den obern Begriff ziehet, z. E.

alle paßionirte Leute urtheilen schlecht;

Da denn die Conclusion allgemein ist, weil die neue Idee aus dem Subjecto ein unterer Begriff ist: c) wenn man zwey neue Begriffe, sowohl aus dem Subjecto, als Prädicato hat, z. E.

kein paßionirter ist ein weiser Mensch:
E. kein ehrgeiziger ist ein wahrer Theologus;

d) wenn die eine neue Idee ein oberer Begriff des Subjecti, und die andere ein unterer des Prädicati ist, z. E.

kein paßionirter Mensch ist weise:
E. Einige Menschen sind keine wahre Theologi.

Mehrere unmittelbare Terminos, als vier kann man in der ratiocinatione assumtiua nicht haben, weil in der Hauptproposition derselben nur zwey fürkommen, folglich können in der Conclusion auch nur zwey neue Termini seyn. Soll ein Syllogismus daraus gemacht werden, so müssen vier Termini und nothwendig vier Propositiones darinnen fürkommen, z. E.

alle paßionirte urtheilen schlecht:
alle paßionirte sind Menschen,
alle die schlecht urtheilen, brauchen ihren Verstand schlecht;
E. einige Menschen brauchen ihren Verstand schlecht;

welche Art zu schließen weder ein Sorites, noch ein Epicherema ist, und man siehet daraus, daß dieselbe Gelegenheit giebt, viele Wahrheiten zu erfinden.

Bishero haben wir diejenige Arten der Vernunftschlüsse durchgegangen, die in eine syllogistische Form zu bringen, und entweder aus dreyen, oder vier Terminis bestehen, worauf nun diejenigen, welche in keine Syllogismos zu verwandeln, folgen. Es sind deren zwey Arten, als die ratiocinatio transsumtiua und obiectiua. Jene bestehet darinnen, daß ein Terminus, der schon in der Hauptproposition gestanden, in die Conclusion gebracht wird, dahero auch die Benennung transsumtiua entstanden. Sie ist entweder disiunctiua, oder comparatiua: jene hat eine propositionem disiunctiuam zum Grund, und kann daraus auf eine gedoppelte Art geschlossen werden: einmal daß einer von den einander entgegen gesetzten Terminis entweder verneinet; oder bejahet wird, da denn in der Conclusion der ander Terminus im ersten Falle zu bejahen; im andern aber zu verneinen ist, z. E.

Diejenigen, welche den Cäsar umgebracht, sind entweder Todschläger

schläger, oder Rächer der Freyheit gewesen:
Nun sind sie keine Todtschläger gewesen,
E. waren sie Rächer der Freyheit;

in welchem Exempel die beyden einander entgegen gesetzten Termini sind: Todtschläger und Rächer der Freyheit, welche die Disiunction ausmachen; hingegen das Subjectum: diejenigen, so den Cäsar umgebracht haben, gehöret nicht zur Disjunction; nun wird der eine Theil der Disjunction: Todtschläger von dem Subjecto negirt, folglich mußte der andere von demselben bejahet werden, daß es hieße: E. sind sie Rächer der Freyheit gewesen. Hernach können alle beyde einander entgegen gesetzte Termini entweder bejahet, oder verneinet werden, worauf die Conclusion überhaupt dasjenige in sich hält, was von jeglichem Stück ins besondere entweder war bejahet; oder verneinet worden, z. E.

Man muß entweder Gott; oder der Welt zu gefallen leben,
lebt man Gott zu gefallen, so hat man die Welt zum Feind;
lebt man der Welt zu gefallen, so hat man Gott zum Feind;
E. kann man ohne Widerwärtigkeit in der Welt nicht leben,

welches insonderheit das Dilemma genennet wird, so als eine Art dieses Vernunftschlusses anzusehen ist. In beyden Fällen kann man entweder theoretisch von dem Wesen der Dinge; oder practisch von der Moralität der menschlichen Verrichtungen in Ansehung der Gerechtigkeit und Klugheit schließen, so daß die Conclusion entweder verneinend ist, z. E.

entweder man muß Gott, oder der Welt gehorchen,
Nun muß man Gott gehorchen,
E. nicht der Welt:

oder bejahend, z. E.

entweder es ist Tag, oder Nacht:
nun ists nicht Nacht/
E. ists Tag;

Doch ists in diesen Fällen gleich viel, ob ich die Conclusion bejahend; oder verneinend machen will. Wenn in dem Hauptsatz nicht alle Stücke der Opposition berühret worden; so kann man wohl bejahend, aber nicht verneinend subsumiren, z. E.

er hat entweder erbauliche; oder unnütze Discourse geführet:
nun hat er erbaulich discouriret,
E. nicht unnützlich.

Denn wolte man hier verneinend subsumiren und sagen:

nun hat er keine unnütze Discourse geführet;
E. hat er erbaulich discuriret;

so wäre der Schluß falsch, indem man auch indifferente Discourse hat. Eben dahin gehört auch der verneinende Syllogismus copulativus:

niemand kann Gott und dem Menschen dienen:
ein Geiziger dienet dem Mammon,
E. dienet er nicht Gott;

indem der erstere Satz eigentlich eine propositio disiunctiua ist: entweder man muß Gott oder dem Mammon dienen. Die ratiocinationem comparatiuam betreffend, so wird eine vergleichende Proposition zum Grund geleget, welche Proposition aus zweyen terminis comparatis, und einem termino comparante bestehet, z. E. Sempronius ist gelehrter, als Titius, da denn Sempronius und Titius die termini comparati und gelehrt seyn der terminus comparans ist. Aus einer solchen Proposition wird erstlich ein neuer Terminus, und zwar aus dem termino comparante, der mit ihm nothwendig verknüpft ist, genommen, z. E.

Sempronius ist gelehrter, als Titius:
wer gelehrt ist, bestehet in dem Examine wohl;

welches letztere die Assumtion ist, indem aus dem Termino gelehrt seyn der neue Terminus: im Examine wohl bestehen, gezogen ist. Wenn solches geschehen, so nimmt man die Transsumtion für, und zwar, wenn die Assumtion bejahend gewesen, daß man von dem grössern termino comparato verneinend auf den geringern terminum comparatum schließet, z. E.

nun aber hat Sempronius schlecht bestanden:
E. noch viel schlechter Titius.

in welchem Exempel der grössere terminus comparatus Sempronius, und der geringere Titius ist, folglich ist die Conclusion verneinend; hingegen von dem kleinern termino comparato schließet man bejahend auf den größern, z. E.

nun aber hat Titius wohl bestanden;
E. noch viel besser Sempronius;

und wenn die Assumtion verneinend gewesen, so wird die Transsumtion gerade anders gemacht. Diese Art zu schließen ist dreyerley: entweder schließet man vom großen zu kleinen, und vom kleinen zum großen: hernach ist sie entweder bejahend; oder verneinend: drittens entweder einfach; oder zusammen gesetzet, welche letztere darinnen bestehet, daß auch bey dem termino comparante noch eine Vergleichung angestellet wird, z. E.

Sempronius ist gelehrter, als Titius;
wer gelehrt ist, bestehet im Examine wohl:
in allen Wissenschaften wohl bestehen, ist schwerer, als in einigen,
nun hat Sempronius in einigen Wissenschaften nicht wohl bestanden:
E. wird Titius noch viel weniger bestehen.

Sonst ist hiebey nöthig, daß in dem Hauptsatz die Comparation klar und richtig seyn müsse, weil der Schluß widrigenfalls ungewiß bleibet, als wenn man schliessen wolte:

Der Aberglaube ist schädlicher, als die Atheisterey:
was bös ist, mißfällt Gott:
Nun mißfällt Gott die Atheisterey,
E. noch vielmehr der Aberglaube;

wie denn auch die Assumtion ihre Richtigkeit haben muß, daß der Terminus, der hinzu genommen wird, mit dem alten genau verknüpft ist, weswegen Cartesius medit. 4. gar schlecht raisoniret, wenn er sagt: nam si quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiscuntur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum? welche Worte, wo sie in gehörige Form gebracht werden, folgenden Schluß in sich hielten:

Gott ist erfahrner, als ein Künstler:
Wer erfahren ist, macht seine Dinge nothwendig vollkommen:
Nun macht ein Künstler seine Dinge vollkommen;
E. noch vielmehr Gott.

Allein die Assumtion siehet für einen so grossen Philosophum sehr schlecht aus, daß wer worinnen erfahren sey, alles was er vornehme, vollkommen machen müsse und können hundert Instanzen gegeben werden, daß auch die besten Künstler wegen verschiedener Ursachen viele unvollkommene Dinge herfür bringen. Die ratiocinatio objectiua aber ist, wenn aus einer jeglichen Proposition genommen wird eine Idee von einer Substanz, welche in die Speciem selbiger Proposition, sie stehe nun an statt des Subjecti, oder Prädicati, oder wenn es ein allgemein verneinender Satz ist, in eine ganz unterschiedene Sache agiret, und daher geschlossen wird, daß sie auch in das Genus, oder die andere ganz unterschiedene Sache, welche man doch indefinite nehmen muß, agire; oder besagte Substanz agirt nicht ins Genus, oder besagte ganz unterschiedene Sache, und dahero auch nicht in die Speciem, oder andere ganz unterschiedene Sache, welche abermals indefinite muß genommen werden, z. E. die wahre Tugend befördert die Gemüthsruhe, darum: wer sich der wahren Tugend ergiebt, ergiebt sich einer Sache, so die Gemüthsruhe befördert: wer aber die Gemüthsruhe nicht suchet, der suchet auch die wahre Tugend nicht: die Gemüthsruhe haben keine bösen; darum wer die Gemüthsruhe suchet, der suchet etwas, welches die bösen nicht haben, ingleichen wer die Gemüthsruhe nicht suchet, der suchet etwas nicht, welches die bösen auch nicht haben.

Dieses sind die allgemeine philosophische Vernunftschlüsse gewesen, auf welche die besondern folgen, darinnen wir von besondern Objectis schliessen, und besondere Regeln dabey in acht zu nehmen haben. Sie theilen sich in die practische und physische. Bey dem practischen Vernunftschluß raisoniren wir von unsern Verrichtungen, die wir fürhaben, und weil bey einer jeden Verrichtung der Endzweck und die zu demselbigen nöthige Mittel fürkommen, so raisoniren wir hier entweder wegen des Endzwecks, oder wegen der Mittel. Wegen des Endzwecks kommen zwey Fragen für: einmal: muß ich das thun, oder unterlassen, und dahin gehören die Regeln der Gerechtigkeit in Ansehung deren der Endzweck geboten; oder verboten ist; hernach: kann ich das thun, kann ich das unterlassen, und dahin gehören die Regeln der Klugheit, in Ansehung deren der Endzweck erlaubt ist. Der physische Vernunftschluß, oder ratiocinatio caussalis ist, da wir die Kräfte einer wirkenden Ursache, etwas herfür zu bringen, untersuchen. Man lese davon nach Adolph Friedr. Hoffmanns disput. de ratiocinatione caussali, Leipzig 1725. Letztlich ist noch der Verbalschluß übrig, da wir auf den rechten Gebrauch der Wörter sehen. Wir schliessen hier entweder von der Idee auf den Terminum, das ist von der Definition auf die Sache, die definiret wird: oder von dem Termino zum Terminum, welche der eigentliche also genannte grammatische Schluß ist, da man aus dem Subjecto oder Prädicato einer jeglichen reellen Proposition einen neuen Terminum nimmt, der nur grammatisch von dem, daher er genommen ist, unterschieden, und in eben der Qualität und Quantität von dem andern Termino, daher der neue Terminus nicht genommen ist; aber doch eben so grammatisch unterschieden, gesagt wird, z. E.

ist homo ψυχικὸς und πνευματικὸς nicht unterschieden,
E. ist auch ψυχὴ und πνεῦμα nicht unterschieden.

Er

[Es kann hierbey der Streit des Lamberts und Ploucquets über den logicalischen Calcul gelesen werden.]

Verrichtungen,

Man braucht dieses Wort sonderlich von den Menschen, und wird entweder in weiterm; oder engerm Verstand genommen. Denn nach jenem begreift man alle Handlungen, die von dem Menschen geschehen, darunter. [Vergleiche Actio.] Er hat eine zweyfache Natur, eine physische und eine moralische, daher thut er auch zweyerley Handlungen. Einige fliessen aus der physischen Natur, oder aus dem belebten Leibe, wenn der Mensch isset, trinket, sich beweget von einem Ort zum andern, wächset u. s. w. welche er mit den Bestien gemein hat, und weil sie von dem Lauf der Natur dependiren, und nicht in unserm Willkühr stehen, so sind sie nothwendig, und können an sich keinem Gesetz unterworfen werden. Andere kommen von der moralischen Natur des Menschen, so fern er eine vernünftige Seele hat, welches die eigentliche menschliche Handlungen sind, die an sich nicht nothwendig; sondern freywillig geschehen, weil sie von einem vernünftigen Wesen herkommen. Zu einer solchen Handlung ist nöthig der Verstand, daß man erkennen kann, was vorzunehmen, und wie etwas auszurichten, und denn die Freyheit, damit sich der Mensch freywillig zu was entschliessen kann. Indem sie aber in der Freyheit des Menschen stehen, so können sie nach gewissen Regeln eingerichtet und denselbigen unterworfen werden, woraus die verschiedene Arten solcher Verrichtungen entstehen. Denn entweder richtet man sich nach den Regeln des Gesetzes; oder der Klugheit. In Ansehung des Gesetzes pflegt man sie zu theilen in nothwendige und zuläßige; jene wieder in gute und böse, dahin auch die gerechten und ungerechten, die ehrbaren und unehrbaren gehören. Nach den Regeln der Klugheit sind sie entweder kluge, oder thörichte, denen man auch die höflichen und unhöflichen beyfügen kann. Dieses ist die Eintheilung in Ansehung der Richtschnur, deren Stücke wir nunmehro insbesondere durchgehen wollen.

Erstlich müssen wir sie nach dem Gesetz betrachten, so fern sie entweder nothwendig; oder zuläßig sind. Die nothwendige nennet man diejenigen, welche das Gesetz ausdrücklich bestimmet und vorschreibet, z. E. man muß seine Schulden bezahlen, weil uns dieses das Gesetz befielet. Sie sind nothwendig wegen der Verbindlichkeit, die aus dem Gesetz entstehet, wodurch die Freyheit dessen, dem das Gesetz gegeben ist, eingeschränket wird, daher man sie auch Pflichten nennet. Sie heissen auch moralische Handlungen, weil sie durch das Gesetz eine moralische Eigenschaft bekommen, daß sie entweder gut; oder böse sind, indem alle Moralität aus dem Gesetz kommt, daß wenn dieses nicht wäre, so wären alle Verrichtungen nur als physische anzusehen, die weder gut noch böse wären. Solche moralische Handlungen sind nun entweder gut; oder böse. Die Güte der Handlungen setzt man in der Gleichförmigkeit oder Uebereinstimmung mit dem Gesetz. Denn wenn alle Moralität, wie wir an gehörigem Ort gewiesen, von dem Gesetz herkommt, so können wir keinen andern Grund angeben, warum eine Handlung gut; oder böse seyn soll. Dieses sehen wir aus der Schrift am deutlichsten. Sie nennt die Sünde eine ἀνομίαν, eine Abweichung von dem Gesetz, 1 Joh. 3. v. 4. woraus denn folget, daß ein jedes Werk, so mit dem Gesetz übereinkommt, vor gut müsse angesehen werden. Man erinnert aber dabey, es müsse nach dem wahren und eigentlichen Sinn des Gesetzes eine völlige Uebereinstimmung seyn, daß eine Handlung nicht nur in dem äusserlichen; sondern auch in dem innerlichen, in den Neigungen, Affecten, Gedanken dem Gesetz gleichförmig sey. Dieses ist bey den göttlichen Gesetzen nöthig; bey den menschlichen aber, da man nur auf die Erhaltung der äusserlichen Ruhe siehet, sucht man nur eine äuserliche Uebereinstimmung. Und daher ist eine gute Handlung anders vor der Welt; anders vor Gott anzusehen. Es begreift die Uebereinstimmung selbst zwey Theile. Das eine ist das materiale, welches dasjenige, so das Gesetz entweder durch ein Gebot; oder Verbot vorschreibet, daß wenn man sich darnach richtet, und unterlässet, was verboten, und vollbringet, was geboten, so ist dieses der materielle Theil der Uebereinstimmung. Das andere ist das formale, welches sich auf gewisse Umstände beziehet, denen die Handlung auch gemäß seyn muß, so der formale Theil der Uebereinstimmung ist. Man pflegt solche Umstände nach dem bekannten Vers anzumerken: quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando, welche Gelegenheit geben können, daß die Moralität entweder gar geändert; oder vergrößert wird, wie wir dieses von einem jeden zeigen wollen: 1) ist der Umstand quis, da man sehen muß, wer etwas gethan. Denn schlägt ein Vater sein Kind wegen seiner Bosheit, so ist das was gutes; wollte aber der Sohn den Vater schlagen, so wäre dieses was böses; oder wenn sich ein gemeiner Mann trunken trinket, so ist dieses eine Sünde; wenn

wenn aber ein Fürst, oder ein Priester dergleichen thun wollte, so wäre die Sünde noch größer. Denn wie eine solche Person besonders verbunden ist, andern mit seinem Exempel vorzugehen; also schadet sie mit ihrem bösen Exempel mehr, als ein anderer, auf den man nicht so sehr siehet: 2) ist der Umstand quid, was man thut, oder welches das Objectum der Handlung sey, wobey drey Punkte anzumerken. Denn entweder kann das Objectum veranlassen, daß die That gut; oder böse wird, z. E. wenn ein Mensch etwas von seinem eignen Geld verthut, so ist dieses eben nicht unrecht, wenn man solches nur wohl anwendet; wollte aber ein Vormund fremde Gelder angreifen, und dabey übel haushalten, so würde dieses unrecht seyn. Vors andere können aus dem Unterschied des Objecti auch unterschiedene Grade in der Moralität entstehen; z. E. treibt einer mit einer ledigen Weibsperson Hurerey, so ist es eine Sünde; thut man dieses mit einer verehlichten Person, so ist es ein Ehebruch und eine größere Sünde, und wenn einer dergleichen mit einer Blutsverwandtinn vornimmt, so heißt es eine Blutschande, und die Sünde ist noch größer. Drittens kann auch bisweilen die Quantität des Objecti die Moralität einer Handlung ändern, z. E. daß ein Mensch isset und trinket, ist an sich nicht unrecht; wollte er aber der Sache hierinnen entweder zu viel thun, daß er frässe und söffe; oder der Sache zu wenig, daß man aus Geiz, sich nicht satt essen noch trinken wollte, so würde die Handlung, die an sich gut, in beyden Fällen böse werden: 3) folgt der Umstand vbi, wo etwas geschiehet, welches in der Moralität auch große Veränderungen verursachen kann, z. E. Zeitungen lesen ist an sich nicht unrecht, wollte man aber dieses in der Kirche thun, so würde durch diesen Umstand des Orts die Handlung böse; oder schlägt man einen auf der Straße, so wäre dieses unrecht, geschähe aber dieses in der Kirche, so würde die Handlung dadurch noch schlimmer: 4) kommt quibus auxiliis, was man vor Instrumente zu einer Handlung gebraucht, welche zur Moralität einer Handlung viel beytragen. Denn würde sich ein Prediger trunken trinken, so wäre solches eine schwere Sünde; noch schwerer aber würde sie werden, wenn er einen Kelch aus der Kirchen dazu genommen hätte; oder schlägt man einen mit seiner Faust, so kann dieses unrecht seyn; nimmt man aber dazu einen Stock; oder eine Ruthe, so wird dadurch die That schlimmer: 5) ist der Umstand cur, welches einer der vornehmsten, der die Absicht einer Verrichtung betrifft, welche vernünftig seyn muß, und insonderheit auf die Ehre Gottes muß gerichtet werden. Wir befördern die Ehre Gottes, indem wir nicht nur alles, was wir thun, aus Liebe zu ihm vornehmen; sondern auch durch unsre gute Handlungen andern Gelegenheit geben, daß sie die Vollkommenheiten Gottes besser erkennen, und zu seiner Verehrung ermuntert werden: 6) ist der Umstand quomodo, wie etwas geschiehet. Denn man kann was thun, welches an sich gut; man kann aber in der Art anstoßen, und die That damit böse machen, z. E. giebt man einem wegen seiner Fehler einen Verweis, so kann dieses was gutes seyn; wollte man sich aber dabey Schimpfworte bedienen, so machte man durch die Art die That böse: 7) der Umstand quando, wenn was geschieht. Denn dieser kann was gutes bös machen, z. E. daß ein Kaufmann seinem Handel und Wandel nachgehet, ist ganz gut. Wenn er aber dieses auf den Sonntag thun wollte, so thäte er unrecht daran; oder wenn sich einer in der Woche voll säuft, so ist das eine Sünde; thut er dieses auf den Sonntag, so ist die Sünde schwerer, welche noch größer wird, wenn man dergleichen auf einen solennen Bußtag thun wollte. Alle diese Umstände sind in dem Gesetz selber gegründet, indem sie aber zur Beschaffenheit einer Handlung gehören, so rechnet man sie zu dem formalen Theil der Uebereinstimmung mit dem Gesetz bey einer guten Verrichtung. Aus diesem können wir leicht sehen, was eine böse Handlung sey, wenn sie nämlich von dem Gesetz abweichet. Unter den guten stehen auch die gerechten und ehrbaren Verrichtungen. Von der Gerechtigkeit selbst haben wir schon oben gehandelt, und merken daher nur an, daß wenn man die gerechten Handlungen von den guten unterscheiden will, sie nicht anders, als wie Genus und Species von einander können unterschieden seyn. Denn da ist eine gerechte Handlung eine solche Verrichtung, welche mit dem Gesetz überein kommt; aber in Ansehung eines Rechts, das der andere hat, vorgenommen wird. Nach dieser Erklärung ist eine jede gerechte Verrichtung eine gute Handlung; aber nicht eine jede gute Handlung ist eine gerechte Verrichtung. Ungerecht handelt man also, wenn man etwas vornimmt, wodurch der andere an seinem Recht gekränket und beleidiget wird. Solches Recht kommt her entweder unmittelbar von dem Gesetz, z. E. wenn es heißt: man soll niemanden beleidigen, so habe ich durch dieses göttliche Gesetz das Recht, daß mich niemand beleidigen darf, und im Fall dieses geschieht, kann ich die Ersetzung des verursachten Schadens fordern; oder von dem Vergleich, z. E. daß ich von dem, der bey mir eingemiethet, nach Verfließung der Zeit, den Hauszins

forderu-

rdern kann, wiewohl eigentlich zu re-
u, der Vergleich nicht so wohl ein Recht
rket, als vielmehr nur Gelegenheit da-
giebet. Das Recht kommt eigentlich
reden allezeit von dem Gesetz, und
nn ich gleich mit einem einen Ver-
eich getroffen, so würde ich dadurch kein
echt bekommen, wenn nicht das Ge-
da wäre, daß man die Pacta halten
üste. Man theilet das Recht in ein
lkommenes, welches man mit Gewalt,
d zwar in dem natürlichen Stand
rch den Krieg, und in der bürgerlichen
esellschaft durch obrigkeitliche Hülfe be-
ützen kann, und in ein unvollkomme-
s, wenn man die Gewalt, oder die
acht den andern zu zwingen nicht hat.
immt man was wider des andern sein
llkommenes Recht vor, so heißt man die-
s eigentlich ungerecht; läßt man aber
n andern sein unvollkommenes Recht
icht geniessen, so handelt man unbarm-
erzig, undienstfertig, grob, u. s. w. Es
nd noch übrig die ehrbaren Handlun-
n. Das Ehrbare ist bald auf diese;
ald auf jene Art genommen worden, wie
ir oben in einem besondern Artikel ge-
iesen haben. Man nimmt selbiges,
enn man von ehrbaren Handlungen re-
t, entweder in weiterm Sinn, daß eine
rbare Handlung so viel ist, als eine tu-
endhafte Handlung; oder in engerm
erstand, vor die Pflichten gegen sich
lbst, woraus man also leicht sehen kann,
ie sie von den guten und gerechten Ver-
ichtungen unterschieden.

Vors andere kann man die Verrich-
ungen auch nach den Regeln der Klug-
eit betrachten. Das Gesetz siehet auf
as, was recht und unrecht; die Klugheit
eht auf das Nützliche und Schädliche.
Jenes zeiget insonderheit, was man thun
nüsse; diese hingegen schlägt Mittel vor,
ie man einen vorgesetzten Zweck leicht
nd glücklich erreichen möge. Das Ge-
tz macht eine Verrichtung nothwendig;
elches die Klugheit nicht thut, weil ein
athschlag nicht verbindet. Nach dieser
etrachtung sind die Verrichtungen ent-
eder kluge, welche den Regeln der Klug-
eit gemäß sind; oder thörichte, wenn
e denselbigen zuwider sind, und man
immt etwas zu seinem eignen Schaden
ur. In diese Klassen setzen wir auch
ie wohlanständigen und unanständi-
en Verrichtungen, weil die Lehre vom
Wohlstand am füglichsten zur Politic kann
erechnet werden. Eine wohlanständi-
e Handlung ist, welche mit der Gewohn-
eit vernünftiger Leute überein kommt,
. E. wenn ich jemand, der mich besuchet,
egleite, den Hut abziehe, u. s. f. richtet
nan sich aber in solchen äußerlichen Din-
en nicht nach den Gewohnheiten ande-
er geschickten Leute, so handelt man
unanständig, unhöflich. Dieses sind
die Arten der menschlichen Handlungen gewesen, wenn sie nach der Norm, nach welcher man sie einzurichten hat, betrachtet werden. Von den zuläßigen haben wir nichts gedacht, weil der Artikel **indifferente Handlungen** hievon zu lesen ist.

Man hat auch noch die Verrichtungen eingetheilet in actiones liberas, wenn man freywillig durch eine Entschließung was thäte; in actiones coactas, welche diejenigen wären, darzu man sich zwar entschlossen; man sey aber ungern daran gegangen, und in actiones inuitas, wenn etwas wider Willen geschähe. Die Scholastici haben zwey Arten von dem in ito gemacht, davon das eine sey inuitum per ignorantiam, wenn man aus Unwissenheit etwas wider seinen Willen thäte; und das andere inuitum per violentiam, wenn man aus Zwang etwas thun müßte. Man lese hievon **Pufendorf** in iure naturae et gentium lib. 1. cap. 3. **Thomasium** in iurisprudentia diuina lib. 1. cap. 1. **Buddeum** in elementis philosophiae practicae part. 2. cap. 2. nebst den andern Scribenten des natürlichen Rechts.

Verschwendung,

Ist dasjenige Laster, wenn man ohne Noth Geld ausgiebt, da es nämlich weder die Nothdurft; noch die Commodität, noch der Wohlstand erfordert. Was die Verschwendung zu viel thut; das thut die Karabeit zu wenig; zwischen beyden aber steht die Sparsamkeit mitten inne. Doch müssen verschwendrische bey ihren Ausgaben eine Ursach haben, welches die Absichten der Eitelkeiten sind. Denn zur Verschwendung sind Hochmüthige und Wollüstige geneigt. Ein Ehrgeiziger wendet sein Vermögen überflüßig dahin, daß er Ehre und Hochachtung erlange. Er kauft entweder unmittelbar Ehrenämter, oder wendet sein Vermögen an andere, die er meynt, daß sie zum Dienst seines Ehrgeizes stehen können, s. **Thomasium in der Ausübung der Sittenlehre** cap. 10. §. 43. sqq. Wollüstige verschwenden ihr Geld zu Unterhaltung ihrer Wollust. Einige, als die Bachisch-wollüstige wenden solches an Essen und Trinken, daß sie entweder stets fressen und saufen, oder zu kostbar und delicat sich pflegen. Andere als Venerisch-Wollüstige hängen das ihrige an Frauenzimmer, daß ihnen solche zur Dämpfung der geilen Wollust dienen müssen, noch andere als die curiosen Wollüstige machen überflüßige Ausgaben mit den Curiosis, die sie einkaufen, und daran sie nur ihre sinnliche Lust haben, wenn sich z. E. jemand durch Anlegung vieler Naturalien, Münzcabineten, weitläuftige Bibliotheken in Armuth setzet; so sind auch welche, die wegen ihrer Freundschaftswollust durch ihre guten

Freunde

Freunde arm werden. Die Geizigen aber sind von diesem Laster befreyet. Cicero lib. 2. cap. 16. de officiis sagt daher wohl: es giebt überhaupt zwey Arten derer, die reichlich geben: einige sind Verschwender: andere freygebig. Verschwender sind, welche durch angestellte Gastmahle, Austheilung des Fleisches, Aufstellung der Fechter, prächtige Spiele und Kampfjagden, das Geld unmäßig auf solche Dinge verwenden, davon sie nicht das geringste, oder doch ein sehr kurzes Andenken der Nachwelt hinterlassen. Zu Paris ist 1705. herausgekommen traité contre le luxe des hommes et des femmes, et contre le luxe, avec lequelle on eleve des enfans de l'un et de l'autre sexe, welche Schrift in den memoires de Trevoux 1705. octobr. p. 1745. recensiret wird. [Vergleiche den Artikel: Luxus. Ein Regent im Staate muß solche Einrichtungen treffen, wodurch die Verschwendung der Unterthanen verhindert wird, dahin gehören die Mahlzeitenordnungen u. s. w. Sieh Christian Wildvogel de legibus conviviorum, Ien. 1709. 4. Gottl. Aug. Jenichen von Verlöbnismahlzeiten und hochzeitlichen Gastmahlen, Jena 1746. 4. Eben dieser hat auch von Begräbnismahlzeiten geschrieben, Leipz. 1747. 4.]

Verschwiegenheit,

Ist eine Geheimhaltung der Gedanken, es sey nun, daß es unsere eigene; oder eines andern Gedanken sind, die man uns anvertrauet und kund gethan, und daß diese sich durch Thaten äußern, oder nicht. Man hat die Verstellung mit der Verschwiegenheit nicht zu vermischen. Denn bey jener, oder der Verstellung verbirget man in denjenigen Thaten, die sich vor den Augen der Menschen äußern müssen, seine wahrhafte Absicht, daß also in solchen Verrichtungen, die nicht eben den Augen anderer exponiret sind, sondern ganz füglich ganz und gar ingeheim vollführet werden können, nicht die Verstellung, sondern vielmehr eine gänzliche Verschwiegenheit statt habe. Die Verstellung dienet zur Verbergung unserer Absichten in Thaten, die sich vor den Augen der Menschen äußern müssen; die Verschwiegenheit aber zeiget sich in der Rede, s. Müllers Anmerk. über Gracians Orakel Max. 13. n. 3. p. 91. Es ist aber die Verschwiegenheit in Ansehung ihrer moralischen Natur entweder eine vernünftige, oder unvernünftige. Jene ist, welche mit den Regeln der Billigkeit und Klugheit überein kommt, das ist, wenn ich solche Dinge verschweige, die ich vermöge meiner Pflicht, damit ich dem andern verpflichtet, und er das Recht der Verschwiegenheit von mir zu fordern hat, verschweigen soll, und durch deren Entdeckung ich mir Schaden zufügen könnte. Die unvernünftige und alberne Verschwiegenheit ist, wenn man Sachen, die in Ansehung der Verschwiegenheit indifferent sind, und zu deren Geheimhaltung einen weder die Regeln der Billigkeit; noch der Klugheit verbinden, verschweiget. Und wie dieses eine närrische Verschwiegenheit ist, so giebts noch eine Art der unvernünftigen, welches die arglistige Verschwiegenheit ist, da man etwas zur Ausführung der irraisonablen Absichten geheim hält, s. Philareti ethic. lib. 1. p. 2. c. 10. p. 273. Omeisens disp. de taciturnitate.

Versöhnlichkeit,

Ist eine Willigkeit, demjenigen, der einen beleidiget, zu vergeben, folglich die Liebe gegen ihn zu erhalten, die man ihm vorher, ehe die Beleidigung vorgenommen, erwiesen. Es ist dieses eine wichtige Tugend, welche uns die Vernunft selbst anbefielet. Man lese, was wir oben von der Liebe gegen die Feinde erinnert. Denn mit denjenigen Gründen, mit welchen man die Vernunftmäßigkeit dieser Liebe beweiset, kann man auch darthun, es sey die Versöhnlichkeit was vernünftiges, es mag uns jemand aus Versehen; oder aus Bosheit beleidiget haben. Rachgierigkeit macht den Feind noch schlimmer, und erwecket dem, der sie heget, Unruhe. Der Beleidigte kann wohl Abtrag und Gewehr wegen zukünftiger Sicherheit fordern, dabey aber doch versöhnlich seyn, wie wir an dem angeführten Ort gezeiget.

Versprechen,

Ist bey einem Vergleich die Einwilligung auf Seiten dessen, der sich dem andern zu etwas verbindet, gleichwie er auf Seiten dessen, der das Recht erlangt, die Annehmung genennet wird. Man lese den Artikel von dem Pacto nach. [Man unterscheidet ein Versprechen, und eine bloße Sage (promissio und dictum). Das erstere erfordert, daß ein Mensch an Tag lege, dem andern etwas zu leisten. Das letztere aber ist nur eine Bekanntmachung eines Willens. Z. E. wenn ich sage, ich will ausreuten, so wäre dies nur eine Sage, indem ich nicht zu erkennen gebe, dem andern etwas zu leisten. Das Versprechen wird 1) in ein ausdrückliches und stillschweigendes getheilet. (promissionem expressam et tacitam). Jenes geschiehet durch ausdrückliche Worte, dieses aber durch andere Handlungen, Mienen und Gebehrden. 2) In ein freywilliges und nicht freywilliges (promissionem voluntariam et inuitam.) Jenes geschiehet

geschieht mit unserer Genehmigung, dieses aber wider unsern Willen. Wenn z. E. die Menschen in Kriege gedrungen und genöthiget werden, Contributionen zu versprechen, so ist es kein freywilliges Versprechen. Viele glauben, ein gezwungenes oder nicht freywillig geschehenes Versprechen brauche man nicht zu halten, es hat aber der geheime Rath Daries in seiner zu Frankfurth an der Oder gehaltenen Disputation de pacto metu extorto aus macherley Gründen das Gegentheil dargethan.]

Verständniß,

Man versteht dadurch das Vermögen, sich von einer Sache einen deutlichen und hinlänglichen Begriff zu machen. Sagt man daher einem das Verständniß worinnen eröffnen, so heißt dieses so viel, einem Gelegenheit geben, daß man sich eine Sache, die man bisher dunkel und unzulänglich erkannt, deutlich und hinlänglich vorstellet.

Verstand,

Dieses Wort ist zweydeutig, indem man selbiges so wohl von einem Geist, insonderheit von der menschlichen Seele brauchet, und damit eine ihrer Kräfte benennet; als auch von der Rede, wenn man von ihrem Verstand, was sie habe anzeigen wollen, handelt: um deswegen wollen wir, um die Sache ordentlich vorzutragen, von einem jeden in einem besondern Artikel handeln.

Verstand Gottes,

Wenn wir von dem göttlichen Verstand reden wollen, so legen wir zwar den Begriff, den wir von dem Verstande unserer Seele; oder einem erschaffenen Geist haben, zum Grund; wir müssen aber alles, was mit einiger Unvollkommenheit verknüpfet ist, wegräumen. Denn wie Gott das allervollkommenste Wesen; also hat er auch den allervollkommensten Verstand, folglich ist die Erkenntniß, die er hat, die vollkommenste. Solche Vollkommenheit der Erkenntniß, die in Gott ist, muß nach zwey Umständen erwogen werden, und zwar 1) in Ansehung der Sache, die er erkennet. Er erkennet alles, welches man seine Allwissenheit nennet. Denn soll sie die allervollkommenste seyn, so darf sie nicht eingeschränkt seyn, und muß sich daher auf alle Objecta, die erkannt werden können, erstrecken: wüßte Gott nicht alles, so wäre seine Erkenntniß eingeschränkt; solche Einschränkung aber würde mit seinem independenten unendlichen Wesen streiten. Erkennet Gott alles, so muß er sich so wohl; als alles außer sich erkennen. Bey der Erkenntniß sein selbst weiß er sein Wesen, mithin alle seine Eigenschaften; hat von allen Dingen, die nur möglich sind, und von denen er einige durch die Schöpfung zur Wirklichkeit gebracht, eine Vorstellung, welches man in der Theologie scientiam dei naturalem nennet; weiß auch alles, was sein Wille beschlossen, und wußte also von Ewigkeit, daß er z. E. eine Welt erschaffen, seinen Sohn zum Heiland für die Menschen dahin geben werde, so in der Theologie scientia dei libera heißet. So erkennet er auch alle Dinge außer sich, welche entweder die Kreaturen selbst sind, die er erschaffen; oder die Begebenheiten, die sich in der Welt zutragen. Weiß er alle Kreaturen, so kann man leicht ermessen, wie groß seine Erkenntniß seyn müsse, wenn man erweget, wie groß die Welt sey, und daß darinnen nicht das geringste anzutreffen sey, so er nicht wissen sollte. Bey den Begebenheiten ist ihm nicht nur bekannt, was bereits geschehen und gegenwärtig geschiehet; sondern auch, was noch geschehen soll, oder die künftige Dinge. Solche sind dreyerley. Denn er weiß erstlich die futura necessaria, oder solche künftige Dinge, die wegen gesetzter Ordnung kommen müssen, z. E. wenn er vorher siehet, was alle Tage, so lange noch die Welt stehet, vor eine Witterung erfolgen werde; vors andere die futura contingentia, das ist, solche künftige Begebenheiten, welche von dem freyen Willen des Menschen dependiren. Denn sollte er selbige nicht wissen, so wäre dieses eine Unvollkommenheit und seine Erkenntniß wäre nicht die allervollkommenste, wie sie billig seyn sollte. Doch hebt solche Vorhersehung die Freyheit des Menschen nicht auf, wie wir in einem besondern Artikel gewiesen haben. Drittens erkennet er auch die futura conditionata, oder solche künftige Zufälle, die unter einer gewissen Bedingung sich zutragen werden. Hier zeigt sich schon ein großer Unterschied unter dem göttlichen und menschlichen Verstande. Denn Gott weiß alles; der Mensch aber nur etwas und zwar nur was weniges, welches keine besondere Ausführung braucht. Denn aus dem, daß der Mensch eine Kreatur ist, folglich ein endliches Wesen hat, läßt sich schon verstehen, wie sein Verstand von dem göttlichen müsse unterschieden seyn. Doch solcher Unterschied läßt sich noch deutlicher erkennen, wenn wir die Vollkommenheit des göttlichen Verstands auch 2) erwegen in Ansehung der Art und Weise, wie Gott alles erkennet. Denn dieses geschieht auf die vollkommenste Art. Er erkennet alles erstlich vno actu auf einmal durch keine auf einander folgende Wirkungen, oder Vorstellungen

lungen und Gedanken, weil bey Gott keine Succeßion statt hat. Wenn wir Menschen etwas erkennen, so geschieht solches nach und nach, daß wir erst etwas empfinden und Ideen bekommen müssen, worauf wir nachdenken, und einen Gedanken nach dem andern in uns erregen. So sind wir auch nicht im Stande, an verschiedene Sachen zugleich zu denken; sondern wenn wir jetzo an diese Sache gedenken; so können wir an keine andere zugleich gedenken. Vors andere geschieht die Erkenntniß bey Gott immediate, ohne vorher gegangene Empfindung. Wir können keinen einzigen Gedanken haben, wenn nicht eine Empfindung vorher geschehen, indem alle Ideen von derselbigen herrühren. Ist Gott ein Geist, so kann man ihm keine sinnliche Empfindung beylegen. Drittens geschieht alles sine discursu, wodurch man sonst in der Logic den Zusammenhang der Gedanken verstehet, wenn man eines nach dem andern erkennet, und von den Grundsätzen auf die Schlüsse; oder vom dem besondern auf das allgemeine kommt, dergleichen Art der Erkenntniß sich von Gott nicht sagen lässet, weil ein solcher Zusammenhang ebenfalls etwas unvollkommenes bey sich hat. Nebst der Erkenntniß ist auch bey dem göttliche Verstand die vollkommenste Weisheit anzutreffen. Wie nun zur Weisheit zwey Stücke nöthig sind, daß man das gute nicht nur vom bösen unterscheiden kann; sondern auch allezeit jenes vor diesem erwählet; also geschieht auch dieses bey der Weisheit Gottes, und zwar auf die vollkommenste Art. Er erkennet nicht nur, was seiner Ehre gemäß und den Menschen wahrhaftig nützlich ist; sondern er wählet auch allezeit das beste, wovon wir unten in einem besondern Artikel mit mehrern gehandelt haben. In des **Thümmings** meletematibus varii et rarioris argumenti p. 339. befindet sich specimen physicae ad theologiam adplicatae, sistens notionem intellectus diuini per opera naturae illustratam. [Man thue hinzu **von Windheim** diss. de intellectu diuino, Helmst. 1746. und vergleiche die Rubrik: **Erkenntniß Gottes**.]

Verstand des Menschen,

Wir wollen hier eine dogmatische und historische Abhandlung anstellen, und bey jener die Sache erklären; bey dieser aber die vornehmsten Meynungen der Philosophen hiervon erzählen.

Bey der dogmatischen Betrachtung haben wir erstlich überhaupt zu sehen: **was der menschliche Verstand sey?** Wir nennen ihn eine Fähigkeit der Seele, zu empfinden und auf menschliche Art zu gedenken, die uns die Natur mittheilet. Daß wir solche Fähigkeit haben, dessen sind wir durch die eigne Empfindung völlig versichert, indem wir die Wirkungen, die daher fließen, empfinden und uns derselbigen bewußt sind. Eben solche Empfindung nebst der Erfahrung dessen, was wir an den Reden und Thaten anderer Leute wahrnehmen, ist der Grund, daraus wir die Beschreibung derselbigen nehmen, und wo es nöthig ist, beweisen müssen. Wir legen darinnen dem menschlichen Verstand eine doppelte Kraft bey. Die eine ist das **Vermögen zu empfinden**, welches man auch die Sinnen zu nennen pfleget; das andere das **Vermögen auf menschliche Art zu gedenken**, da es denn Gott sehr weislich geordnet, daß jenes diesem vorgehet. Denn wenn wir gedenken wollen, muß ein Objectum da seyn, daran wir gedenken können. Ehe aber der Verstand daran gedenken kann, muß es ihm vorher bekannt gemacht seyn, wozu die Empfindung dienet. Also ist die Empfindung das erste, so zum Wesen unsers Verstandes erfordert wird, daß wenn dieses geschehen, so fängt er an, daran zu gedenken und zwar, wie wir in der Beschreibung sagen, **auf menschliche Art**. Hiemit haben wir den Unterschied zwischen den Menschen und Bestien in diesem Stück anzeigen wollen. Man kann mit den Cartesianern die Bestien nicht zu bloßen Maschinen machen und wenn man ihnen einen Verstand beyleget, ist nöthig, daß man einen Unterschied unter einem viehischen und menschlichen Verstand setzet. Von dem Vieh weiß man aus der Erfahrung, daß es nicht nur empfindet; sondern auch gewisse Arten der Gedanken hat, indem es etwas behalten und sich dessen erinnern kann. Der Mensch hat hierinnen vor demselbigen noch was besonders, daß er nämlich nachdenken kann, folglich, wie aus dieser Wirkung zu schliessen, eine besondere Kraft an seinem Verstand haben muß. Wollte man also den Verstand als das Genus, und den menschlichen nebst dem viehischen, als zwey Arten desselbigen ansehen; so könnte man folgende Erklärungen machen. Der Verstand überhaupt sey eine Fähigkeit zu empfinden und zu gedenken; der Verstand des Menschen insonderheit eine Fähigkeit seiner Seele zu empfinden und auf menschliche Art zu denken; und eines Viehs eine Fähigkeit zu empfinden und durch das Gedächtniß zu gedenken. Doch ist nicht zu leugnen, daß nicht einem jeden Vieh ein Gedanke kann beygelegt werden. **Rüdiger** in physica diuina lib. 3. cap. 16. sect. 2. §. 7. merket an, daß einige Thiere nur die Bewegungs- und Empfin-

Empfindungskraft hätten, wie die Insecta; etliche noch dabey das Gedächtniß; und bey etlichen träf man auch ein Ingenium an, wie an den Affen zu sehen. Doch wir bleiben hier bey der Untersuchung des menschlichen Verstandes, und da wir dessen eigentliches Wesen in dem Nachdenken setzen, so geschieht dieses nicht vergebens; sondern wir wissen dieses aus der Empfindung und Erfahrung. Denn geben wir Acht auf unsere Gedanken, so werden wir verschiedene Arten derselbigen wahrnehmen. Wenn in uns durch die Empfindung Ideen erreget werden, so können wir solche nicht nur behalten und uns derselbigen wieder erinnern; sondern auch durch das nachdenken, oder überlegen, derselbigen bewußt seyn, sie gegen einander halten, ihre mancherley Art der Uebereinstimmung; oder Abweichung bemerken, sie von einander trennen; oder zusammen setzen und allgemeine Ideen, oder ideas abstractas machen. Diese Art der Gedanken durch das Nachdenken; oder überlegen pflegt man cogitationem reflexam zu nennen. Sie zeigt an, daß der menschliche Verstand auch mit besondern Kräften zu wirken müsse begabet seyn, welche man das Ingenium und Judicium nennet; daß wenn der viehische Verstand nur eine Empfindungskraft und das Gedächtniß hat; so hat der menschliche hingegen die Empfindungkraft, das Gedächtniß, Ingenium und Judicium. Man lese, was D. Müller in seiner Logic cap. 2. p. 55. hievon angemerket hat. In der Beschreibung setzen wir noch hinzu, es sey der Verstand eine solche Fähigkeit, die uns die Natur mittheile, womit wir den Grund des Unterschieds, den man unter Verstand und Vernunft machen kann, anzeigen wollen. Denn den Verstand kann man als eine natürliche Fähigkeit; die Vernunft aber als eine durch Fleiß und Uebung erlangte Geschicklichkeit ansehen, wie in einem besondern Artikel gezeigt worden.

Vors andere müssen wir insonderheit die besonderen Stücke dabey durchgehen, daß wir die Sache genauer erkennen lernen. Es kann alles, was davon zu sagen und zu wissen nöthig ist, füglich auf drey Punkte gebracht werden, daß wir dieser Fähigkeit Beschaffenheit, Stand und Gebrauch erwegen. Was anlangt 1) deren Beschaffenheit, so haben wir sie zwar vorher schon beschrieben; es müssen aber die Ideen, woraus die Beschreibung bestehet, genauer betrachtet werden. Wir erkennen die Beschaffenheit des Verstandes aus dem, was durch denselbigen geschiehet, woraus wir dessen Kräfte schliessen, daß obwohl die Kräfte der Natur eher sind, so handeln doch diejenigen nicht übel, welche zuerst dasjenige, was in dem Verstand geschiehet, betrachten, weil uns solches ehe bekannt ist. Auf solche Weise haben wir, um die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes kennen zu lernen, zweyerley zu erwegen, dessen Kräfte und Wirkungen, die in demselbigen durch die Kräfte geschehen. Bleiben wir bey der natürlichen Ordnung, und machen in der Darstellung den Anfang von den Kräften des Verstandes, so schliessen wir aus den unterschiedenen Wirkungen, die in demselbigen vorgehen, daß ihn Gott mit verschiedenen Kräften begabet, derer nach dem, was wir vorher angemerket, vier seyn müssen, die Empfindungskraft, das Gedächtniß, Ingenium und Judicium, wiewohl man auch derselbigen nur drey zählet, und die Empfindungskraft wegläßet, weil sie nicht so wohl eine Kraft des Verstandes, etwas zu thun, als vielmehr die Wirkungen der Objecte, von denen er afficiret werde, anzunehmen. Von einer jeden ist ins besondere gehandelt worden, daß man nur die Artikel von der Empfindung, von den Sinnen, von dem Gedächtniß, Ingenio und Judicio aufsuchen darf. Alle diese Kräfte zielen auf die Absicht, warum uns Gott den Verstand gegeben, daß wir die Wahrheit erkennen sollen. Bey einer Wahrheit, wenn sie soll erkannt werden, kommen zwey Stücke vor. Das eine ist der materielle Theil, welchen die Ideen ausmachen; das andere aber das formale, das auf die Verbindung, oder Verhältniß der Ideen ankommt. Zu jenem brauchen wir die Empfindungskraft und das Gedächtniß. Denn durch die Empfindung bekommen wir alle Ideen; wäre aber kein Gedächtniß da, so würden sie nicht einmal entstehen können, indem man sich der Bewegung, so durch die Empfindung erreget worden, nicht erinnern könnte, mithin hätte man Sachen, von denen man die Wahrheit erkennen, und das Judicium dabey brauchen könnte. Eben dieses Judicium brauchen wir zum formalen Theil der Wahrheit, weil wir durch dasselbige erkennen müssen, wie sich die Ideen gegen einander verhalten, und wie also ihre Verbindung unter einander einzurichten, ob sie zu verknüpfen, oder abzusondern sind. Auf solche Weise scheinets, daß man das Ingenium bey der Erkenntniß der Wahrheit nicht brauche, weil alles durch die Empfindungskraft, durch das Gedächtniß und Judicium könne ausgerichtet werden. Wir haben schon oben, da wir von diesem Ingenio gehandelt, angemerket, daß man bey demselbigen einen zweyfachen Zweck zu erwegen. Die göttliche Absicht dabey ist gewesen, daß der Mensch diejenigen Connexionen der Dinge, die er vermittelst des Judicii weder durch die Sinne; noch durch noth-

wendige Folgerungen zu erkennen vermag, durch ingenieuses, oder sinnreiches Herumrathen, oder Versuch allerhand möglichen Connexionen zu seinem großen Nutzen zu finden, möge fähig seyn. Auf diesem Grund bestehet die ganze Lehre von der Wahrscheinlichkeit und auf diese wieder eine ziemliche Anzahl der schönsten Disciplinen unserer Gelehrsamkeit. Also hat das Ingenium seinen großen Nutzen bey den wahrscheinlichen Wahrheiten. Die Menschen aber haben angefangen, solches zur Erfindung allerhand artigen Connexionen ihrer Ideen zu brauchen, die bloß zur Belustigung dienen, und sich in den Scherzreden, Erdichtungen u. d. g. zeigen. Aus diesem sieht man zugleich die Ordnung, wie diese Kräfte auf einander folgen, und daß wir nicht ohne Ursach sie in diese Ordnung gebracht: Empfindungskraft, Gedächtniß, Ingenium und Judicium. Denn zuerst geschieht die Empfindung, worauf durch das Gedächtniß, wenn man sich erinnert, was man empfunden, die Ideen entstehen und verwahret werden, mit denen das Ingenium allerhand mögliche Connexionen anstellet, und damit dem Judicio gleichsam den Weg bahnet. Dieses bestätiget auch die Erfahrung. Denn das erste, so sich bey einem Menschen äußert, ist die Empfindung, worauf man das Gedächtniß verspüret; nach diesem das Ingenium, und zuletzt das Judicium, da man zu sagen pfleget, der Verstand kommt nicht vor den Jahren. Denn das Wort **Verstand** wird auch in engerm Sinn genommen, daß man darunter das Judicium verstehet, z. E. wenn man spricht, **der Mensch hat keinen Verstand** so bedeutet hier der Verstand nicht den intellectum, indem er sonst gar nicht empfinden und gedenken, folglich kein Mensch seyn könnte; sondern das Judicium, und zeigt an, er könne nicht nachdenken, nicht überlegen, nicht die Sachen gegen einander halten. Den wirklichen Unterschied dieser Kräfte schließen wir aus dem Unterschied der Gedanken, der sich auch deutlich zu erkennen giebt, wenn wir die verschiedene Manieren etwas vorzustellen und auszurichten an andern Leuten, sonderlich die sich den Studien widmen, bemerken. Denn man findet, daß welche in Sachen des Gedächtnisses viel vor sich bringen können; die hingegen zu judicieusen und ingenieusen Dingen nicht geschickt sind. Andere sind ingenieuse Köpfe; zu Sachen aber, die ein Gedächtniß und Nachdenken erfordern, nicht aufgelegt. Noch andre sind fähig, eine Sache einzusehen, zu überlegen, und das, so auf das Judicium ankommt, geschickt zu tractiren; bey welcher Geschicklichkeit aber ein Unvermögen des Gedächtnisses und Ingenii verspüret wird. Um deswegen ist nicht ein jeder zu allen Künsten und Profeßionen, zu jeglicher Lebensart, zur Expedition eines jeden Geschäfftes geschickt. Durch diese Kräfte des Verstandes entstehen in demselbigen auch gewisse **Wirkungen**, die wir in zwey Arten abtheilen müssen, in die **Empfindungen** und **Gedanken**, unter denen folgender Unterschied ist: die Empfindungen gehen vorher; und die Gedanken folgen auf selbige, so, daß wir keine einzige Gedanke ohne die Empfindung haben können. Denn der Gegenstand der Gedanken sind die Ideen; alle Ideen aber kommen von der Empfindung her. Die Empfindungen sind Leidenschaften des Verstandes, welcher nicht nur, wenn die Objecta vor die Sinne kommen, nothwendig empfinden muß; sondern auch nicht anders empfinden kann, als es die Beschaffenheit der Sache mit sich bringt, z. E. bey einer sauren Speise können wir keinen süssen Geschmack haben. Indem er aber gleichwohl die Wirkungen der Objecte, von denen er afficiret wird, annehmen muß, und also dabey auch einige Thätlichkeit vorgehet, so wollen einige die Empfindung lieber eine commotionem, als passionem intellectus nennen. Die Gedanken hingegen sind bloße Thätlichkeiten des Verstandes. Beyde Arten dieser Wirkungen lassen sich wieder abtheilen. Denn wie die Empfindungen entweder äußerliche; oder innerliche sind; also hat man Gedanken des **Gedächtnisses**, wenn man etwas merket und sich dessen erinnert; des **Ingenii**, wenn man was ersinnet, das vielleicht möglich, oder auch artig ist; oder des **Judicii**, wenn man durch das Nachdenken das wahre Verhältniß zweyer Ideen erkennet, und bald ein Urtheil, bald einen Vernunftschluß abfasset. Von diesem ist nicht unterschieden, wenn andere die Ordnung der Gedanken so setzen, daß wir erstlich Ideen oder Vorstellungen hätten; Hierauf Judicia oder Urtheile abfaßten, und denn Vernunftschlüsse machten. Denn zu den Gedanken des Gedächtnisses müssen wir die Ideen, oder die Vorstellungen rechnen. Auf die Wirkungen des Gedächtnisses folgen die Wirkungen des Ingenii und Judicii. Diese beyden Kräfte kommen überhaupt darinnen mit einander überein, daß sie die Ideen gegen einander halten, und an ihr Verhältniß unter sich denken, ob sie etwa beysammen stehen können, oder nicht. Hieraus entstehen die Urtheile, oder die Propositiones, welche entweder bejahend, oder verneinend seyn müssen, weil keine Gegeneinanderhaltung ohne Bejahung; oder Verneynung geschehen kann, und das wäre die andere Art der Gedanken. Indem aber unter dem Ingenio und Judicio dieser Unterschied ist, daß das Ingenium nur

ur eine Kraft, allerhand mögliche Verbindungen der Ideen zu erdenken; das Judicium hingegen eine Kraft, das wahrhaftige Verhältniß, oder den wahren Zusammenhang der Ideen zu treffen, so müssen die Urtheile, oder Propositiones nothwendig zweyerley seyn, entweder ingenieuse; oder judicieuse. Endlich kommt die dritte Art der Gedanken, oder der Vernunftschluß hinzu, wenn das Judicium sein Nachdenken fortsetzet, und den in dem Urtheil getroffenen Zusammenhang der Ideen mit mehrern verbindet, und also einen Satz mit dem andern verknüpfet, wovon **D. Müller** in der schon angeführten **Logic** cap. 3. zu lesen ist. 2) Wir müssen auch den Verstand betrachten nach dem unterschiedenen **Stand**, darinnen er sich befindet. Man kann ihn nach einem zweyfachen Stand, der Natur und der **Verbesserung** erwegen. Von Natur befindet sich derselbige bey allen Menschen als eine bloße Fähigkeit, und ob er wohl bey einem jeden einerley Kräfte hat, so sind sie doch einander in der Lebhaftigkeit nicht gleich. Denn manche haben von Natur ein lebhaftes Ingenium, ein mäßiges Judicium und ein schwaches Gedächtniß, und bey andern findet man wieder eine andere Art der Verknüpfung solcher Kräfte, die man das Naturell des Verstands nennet, von dem wir oben gehandelt. Weil aber solche Kräfte durch den Fall gar sehr geschwächet worden, so muß man eine **Verbesserung** vornehmen, und sie aus dem Stand der Schwachheit, oder Krankheit in den Stand der Gesundheit setzen, und sich um die Geschicklichkeiten des Verstandes bemühen. Die Hauptfähigkeit ist das Judicium, auf dessen Geschicklichkeit auch der übrigen ihre beruhen, und nach dieser muß man die Güte eines Verstandes beurtheilen. Wenn man im Stand ist, das wahre Verhältniß der Ideen unter einander einzusehen, selbige richtig mit einander zu verbinden und wahre Schlüsse zu machen, so hat man ein gutes Judicium erlangt. Ist dasselbige so lebhaft, daß es zugleich die Wirkungen des Gedächtnisses und Ingenii dirigiret, so erhalten diese dadurch auch ihre Geschicklichkeiten. Auf solche Weise kann man drey Tugenden des Verstandes setzen, als discrimen in Ansehung des Gedächtnisses, wenn man im Stande ist, die Ideen und Vorstellungen der Dinge ordentlich zu merken; venustatem auf Seiten des Ingenii, wenn man sich artige Einfälle, welch was angenehmes und scheinbares in sich fassen, erwecken kann, und sensum veri et falsi, was das Judicium selbst betrifft, wofern sich selbiges in solchem Stand befindet, daß es die Wahrheit erkennen kann. Eine jede von diesen Geschicklichkeiten hat wieder ihre Grade, die man bisweilen auch mit besondern Namen beleget. Denn in Ansehung des Judicii ist ein Unterschied unter vernünftig oder verständig, und scharfsinnig seyn; oder eine tiefe Einsicht worinnen haben. Bey solchen erlangten Geschicklichkeiten kommen auch die Gedanken des Verstandes geschickt heraus, daß wenn das Gedächtniß von dem Judicio gleichsam unterstützet wird, so weiß man eine Sache ordentlich zu merken; und wo das Ingenium mit dem Judicio verknüpfet, so hat man sinnreiche und artige Einfälle; gleichwie die Gedanken des Judicii selbst wahr und gegründet sind. Nachdem solche Geschicklichkeiten unter einander verbunden werden, so entstehen daraus auch besondere Wirkungen, die sich bey den unterschiedenen Objectis, damit man sich beschäfftiget, zeigen. Die Franzosen haben gewisse Benennungen, womit sie die Gaben des Verstandes ausdrücken, welche sind: bon sens, ein Vermögen, das Wahre und Falsche wohl zu unterscheiden, und sich richtige Concepte zu machen: bon gout, ein Vermögen, das Gute und Böse wohl zu unterscheiden, und bel esprit die Kraft, sich etwas lebhaft vorzustellen, eins mit dem andern zu vergleichen und geschwinde Einfälle zu haben. Der **P. Bouhours** hat die Eigenschaften eines schönen Verstandes weitläuftig beschrieben, und dreyerley Arten der Leute, die mit einem bel esprit begabet wären, gesetzet. Etliche machten vornehmlich von der Gelehrsamkeit und von dem Studiren Profeßion, da denn ein Gelehrter, wenn er diesen Titel führen wollte, einen solchen Verstand haben müsse, daß er geschickt sey, alle Sachen wohl zu unterscheiden, und selbige, wie sie an sich beschaffen, zu betrachten, die Grundregeln der Wahrheiten einzusehen, etwas leicht zu entscheiden, einen muntern und lebhaften Vortrag zu thun; immer einen guten Vorrath zu geschickten Discoursen zu haben, und in allem sich bescheiden zu bezeigen. Andere hätten zwar nicht studiret; aber doch durch eine lange Erfahrung und Conversation sich die Geschicklichkeit zuwege gebracht, daß sie wohl, leichte und artig in Gesellschaft reden, daß sie alles, was man ihnen sagt, geschwind und scharfsinnig beantworten, geschickte Fragen aufwerfen, angenehme Historien erzählen, mit Verstand scherzen, in frölichen Gesellschaften anmuthig spotten; in ernsthaften aber klug und weise raisonniren, und allerhand Gesellschaft belebt machen können, oder wenn dieselbige verdrüßlich und schläfrig werden will, wieder aufzumuntern wissen. Noch andere von denen, die ein bel esprit hätten, könnten zu wichtigen Verrichtungen vor andern gebraucht werden, die gleichsam im Augenblick, wenn man ihnen eine Ver-

Verrichtung darstelle, alle Umstände derselben penetriren, auch dasjenige zuvor sehen, was daraus entstehen könne; die alsbald die Mittel und Wege erkennen, wodurch man auch das schwereste Vorhaben ins Werk richte, und alle Verhinderungen aus dem Weg räume; die sich auch nicht allzuviel Verhinderungen, oder Zufälle vorstellen, welche zu nichts anders nütze sind, als die Menschen ohne Noth zag- und zweifelhaftig zu machen, wie solches der Geheimde Rath Thomasius in dem Discours von Nachahmung der Franzosen, der in den kleinen deutschen Schriften stehet pag. 10. seqq. aus dem Bouhours vorstellet. Das ist nun das Ziel, wohin die Verbesserung des Verstandes muß gerichtet werden. Man sucht ihn von den Mängeln und Schwachheiten, die ihm ankleben, zu befreyen, und ihn hingegen in den Stand zu setzen, daß er geschickt sey, dasjenige zu verrichten, was ihm nach der göttlichen Absicht zukommt. Ist die vornehmste Kraft des Verstandes das Judicium, so muß man auch dessen Hauptverderbniß in dem Mangel; oder in der Schwachheit desselbigen suchen. Der Mangel des Judicii rührt entweder von Natur; oder von einer schlimmen Erziehung her. Von Natur findet er sich bey einigen Menschen auf dreyfache Art. Bey einigen ist solcher zugleich mit einem Mangel des Gedächtnisses, und Ingenii im Gebrauch verknüpfet, welches der höchste Grad der Dummheit: andere haben bey einem ziemlichen Gedächtniß einen Mangel am Ingenio und Judicio, so man Stupidität nennen kann, und denn haben welche Ingenium und Einfälle genug; es fehlt aber am besten; oder am Judicio, welches die Narrheit ist. Bey einem solchen natürlichen Mangel läßt sich durch die Verbesserung nicht viel ausrichten, weil die Natur der Kunst die Hand bieten muß, wenn sie glücklich von statten gehen soll. Ist aber eine natürliche Kraft vorhanden, die man bisher bey einer üblen Erziehung und Unterweisung entweder gar nicht verbessert; oder wohl gar verschlimmert, so ist die Verbesserung des Verstandes vorzunehmen, bey welcher man zwar die vornehmste Bemühung auf das Judicium wendet; zugleich aber nach Befinden der Umstände sein Absehen mit auf das Gedächtniß und Ingenium richtet. Wissen wir nach dem, was jetzo gesagt worden, wohin die Verbesserung des Verstandes zielen soll, so haben wir bey derselbigen noch drey Umstände zu erwägen, als ihre Nothwendigkeit; die Art, wie sie anzustellen und wie weit sie sich erstrecket. Der erste Umstand ist die Nothwendigkeit, welche daraus zu erweisen, daß uns die Natur nur bloße Fähigkeiten giebt; daher wie wir schon vorher gedacht haben, Natur und Kunst einander unterstützen und gleichsam die Hand bieten müssen, daß wenn die Natur die Materie darreichet, welches die Fähigkeiten sind, so muß die Kunst durch Fleiß und Uebung ein Meisterstück daraus verfertigen, welches hier um desto nöthiger ist, weil die Fähigkeiten der Seele nach dem Fall immer schwächer, und die Neigung zum unrechten Gebrauch stärker worden. Es haben die Alten das menschliche Gemüth mit einem Acker verglichen, daß wie dieser ohne künstliche Zubereitung, wenn er von Natur noch so fruchtbar sey, keine Früchte tragen werde; also werde auch unser Gemüth ohne angestellte Verbesserung diejenigen Früchte nicht darreichen, die es nach der Absicht Gottes tragen solte. Hierauf zielet Cicero de finib. lib. 5. n. 19. wenn er schreibet: subacto mihi ingenio opus est, vt agro non semel arato; sed nouato et iterato, quo meliores foetus possit et grandiores edere. Der andere Umstand betrift die Art, wie die Verbesserung anzustellen. Dieses kommt auf die Absicht an, die man dabey hat. Denn entweder will man nur etwas erkennen und lernen und also der Unwissenheit abhelfen, welches das Gedächtniß angehet, wohin die auf mancherley Art erfundene und vorgestellte Gedächtnißkunst gehöret, von der wir oben gehandelt haben; oder man sucht, seinem Ingenio zu helfen, daß man hurtige und sinnreiche Einfälle haben möge, wobey Natur und Uebung das beste thun müssen; oder man will seinem Judicio zu statten kommen, daß man vernünftig von einer Sache zu urtheilen und die Wahrheit einzusehen geschickt werde, welches das vornehmste Werk dabey ist. Solche Verbesserung beruhet auf dem Gebrauch gewisser Mittel, die wir in theoretische und practische eintheilen. Die Theorie fasset Regeln in sich, das ist, general-Wahrheiten, welche weise und wohlgeübte Leute von denen ihnen häufig vorgekommenen Exempeln abstrahiret, und die ihnen und andern bey vorfallenden specialen Fällen als eine Norm dienen sollen. Solche Regeln werden in der Logik vorgetragen, wenn man nicht nur weiset, wie man seine Gedanken geschickt einzurichten, wie man sich deutliche, ordentliche und hinlängliche Vorstellungen zu machen, ein wohlgegründetes Urtheil abzufassen, richtig zu schließen; sondern auch zeiget, wie die Hindernisse, die einem im Weg liegen, wegzuräumen, und die vorgeschlagene Mittel wirklich zu gebrauchen. Dieses läßt sich hier so genau nicht ausführen, indem man sonst fast eine ganze Logik hersetzen müßte. Doch die bloße theoretische Erkenntniß auch der allerbesten und gründlichsten Regeln, die andere geben, nutzt an sich keinem Menschen was, wenn nicht die beständige Praxis

is und Uebung hinzu kommt, und die heoretischen Mittel mit den practischen erknüpft werden. Es begreift die Praxis selbst zwey Stücke, die Application und die Ausübung. Die Application ist diejenige Wirkung, da man eine zwar überhaupt begriffene general-Regel an den vorkommenden special-Fällen begreift, z.E. wenn einer in der Moral verschiedene general-Regeln von dem Affect des Zorns, wie er so leicht könnte erreget werden, den Verstand einnehmen, daß man nicht sehe, was recht; oder unrecht: gut oder bös, und äußerlich in den Gliedern des Leibes sich gar merklich zu erkennen gäbe, in der Theorie gehöret, oder gelesen hätte, so müßte er sich aller selbigen erinnern, wenn ihm ein zorniger Mensch vorkommt, und sehen, ob er sie auch in diesem Fall begreifen könnte, wie es vorher überhaupt und in abstracto geschehen. Solche Application setzt special-Fälle, oder Exempel voraus, und diese gründen sich wieder auf die Erfahrung und Gebrauch der Bücher. Es wird aber diese Application billig mit der Ausübung verknüpfet, da man nach den erkannten Regeln sein wirkliches Verfahren einrichtet, daß wenn dieses öfters geschiehet, nach und nach ein Habitus daraus entstehet. Solche Ausübung auf Seiten des Verstandes kann man überhaupt die Meditation nennen. Man lese, was wir in den Gedanken von dem philosophischen Naturell cap. 2. pag. 60. sqq. ausführlich von dieser Materie geschrieben. Der **dritte Umstand ist, wie weit sich solche Verbesserung des Verstandes erstrecke.** Die Sache hat hier ein gewisses Ziel, welches entweder ein gemeines; oder ein besonderes. Bey jenem müsse alle, die solche Verbesserung übernehmen, stehen bleiben, wenn sie auch die Sache noch so hoch treiben, und wirklich eine große Scharfsinnigkeit erlanget, daß sie dennoch viele Schwachheiten des Verstandes behalten, und Proben davon durch Irrthümer an den Tag legen. Das besondere Ziel hingegen wird nach eines jeden Absicht abgemessen. Denn zuweilen sucht man nur eine Geschicklichkeit, von denjenigen Dingen, die täglich im gemeinen Leben fürkommen, vernünftig zu urtheilen, darnach sich billig alle bemühen solten; zuweilen hingegen hat man nach einer höhern Geschicklichkeit zu streben, welches diejenigen thun müssen, welche eine gründliche Gelehrsamkeit erlangen, und sich besonders den philosophischen Wissenschaften widmen wollen, dahin auch vornehmlich diejenigen Mittel gehen, welche wir vorher vorgeschlagen. Wie aber die Logik den Weg anweiset, den man bey solcher vorhabender Ausbesserung des Verstandes gehen soll; also zeigt uns das natürliche Recht die Schuldigkeit, solches zu thun, als ein Stück der Pflichten gegen sich selbst an.

Es ist noch übrig, daß wir 3) erwägen den **Gebrauch des Verstandes.** Der Gebrauch selbst geschiehet, wenn er auf gewisse Objecta gerichtet wird, daß er nach geschehener Empfindung seine Gedanken darüber anstellet. Wie weit man denselbigen brauchen könne, ist aus dessen Natur und daher dependirenden Endzweck zu ersehen, woraus diese beyde Regeln fliessen: gedenke, so weit du nach dem natürlichem Vermögen des Verstandes denken kannst; ingleichen: brauche deinen Verstand so, wie es das Ansehen Gottes mit sich bringt, wovon wir oben in dem Artikel von der **Freyheit zu gedenken** ausführlich gehandelt haben, daß wir also nicht nöthig haben, uns länger dabey aufzuhalten.

Wir kommen vielmehr zu dem historischen Theil, in welchem wir die Lehren einiger Philosophorum von dem Verstande des Menschen anführen wollen. Was die heydnischen Philosophen von der Natur und Beschaffenheit sowohl; als von dem Verhältniß gegen die Erkenntniß des menschlichen Verstandes gelehret, muß sonderlich aus ihrer Lehre von der menschlichen Seele gezeiget werden. Plato hielte die Seele des Menschen vor ein Stück des göttlichen Wesens, worinnen er von andern in einigen Stücken abgegangen, und sich so erkläret, daß die menschliche Seele aus der Seele der Welt, die er von dem obersten Gott unterschieden, kommen. Doch hielte er sie vor göttlich, indem die Seele der Welt seiner Meynung nach auch ein göttliches Wesen habe. Nach solchem Ursprung wären denen menschlichen Seelen; oder vielmehr ihrem Verstand die Ideen der Dinge eingedrückt und an erschaffen worden; wie sie aber in die Vereinigung des Leibes, worinnen sich das Böse aufhielte, kommen, sey sie in eine Vergessenheit aller Dinge, die sie vorher erkannt hätte, gerathen. In solchem Zustande muß der Mensch Fleiß anwenden, daß er sich aus solcher Vergessenheit reiße, und bey Gelegenheit der sinnlichen Dinge die vorher gehabte Ideen wieder aufwärme. Er statuirte also angebohrne Ideen, und hielte die verständliche Erkenntniß vor gewisser, als die sinnliche, weil die Sinnen betrüglich wären, welches auch Gelegenheit zu dem Scepticismo bey einigen seiner Nachfolger gab. Beydes die angebohrnen Ideen sowohl; als die Ungewißheit der äußerlichen Sinnen, so er behaupten wolte, war falsch. In der That machte er damit den menschlichen Verstand zur Erkenntniß der Wahrheit untüchtig. Denn diese muß sich auf die Gewißheit der Sinnen gründen. Man sehe, was ich in der historia logicae pag. 516. parergor. academicor. angeführet habe

be. Aristoteles traf die Sache besser, wenn er die angebohrne Ideen verwarf und dafür hielt, daß alles durch die Sinne in den Verstand käme; was er aber von dem intellectu agente lehrte, war nichts nütze. Er machte einen Unterschied unter der Seele und dem Gemüth. Jene hielt er nur vor ein Principium der Bewegung und legte ihr die Sterblichkeit bey; da hingegen mens, oder der intellectus agens, als ein allgemeines Principium den Menschen die vernünftige Gedanken von außen mittheilte und unsterblich wäre. Seine Worte de generat. animal. lib. 2. cap. 13. sind bekannt: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, restat igitur, vt mens sola forinsecus accedat, eaque sola diuina sit, welche seinen Auslegern viele Mühe verursachet, die, um diesen Weltweisen aus dem Verdacht einer irrigen und ungereimten Lehre zu setzen, selbigen einen vernünftigen Verstand zu geben, sich bemühet haben. Wir haben davon in der exercit. de atheismo Aristotel. cap. 3. sect. 3. §. 4. seqq. ausführlich gehandelt, auch untersuchet, wie weit andere dieser Meynung von dem intellectu agente beygethan gewesen. Die Stoiker giengen auch dahin, daß sie die Seele vor einen Theil des göttlichen Wesens ansahen, und da sie Gott und die Natur vor eins hielten, so war ihre Lehre gewisser maßen noch schlimmer, als die Platonische. Nach diesem Grundsatz mußten sie auch den Verstand vor göttlich halten. Sie legten sich sehr auf die Dialectic; die aber auf die Erkenntniß der Wahrheit und Verbesserung des Verstandes nicht eingerichtet war. Sie machten daraus eine Lehre der Wäschereyen und Betrügereyen. In den mittlern Zeiten philosophirten die Scholastici, welche dem Menschen eine dreyfache Seele, eine wachsthümliche, sinnliche und vernünftige beylegten. Die sinnliche sey mit sinnlichen und leiblichen Dingen beschäftiget; die ihrer Meynung nach nicht bloß empfinde; sondern auch gewisse Wirkungen, dabey sie sich thätig verhalte, hervorbringe. Denn sie theilten die Sinnen in äußerliche, wohin das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen gehörte; und in die innerliche, welche der sensus communis, die phantasia und die memoria wären. Durch den sensum communem verstehen sie das Vermögen, die Vorstellungen der äußerlichen Sinne anzunehmen, von einander zu sondern und zu erkennen; die Phantasie aber sey diejenige Art der innerlichen Sinne, welche die Ideen, die sie entweder von dem sensu communi bekomme; oder sich selber mache, länger behalte und fleißiger betrachte; und was das sinnliche Gedächtniß betraffe, so müsse dasselbige die Ideen der sinnlichen Dinge, die man beurtheilet und erkannt, gleichsam verwahren, und wenn es nöthig ist, wieder heraus geben. Wie sie nun von dieser sinnlichen Seele die vernünftige unterscheiden; also halten sie den Verstand der vernünftigen Seele vor das Vermögen, die Ideen der verständlichen Sachen zu verstehen, zu erkennen und zu beurtheilen. Diese Lehre siehet sehr verwirrt aus, an der wir folgende Mängel wahrnehmen. Erstlich hat der Unterschied unter der sinnlichen und vernünftigen Seele keinen Grund, indem diejenige, die man die vernünftige nennet, alles dasjenige thut, was man der sinnlichen zuschreibet. Der Unterschied der Dinge, die man zu erkennen hat, daß einige unmittelbar in die äusserliche Sinne fallen; andere hingegen nur mit dem Verstande können begriffen werden, macht hier die Sache nicht aus. Vors andere vermischen sie die Leidenschaften und die Thätlichkeiten des Verstandes, indem die Phantasie und das Gedächtniß außer Streit zu ihren Wirkungen sich thätig verhalten; durch den sensum communem aber verstehen sie ein solches Wesen, welches aus der Empfindung und Judicio zusammen gesetzet sey. Drittens setzen sie bey einerley Wirkung unterschiedene Kräfte. Denn das Erkennen, Beurtheilen, Erinnern, legen sie sowohl der sinnlichen; als der vernünftigen Seele bey, und was andere Fehler mehr sind, die von den neuern Philosophen bemerket worden. Diese haben auch die Lehre von dem Verstand zu verbessern gesucht; haben sich aber in vielen Stücken nicht vergleichen können, auch zum theil Dinge gelehret, die entweder irrig und verworren sind; oder doch keinen Nutzen haben. Die Cartesianer versahen es darinnen, daß man alle Leidenschaften der Seele dem Verstand; und alle Thätlichkeiten dem Willen zuschriebe. Denn Cartesius hatte das Wesen der Seele in dem Denken gesetzet, und alles, was in derselbigen vorgienge, vor Gedanken angesehen, indem er meditat. 2. schreibet: sed quid igitur sum? res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, volens, nolens, imaginans, quoque et sentiens. Diese Gedanken theilte man in zwey Arten. Einige wären Thätlichkeiten der Seele, welche zum Willen gehörten; andere Leidenschaften, die den Verstand angiengen. Aus diesen mußte man weiter folgern, daß das Judicium nicht zum Verstand; sondern zum Willen; und die Affecten nicht zum Willen; sondern zum Verstand gehörten. Cartesius sagt princip. part. 1. §. 31. selbst: cupere, auersari, affirmare, negare, dubitare sunt diuersi modi volendi; und daß die Cartesianer das Judicium ausdrücklich zum Willen rechnen, siehet man aus den Schriften

ten des Claubergs, Ludovici de la Forge, Antonii le Grand und anderer. Diese Lehre ist nicht nur sehr verworren; sondern auch offenbar falsch. Die Verwirrung treffen wir darinnen an, daß man nicht nur die passiones und die actiones der Seele überhaupt; sondern auch des Verstandes insonderheit unter einander mischet, und dasjenige, was eigentlich zum Willen und zum Verstand gehöret, nicht von einander unterscheidet. Denn entweder siehet er den Gedanken, dar auf das Wesen der Seele ankommen soll, als eine Thätlichkeit; oder als eine Leidenschaft; oder vor beydes zugleich an. Soll sie eine Thätlichkeit seyn, so kann die Empfindung nicht darunter stehen, welche eine Leidenschaft ist; hält man sie vor eine Leidenschaft, so muß alles dasjenige, was die Cartesianer als Thätlichkeiten dem Willen zuschreiben, wegfallen; wolte man aber sagen, es sey beydes zugleich, so gäbe man ja ein zweydeutiges Wesen an. Den Ungrund kann man sowohl durch eigne Empfindung; als auch aus den ungereimten Folgerungen, die daher fließen, erkennen. Denn wir empfinden deutlich den Unterschied unter den Wirkungen des Verstandes, und des Willens, und wie sich die Seele bey beyden bald leidend; bald thätig verhalte; das Judicium aber keinesweges zum Willen, sondern zum Verstande gehöre. Wenn wir urtheilen, so gedenken wir; nun kann der Wille nicht gedenken; sondern hat nur Begierden. Dorten verhält sich die Sache als was Wahres und Falsches; hier aber als was Gutes und Böses. Die Cartesianer widersprechen sich selbsten. Denn in ihren Logiken haben sie eben wie die andern, die Absicht, daß sie die Verbesserung des Verstandes weisen wollen, und handeln doch darinnen von dem Judicio, welches sie in der Lehre von dem Willen; oder in der Ethic betrachten sollten. Man kann dieses unter andern aus den logischen Schriften des Antonii le Grand und Claubergs sehen. Denn jener macht vier Theile der Logic, und handelt in dem ersten von den Ideis; im andern von dem Judicio; im dritten von dem Discours, und in dem vierten von der Methode; dieser aber sagt, die Logic diene zu dreyerley, daß sie den Verstand befreye von der Dunkelheit und der Verwirrung; das Judicium von dem Zweifel und Irrthume, und das Gedächtniß von der Vergessenheit. Insonderheit rechnen sie zum Verstande den intellectum purum, sensum, phantasiam und reminiscentiam. Bey den übrigen Philosophen wird die Lehre von dem menschlichen Verstande bald auf diese; bald auf jene Art vorgestellet. Denn man ist nicht einig, wie viel man Wirkungen desselbigen setzen soll? wie man denn schon vor langer Zeit die Frage vorgebracht: ob man zwey, drey oder vier Wirkungen behaupten soll; wobey Thomasius in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 3. §. 70. angemerket, daß alle Meynungen von dieser Frage undeutlich und vielen Zweifeln unterworfen wären; auch keinen andern Nutzen bey sich hätten, als daß man die gemeine Methode der Vernunftlehre rechtfertigen wollte. Insgemein pflegt man drey Wirkungen dem Verstande beyzulegen, indem sich derselbige entweder eine bloße Vorstellung von einer Sache mache; oder er fasse ein Urtheil ab; oder mache einen Vernunftschluß. Andere setzen noch die vierte, oder die Methode hinzu. Noch mehrere erzehlet Syrbius in philosoph. prim. part. 1. cap. 5. §. 12. seqq. Eben daher kömmt es, daß man die Kräfte des Verstandes auf so unterschiedliche Art angiebt, welche nicht weniger auf ungleiche Art erkläret werden, wie wir von einer jeglichen an dem gehörige Orte gewiesen haben. Es hat sich insonderheit eine dreyfache Eintheilung des Verstandes bekannt gemacht. Die erste ist, daß er sey entweder intellectus passiuus, ein leidender, oder actiuus, ein thätiger, wozu Aristoteles Anlaß gegeben hat. Man kann selbige wohl behalten, wenn man sich nur recht erkläret. Denn verstehet man durch den leidenden Verstand denjenigen Stand desselbigen, sofern er empfindet und sich dabey leidend verhält; durch den thätigen hingegen seine Beschaffenheit, sofern er gedenket, so geht solches wohl an; man theilet aber nicht sowohl den Verstand selbst, als dessen Stand, darinnen er stehet, indem er entweder empfinden; oder gedenken kann, ein, wie wir in der Erklärung schon angezeiget haben. Die andere ist, daß er sey entweder intellectus purus, ein reiner; oder impurus, ein unreiner, welche von den Cartesianern herkommt. Man hat die Kräfte der Seele, des Verstandes und Willens überhaupt in reine und unreine eingetheilet. Der Grund davon soll seyn, daß die Seele entweder außer der Gemeinschaft des Leibes wirke, wenn sie mit abstracten Dingen, die nicht in die äußerlichen Sinnen fielen, beschäftiget, und da wären ihre Kräfte als rein anzusehen; oder sie wirke in der Gemeinschaft mit dem Leibe, und brauche dessen sinnliche Werkzeuge, wenn die Objecta, damit sie sich beschäfftige, leibliche und körperliche Sachen wären, die man äußerlich empfinden müßte. Auf solche Weise ist der intellectus purus, wenn er solche Objecta vor sich hat, die nur können verstanden, und nicht sinnlich begriffen werden, wie die geistlichen Dinge und alle Abstractiones; impurus hingegen, wenn er leibliche Sachen empfindet und Gedan-

Gedanken darüber hat. An dieser Eintheilung kann ein und das andere ausgesetzet werden. Sie hat keinen sonderlichen Nutzen, indem sie von dem Unterschiede der Objecte, welche dem Verstande können vorgestellet werden, hergenommen ist. Selbiger macht in dem Verstande selbst keine Veränderung. Ja sie scheint keinen Grund zu haben. Denn die Seele kann niemals ohne aller Gemeinschaft mit dem Leibe wirken, weil alle Ideen von der äußerlichen Empfindung herrühren, wo nicht unmittelbar; doch mittelbar, daß wenn wir auch Gedanken von geistlichen Sachen haben, so sind selbige doch von einer äußerlichen Empfindung veranlasset worden; auf welche Art sich die Sache auch mit den abstracten Ideen verhält. Der Irrthum von den angebohrnen Ideen gab zu der Cartesianischen Meynung von dem reinen Verstande Gelegenheit. Die Controversien und verschiedene Meynungen wegen des reinen Verstandes erzehlet und beurtheilet Joh. David Koeler in einer Dissertation, welche den Titel hat controversiae philosophorum de intellectu puro, Altd. 1713. Die dritte Eintheilung ist, es sey der intellectus entweder ein theoreticus, wenn er mit solchen Sachen zu thun habe, die nur zur Betrachtung gehörten; oder practicus, wenn ihm ein Objectum, darnach man eine Ausübung und wirkliches Verfahren anzustellen, vorkäme, welcher Unterschied bey den Aristotelicis bekannt ist. Er hat mit dem vorhergegangenen gleichen Fehler, daß er von dem Objecto hergenommen, welches keinen tüchtigen Grund einer brauchbaren Eintheilung geben kann, es sey denn, daß man die Wissenschaften, deren Wesen in dem Objecto beruhet, abtheilen wollte. Die übrigen Stücke dieser historischen Nachricht, welche wir hier anführen sollten, sind schon in andern Artikeln da gewesen, als von der christlichen Religion; von der Seele. Es ist auch nicht nöthig, die gemeinen Bücher zu erzehlen, darinnen von dem menschlichen Verstande gehandelt wird. Denn es gehören alle diejenigen dahin, so entweder Logiken; oder Pnevmatiken; oder von der Seele geschrieben. Anno 1717. hat Friedr. Muzel einen tractat. metaphysico-physicum de rationis natura, incremento, aliisque affectionibus ediret. Von der französischen Schrift traité de l'esprit de l'homme, ou l'on verra la preuve de son existence, l'origine de ses idées &c. findet man in den mémoires de Trevoux 1715. ianuar. p. 116. einen Auszug, worinnen unter andern wider die Cartesianer disputiret wird. Des Julii Castellanii disputationes in libros Aristotelis de intellectu humano, sind zu Venedig 1568. heraus gekommen. [Neuester Zeit redet man gar viel von dem gemeinen Menschenverstande oder gemeinem Sinne, den ich durch einen natürlichen Hang erkläre, welcher uns den Beyfall gleichsam abzwingt, sobald wir die Harmonie in einer Verbindung und die Abwesenheit der Dissonanz oder der Disharmonie empfinden. Man sehe mein historischkritisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie 1774. §. 1. und Jacob Oswald Appellation an den gemeinen Menschenverstand, zum Vortheile der Religion, aus dem Englischen, (von F. E. Wilmsen) Leipz. 1774. James Beattie's Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit im Gegensatze der Klügeley und Zweifelsucht, wovon zu Copenhagen 1772. eine Uebersetzung herausgekommen. S. 32. f. Resewitz in der Erziehung des Bürgers zum Gebrauche des gesunden Verstandes u. s. w. 1773.]

Verstand der Rede,

Ist eine Anzeigung der Gedanken eines andern, die er in Reden und Schriften an Tag gegeben. Gleichwie nur eine Wahrheit, also ist auch nur ein wahrer Verstand der Worte, der unmittelbar von dem Autore intendiret wird. Doch weil zuweilen durch die Sachen, so im Texte enthalten sind, nach der Meynung des Verfassers wiederum andere Sachen bedeutet werden; so entstehet daher ein zweyfacher Verstand, nämlich der buchstäbliche und der geheime, oder mystische, welche beyde von dem Autore intendiret werden, doch der eine unmittelbar; der andere mittelbarer Weise durch den ersten. Der buchstäbliche Verstand ist die Meynung, die unmittelbar die Worte und deren Zusammenhang anzeigen, es mögen nun die Worte ihre eigentliche und natürliche Bedeutung; oder einen metaphorischen und verblümten Sinn haben, z. E. wenn der Heyland sagt: ich bin das Brodt des Lebens, ich bin ein Weinstock. Der mystische Verstand ist, welchen nicht die unmittelbaren Worte; sondern die durch dieselben angezeigten Sachen, als die etwas anders bedeuten, anzeigen, der wieder sowohl in Ansehung der heiligen Schrift; als der Profanscribenten auf unterschiedene Art eingetheilet wird. In der Schrift finden wir dreyerley Arten: sensum typicum; wenn durch gewisse Sachen, als Vorbilder etwas künftiges angezeiget wird, wie die Historie Jonä mystisch von Christo zu erklären: allegoricum, wenn ein gewisser Spruch in der Schrift gleichnißweise noch auf etwas anders appliciret wird, z. E. wenn es Deut. 25. v. 4. heißt: du sollt dem Ochsen, der da drischet, nicht das Maul verbinden, so erkläret Paulus 1 Cor. 9. v. 9. diese Worte allegorisch von

on der Versorgung der Diener göttli-
en Worts: sensum parabolicum, wenn
nter einer Erzehlung von bekannten
Sachen eine höhere Lehre gleichnißweise
erborgen steckt, z. E. die Parabel vom
Säemann, vom großen Abendmahl. In
en Profanscribenten findet man gleich-
alls dreyerley Arten: sensum satyricum,
venn man die Laster auf eine stachlichte
und spitzige Art lobet, oder in einer Ge-
eralbestrafung derselben, auf eine gewis-
e Person in specie zielet; oder in der
Erzehlung einer Historie von einer Per-
son auf eine andere Person sein Absehen
hat: mythicum, wenn man unter Fa-
beln gewisse Lehren oder Historien verste-
cket, und hieroglyphicum und symboli-
cum, wenn man unter gewissen Bildern,
oder dunklen Sprüchen die Lehre vor-
stellet.

Der wahre Verstand ist derjenige, wel-
chen der Autor, der da redet; oder
schreibet, intendiret. Schreibet, oder
redet jemand nicht symbolisch, daß er sei-
ne Gedanken nicht unter gewisse Bilder
versteckt, so hält man denjenigen Ver-
stand für den eigentlichen, welchen die
Worte in ihrer Bedeutung und Zusam-
menhange mit sich bringen; trägt er
aber seine Gedanken unter gewissen Bil-
dern vor, so hält man denjenigen für
den eigentlichen, der unter den Bildern
verborgen lieget, nachdem man solche vor-
hero nach dem Wortverstande begriffen
hat. Doch äußert sich hier mehr Schwie-
rigkeit, wie man an den symbolischen
Sprüchen des Pythagorä und deren Er-
klärung sehen kann. Er sagte unter an-
dern: man müsse keinen engen Ring
tragen, welchen Spruch einige so ausle-
gen: man müsse für seines Lebens Un-
terhalt zwar sorgen, aber nicht allzu spar-
sam seyn, und Hieronymus erkläret ihn:
man soll sich in keine Sache mengen,
daraus man sich nicht, wenn man will,
wieder wickeln kann, und Plutarchus
hat es von einem ungezwungenen Leben
verstanden. Doch ist immer ein symboli-
scher Spruch leichter, als der andere,
und wenn unter andern Pythagoras auch
gesagt: eine in dein Haus gekommene
Schlange mußt du nicht umbringen;
so siehet man gar leicht, daß er damit
habe anzeigen wollen, man müsse mit
einem Gaste, ob er einem schon schade,
doch freundlich umgehen, dahingegen
der Verstand des symbolischen Spruchs:
man soll sich der Bohnen enthalten,
nicht so leicht heraus zu bringen.

Wer den eigentlichen Wortverstand ei-
ner Rede erforschen will, der muß vor-
hero wissen eines theils: ob der Text
eines Autoris nicht verderbt sey? an-
dern theils: ob einer der wahrhafte Au-
tor von einer Schrift und Rede sey, oder
ob ihm selbige untergeschoben worden?
dazu die Critic Anleitung giebt. Hier-
auf betrachtet er die Umstände erstlich der
Rede selbst sowohl in Ansehung der Wor-
te und deren Redensarten nach ihrer
Bedeutung, welche ein vernünftiger
Mann billig in acht nimmt, und nach ih-
rer Construction; als auch in Ansehung
der Sätze und der aus denselben ge-
machten Periodorum in ihrem Zusam-
menhange; hernach der Person, welche
redet und schreibet, was nicht nur deren
innerlichen Zustand in Ansehung des Ver-
standes und Willens; sondern auch den
äußerlichen in Absicht des Standes und
der Profession betrifft, wie mit mehrerm
in dem Artikel von der Auslegungskunst
gewiesen worden. Zur Erforschung des
mystischen Verstandes hilfft viel, wenn
man eine genaue Bekanntschaft mit dem
Autore hat, nicht allein in satyrischen
Schriften, daß man die Historien wisse,
die etwa an dem Orte, da er sich aufge-
halten, paßiret sind; sondern auch in
Fabeln, damit man aus seiner Inclina-
tion zu dieser, oder jener Disciplin ur-
theilen möge, ob die Fabel moralisch;
oder physisch, oder chymisch zu erklären.
Doch darf man sich nicht bemühen, aus
einer Fabel unterschiedene Auslegungen
hervor zu bringen, wie es viele bey Er-
klärung der alten poetischen Fabeln ge-
than. Man lese Buddeum in philosoph.
instrument. part. 2. cap. 3. und dessen ob-
seruationes in elementa philosophiae in-
strumental. p. 315.

Verstellung,

Man kann von der Vorstellung eine
theoretische und practische Betrachtung
anstellen.

Nach der theoretischen bekümmert
man sich um das Wesen der Verstellung,
welche in einer Abweichung der äußerli-
chen Geberden und Thaten von der wah-
ren Beschaffenheit bestehet, da man äus-
serlich thut, als wäre eine Sache nicht
so beschaffen, da sie in der That doch so
ist, um dieselbe geheim zu halten. Man
verstellet überhaupt sein Herz, das ist,
den innerlichen Zustand seines Gemüths,
seine herrschenden Affecten; und dann
besondere Absichten dieser und jener That,
worauf hier insonderheit gesehen wird.
Wir theilen dieselbe in Ansehung ihrer
Vernunftmäßigkeit in eine vernünftige
und unvernünftige. Die vernünftige
ist, welche mit den Regeln der Billigkeit
und wahren Klugheit übereinkommt, das
ist, wenn solche zur Ausführung redlicher
Absichten dergestalt dienen muß, daß man
dadurch den gehäßigen Anschlägen seiner
Feinde, wodurch sie rechtmäßige Unter-
nehmungen zu hindern suchen, begegnet,
und seinen Nutzen rechtmäßiger Weise
befördert. Es findet ein Mensch bey sei-
nem

nem vernünftigen Vornehmen, sonderlich, welches die Beförderung seines Privatnutzens betrifft, großen Widerstand oftmals in der Welt, indem das Interesse der Menschen auf vielfältige Weise zusammen collidiret, und es also ohne Jalousie nicht abgehen kann, daher allerdings der Vernunft gemäß ist, daß ein kluger Mensch durch vorsichtige Verstellung solches zu verhindern trachte, damit andere aus seinen Thaten nicht mögen recht klug werden können, noch seine Absichten, welche zu ihrem Vortheile zu wissen, und zu verhindern sie eben nicht absolut berechtiget sind, mögen ergründen, daß also die Verstellung, wenn man sich derselben zu diesem Endzwecke bedienet, allerdings vergönnet ist. Denn wer wollte sagen, daß ein tugendhafter Mensch, oder auch ein Christ verbunden sey, sich selbst seinen aemulis gleichsam zu verrathen, und durch Eröffnung seiner Absichten ihnen Vorschub zu thun, daß sie ihm schaden können, indem eine tugendhafte Aufrichtigkeit, oder Redlichkeit von alberner Offenherzigkeit, ingleichen kluge Verstellung von arglistiger und närrischer Verstellung zu unterscheiden ist; woraus zu schließen, daß diejenigen, so alle Verstellung schlechterdings verwerfen, keinen Grund haben. Die Art und Weise aber sich klüglich zu verstellen, bestehet, wie Gracian in seinem Orac. Max. 13. gar recht erwehnet, in einer Geschicklichkeit, aufmerksame Augen von seiner wahren Intention auf eine andere erdichtete abzuwenden: dieses aber geschicklich zu Werke zu richten, erfordert er, daß man immer ein und andere zu seiner wahren Intention nicht dienende Dinge vornehmen müsse. Denn die simulirte Intention, auf welche wir die Vermuthung der Leute richten wollen, muß sehr wahrscheinlich seyn, sonst wird sie kein Mensch vermuthen; dahero allerdings von Nöthen ist, daß man hier und da einige zur Sache selbst nicht dienende Umstände annimmt, die das, was man dißimuliret, unglaublich; was man aber simuliret, wahrscheinlich machen, weswegen zu dieser Geschicklichkeit ein sinnreicher Kopf, und eine gute Gabe, alle unruhige Veränderung der Augen und des Gesichts zu vermeiden, erfordert wird, s. Müllers Anm. über Gracians Oracul Max. 13. p. 92. Die unvernünftige Verstellung ist, welche wider die Regeln der Billigkeit und der Klugheit läuft, und ist entweder eine arglistige, oder eine närrische. Jene, nämlich die arglistige, bestehet darinnen, daß man irraisonnable Absichten, die man bey einer ungerechten und zum Schaden des Nächsten vorgenommenen That hat, verhelet, und ihnen den Schein der Tugend zu geben suchet, wobey ebenfalls ein ingenieuser und scharfsinniger Verstand erfordert wird. Diese oder die närrische Verstellung ist, wo man keine vernünftige Ursache hat, seine Absichten geheim zu halten, und die dazu gebrauchten Strategemata für absurd und lächerlich zu achten, maßen dergleichen Verstellung ein mißtrauisches Gemüth ohne Judicio anzeiget.

Einige theilen die Stellung und Verstellung in Ansehung des Subjecti in die Stellung und Verstellung der Gemüther und der Körper, oder Personen; und in Ansehung des Objecti in die Stellung und Verstellung in Religions- und in weltlichen Sachen, davon die letztere wieder dreyfach sey, eine höfliche, scherzhafte und schädliche Simulation und Dissimulation, s. **Ittigs** dissert. de simulatione et dissimulatione, Leipzig 1709. und **Barthii** dissertat. de accismo; seu simulata recusatione eius, quod maxime cupimus, Jen. 1708.

Die practische Betrachtung von der Verstellung zeiget theils den klugen Gebrauch derselben in Ansehung unserer selbst, wovon schon gedacht und gezeiget worden, wie man sich klüglich verhalten müsse; theils die Kunst mit verstellten Leuten umzugehen; oder die Klugheit zu raffiniren nach dem bekannten Termino der Franzosen. Den raffinirt seyn heißt nichts anders, als so viel Penetration haben, daß man durch verstellte Wahrscheinlichkeiten sich nicht äffen lasse; sondern das wahre von dem fingirten Wesen säubern könne. Es pflegt oftermals zu geschehen, daß ein anderer der Kunst und Geschicklichkeit, sich zu verstellen, zu Geheimhaltung und ungehinderter Ausführung unvernünftiger Absichten, dadurch er uns auf unrechtmäßige Weise zu schaden suchet, mißbrauchet; über dieses sich auch vielfältig begiebt, daß unter zween aemulis zu einem von beyden gesuchten raisonablen Zwecke der eine so viel Recht hat, als der andere; da also keiner von beyden unrecht und ungewissenhaft handelt, wenn er sich dem andern vorzuziehen suchet, und also seine Absichten zu desto ungehinderter Ausführung derselben für ihm geheim hält; weswegen die Regeln der Klugheit erfordern, daß man mit verstellten Leuten klüglich umzugehen, und ihren Finessen zu seinem Nutzen zu entgehen lerne. Die Art und Weise, den Ungrund einer simulirten Wahrscheinlichkeit zu entdecken, und hinter die wahrhafte Absicht, die ein verstellter Gegner bey einer That hat, zu kommen, beruhet wohl meist darinnen, daß man vor allen Dingen zu erforschen trachte, worinnen er nach Beschaffenheit seines Zustandes und seiner Gemüthsart eigentlich sein Interesse suche, und mit Beyseitesetzung aller von ihm gemachten Luftstreiche dasselbe zum

Grunde seiner Vermuthungen setze. Denn das Interesse der Menschen ist der Hauptzweck, auf welchen alle, insonderheit aber die geheimen Absichten derselben abzuzielen pflegen. Wer in dasselbe nur genugsame Einsicht hat, der hat eben dadurch einen Grund, davon er auf die Absichten ihrer Thaten gar sicher schliessen kann. Man wird eine auf diesem Grunde beruhende Vermuthung desto eher zu glauben Ursache haben, je mehr Umstände derjenigen That, deren Absicht man untersucht, mit derselben sich wohl vereinigen lassen; diejenigen Umstände aber, die sich mit selbiger nicht wollen lassen zusammen reimen, werden vermuthlich die erdichteten Umstände und Luftstreiche seyn, dadurch ein arglistiger Gegenpart uns auf falsche Vermuthungen zu bringen gesuchet. Eben dieses Principium kann auch ein guter Grund seyn, zu urtheilen, ob man nicht vielleicht die wirklich am Tag gelegte Absicht seines Gegners für seine wahrhafte Absicht zu halten habe, wenn nämlich derselbe zuweilen mit der Wahrheit arglistiger Weise zum Vorscheine kömmt, nachdem er uns zuvor mit Verstellungen genug veriret hat, und nun meynet, man werde auch dieses, was er itzo im Sinne zu haben, äuserlich Mine macht, für Finessen halten, s. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Max. 13. n. 1. 5. p. 88. 93. Man kann bey diesem Artikel noch einige andere als Lüge, Stellung, Aufrichtigkeit, Falschheit, Verschwiegenheit, List im Kriege lesen. [Siehe auch Müllers philosophische Wissenschaften, 2 Theil p. 694. f. f. 878. f. f. Carpzovs Erläuterung der wolffischen Sittenlehre. Rohrs Klugheit zu leben. Cocceji dispur. de simulatione.]

Verstockung,

Ist derjenige Zustand des Gemüths, da sich solches zwar in einer Unruhe befindet, welche aus der Anklage des Gewissens entstehet, wenn einen das Urtheil seiner Vernunft innerlich überzeuget, daß eine begangene That unvernünftig, und folglich sein Wille noch viel feindliches gegen die Vernunft, das ist gegen die göttlichen Gesetze zu Verscherzung seiner Glückseligkeit an sich habe; aber dabey ohne Begierde ist, sich zu bessern. Und wenn ein solcher Mensch das Vertrauen nicht hat, daß er sich bessern könne, so stehet er in der Verzweifelung. [Man sehe M. Christoph Nic. Rampens Widerlegung und Ausrottung des von den Terministen und Pietisten ausgestreueten Irrthums, Gott strafe die Menschen mit Verstockung und Verzweifelung. Güstrow 1733. Georg Christoph Stellwagen dissert. de induratione animae humanae, Ienae 1735. Leibnitz Theodicaea p. 648. Bechtold hat in Giessen eine Disput. von der Verstockung geschrieben, welche lesenswürdig ist.]

Verstorbene,

In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit handelt man auch von den Pflichten gegen die Verstorbenen; ob man sie begraben, oder unbegraben liegen lassen soll? Die Meynungen sind unterschiedlich. Grotius handelt de iure belli et pacis lib. 2. cap. 19. von dieser Sache weitläuftig, und meynet, daß man die Todten begrabe, käme von dem willkührlichen Völkerrechte her, welches die Völker unter sich eingeführet hätten. Die Ursache aber, warum man diesen Gebrauch angenommen, wäre gewesen, weil man gesehen, daß der Mensch vor dem unvernünftigen Viehe einen Vorzug habe, und sich daher nicht schicken würde, wenn man ihn wie das Vieh wegschmeißen wollte. Diesem stimmt Kulpis in dem collegio Grotiano pag. 108. bey. Andere, welche erkennen, daß man kein besonderes und von dem natürlichen Rechte unterschiedenes Völkerrecht habe, können diesen Grund nicht annehmen, und suchen also die Sache aus einem andern herzuleiten. Sie sagen, man könnte diese Pflicht zu den allgemeinen Pflichten der Gefälligkeit gegen andere rechnen; welche darauf beruhe, daß weil ein Mensch bey seinen Lebzeiten einen Abscheu empfinde, wenn er daran gedächte, man werde ihn wie ein Vieh nach dem Tode hinschmeißen, und also gern sähe und wünschte, daß man dieses nicht thun, und den Leib vielmehr begraben möchte, so könnte man ihm nach dem Tode leicht solche Gefälligkeit erweisen. Doch ist man auch hier wegen der Gefälligkeit unterschiedener Meynung. Thomasius in iurisprudentia diuina lib. 3. cap. 10. widerleget die Meynung derer, welche das Begräbniß der Todten aus einem natürlichen Gebote herleiten wollen, und hält dafür, daß das unter den Christen gebräuchliche Begräbniß dem Rechte der Natur nicht zuwider sey, und ganz sicher von ihnen könnte behalten werden, weil sie in der biblischen Historie sehen, daß die Menschen von den ersten Zeiten nach Erschaffung der Welt begraben worden sind; daß aber auch andere Völker, welche ihre Leiche auf eine andere Art zur Erde bestatten, nicht wider die göttlichen allgemeinen Gesetze handelten.

Bey dieser Controvers müssen wir zwey Stücke voraus setzen, davon das eine ist: ob man den Todten Pflichten erweisen könne? welches von vielen geleugnet wird, weil sie selbige anzunehmen, nicht im Stande wären. Es erinnert aber D. Buddeus in element. philosophiae practicae

ticae part. 2. cap. 4. sect. 9. §. 13. 14. nicht ohne Ursache, es wäre eben nicht nöthig, daß derjenige, welchem ein Recht zukommen sollte, solches auch empfinden und verstehen müßte, wie man dieses an kleinen Kindern und rasenden Personen sehen könnte. Fürs andere ist vorher zu untersuchen: was man durch das Begraben verstehet. Denn man kann solches in weiterm Verstande nehmen, daß man den Leichnam an einem besondern Ort verwahre, man mag ihn selber in die Erde scharren, oder ihn vorher verbrennen, wenn er nur nicht den Thieren hingeworfen würde; oder man verstehet durch das Begräbniß insbesondere die Einscharrung in die Erde. Geht es nun an, daß man den Todten Pflichten erweisen könne, und nimmt das Begraben in weiterm Verstande, soferne man sie nicht vor das Vieh hinwerfe, so wäre die Frage also einzurichten: ob man schuldig sey, die Todten aus dem Wege zu schaffen, daß sie von den unvernünftigen Thieren nicht mögen gefressen werden? Es geschieht dieses bey allen Völkern, daß sie ihre Todten bestatten; nur ist die Frage: ob sie dieses aus einer natürlichen Schuldigkeit, oder aus einer bloßen Gewohnheit thun? So viel ist gewiß, daß es einem Menschen in seinem Leben zuwider, wenn man ihm sagen sollte, es würde nach dem Tode sein Leichnam den Thieren hingeworfen werden, und er lieber siehet, wenn man dieses nicht thäte. Hiemit hat man einen Grund, daß man ihm durch das Begräbniß einen Gefallen erweist; wie man nun nach dem natürlichen Rechte dem andern Gefälligkeiten zu erweisen verbunden ist, wenn gleich dieses eine unvollkommene Verbindlichkeit ist; also soll man ihm billig auch diesen Gefallen erweisen, daß man seinen Leichnam nicht den Thieren zu fressen gäbe. Es kann nicht eingewendet werden, daß der Todte davon nichts fühle. Denn wir haben oben schon angemerket, daß der Mangel des Verstandes und der Empfindung das Recht noch nicht aufhebe. Meynt man, das Verlangen begraben zu seyn, käme aus einer bloßen Einbildung, indem jedoch der Leib unter der Erde von den Würmern gefressen würde, so verhindert auch dieses die Pflicht nicht, indem wir nicht nur zu solchen Gefälligkeiten, die ihren wahren und natürlichen Grund, sondern auch zu denen, die in der Einbildung bestehen, wenn sie nur nichts Ungerechtes in sich halten, verbunden sind. Man lese von dieser Materie weiter nach Willenberg in sicilimentis iur. gentium prudentiae lib. 2. cap. 9. welcher auch die dabey vorkommende Fragen untersuchet; und Hochstetters disput. de officio erga defunctos secundum legem naturae Tübingen 1701. [Siehe Begräbniß.]

Versuch,

Ist eine Erfahrung, die man durch angewendeten Fleiß und Bemühung erlangt. Denn viele Dinge erfahren wir ohne unsere Bemühung, da sich die einzelnen Begebenheiten für sich zu erkennen geben, welches man schlechterdings die Erfahrung nennet. Bisweilen wenden wir Mühe an, um etwas zu erfahren, und da braucht man das Wort Versuch. [Eine Abhandlung nebst allen Abtheilungen von dem Versuche und Versuchungen (tentationibus) findet man in Joh. Ernst Gunnerus instit. theol. dogmat. §. 181. Not. 2. p. 568. seqq.]

Verträglichkeit,

Ist eine Tugend, die den Menschen antreibet, daß er allen andern Menschen das Ihrige in Friede und Ruhe genießen lasse, und ihnen an ihren Gütern, sowohl des Leibes, als des Glücks keinen Schaden thue, oder sie derselbigen auf einige Weise beraube; oder wenn ja allenfalls hierwider etwas aus Vorsatz, oder aus Versehen geschehen, die Sache nebst allen verursachten Schaden erstatte, oder sonsten annehmliche Genugthuung leiste, s. Thomas. in der Einleitung der Sittenlehre cap. 5. n. 57. Sie ist eine Tugend, sofern sie aus der gemeinen Liebe gegen andere entspringet, und übet alle diejenigen Pflichten aus, so sich auf das gemeine natürliche Gebot, niemanden zu beleidigen, beziehen. Sie äußert sich in zwey Stücken, daß ich erstlich dem andern nichts nehme, und ihn in der ruhigen Besitzung seiner Güter nicht stöhre; darnach daß ich ihm willig und gern wegen zugefügten Schadens Genugthuung verschaffe. Ohne dieselbe würde der allgemeine Friede und die äußerliche Ruhe schlecht bestehen. Denn es kommt darauf die Bezeugung der Pflichten der Nothwendigkeit an, deren Verabsäumung eine Gesellschaft gänzlich zu Boden risse. Sie ist eine allgemeine Tugend, und gehet alle Menschen an, weil niemand ist, an dem ich mit Recht prätendiren könnte, daß ich ihm seine Güter nehmen oder verderben dürfte, es müßten denn dieselben auch auf gewisse Maße mein seyn. So ist sie auch leicht, weil sie mehr darinnen bestehet, daß ich nichts, als daß ich etwas thue. Bisweilen wird sie auch mit dem Namen der Friedfertigkeit beleget.

Vertrauen,

Ist eine höhere Stufe der Hoffnung, wenn man mit einer Versicherung von dem andern etwas Gutes hoffet, oder erwartet. Was also von der Hoffnung gesagt worden, hat auch hier statt. Es ist solches

solches entweder ein gegründetes, oder ein ungegründetes. Jenes hat seinen Grund in der Erkenntniß der Vollkommenheiten dessen, von dem man etwas Gutes erwartet. Solche Vollkommenheit beruhet darinnen, daß derjenige, auf dem man sein Vertrauen setzet, nicht nur könne, sondern auch wolle helfen. Beydes muß beysammen seyn; denn weder durch das bloße Vermögen, noch durch die bloße Begierde, wird einem geholfen. Bey Menschen hat auf beyden Seiten nur eine wahrscheinliche Erkenntniß statt. Gegenwärtig ist wohl jemand im Stande, daß er uns helfen kann; es kann sich aber zutragen, daß er außer solchen Stand gesetzt wird. Daß er uns geneigt ist, und den Willen, uns zu helfen, habe, weiß man nur wahrscheinlich, ja wenn man auch dieses gewiß wüßte, so sind doch die Neigungen der Menschen gar veränderlich. Anders verhält sich die Sache mit Gott, wenn man demselben vertrauet, wiewohl hierinnen zwischen einem natürlichen Menschen und einem wahren Christen ein großer Unterschied ist. Denn ein natürlicher Mensch weiß wohl, daß ihm Gott helfen könne, indem er seine Allmacht erkennet; er kann aber nicht versichert seyn, daß er auch helfen wolle. Denn er ist sich seiner Sünden bewußt, und indem er Gott beleidiget, so weiß er kein Mittel, wie er mit ihm könne ausgesöhnet werden. Aus diesem kann man handgreiflich die Thorheit derjenigen unter den Christen darthun, welche ohne Glauben selig zu werden hoffen. Einen sichern Grund können wahre Christen ihres Vertrauens gegen Gott haben. Denn sie wissen nicht nur, daß er könne, sondern auch helfen wolle, welche Betrachtung aber nicht hieher, sondern in die Theologie gehöret. Ein ungegründetes Vertrauen ist, welches keinen Grund hat, warum man etwas von dem andern erwartet, und aus einer leeren Einbildung herkommt. Von dem Vertrauen auf Gott hat Wolff in den Gedanken von dem menschlichen Thun und Lassen p. 479. ausführlich gehandelt.

Vertraulichkeit,

Ist eine gewisse Gemüthsbeschaffenheit, welche ihr Wesen in dem Vertrauen hat. Das Vertrauen ist ein großer Grad der Hoffnung, wenn man mit einer moralischen Gewißheit von dem andern alles Gute hoffet, welches die Liebe zum Grunde hat. Man kann daher sagen, daß die Vertraulichkeit diejenige Art der Liebe gegen den andern sey, sofern sie mit einer Versicherung, man werde von ihm alles Gute zu erwarten haben, verknüpfet ist. Aus diesem siehet man auch, wie die Aufrichtigkeit damit verbunden ist. Wenn man des andern Aufrichtigkeit in der That erfahren und erkannt, so erwecket solches die Vertraulichkeit.

Verwahrung,

Ist ein wohlthätiger Contract, wenn man seine Sachen jemanden aufzuheben giebt, und er diese Sorge ohne Entgeld über sich nimmt, bis man sie wieder fordert, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 2. Derjenige, der ein fremdes Gut in Verwahrung hat, ist schuldig, solches eben so fleißig, als sein eignes, in acht zu nehmen, ohne Erlaubniß nicht zu öffnen, noch zu gebrauchen; im übrigen aber seinem Herrn, wenn ers verlangt, wieder absolgen zu lassen, auch wenn es durch seine Verwahrlosung Schaden genommen, oder verlohren gegangen, zu bezahlen. Dieser aber ist verbunden, die Unkosten, so jemand etwa wegen des verwahrten Gutes aufwenden müssen, zu erstatten, wiewohl man insgemein dieser Pflicht weitere Grenzen setzet, s. Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 5. cap. 4. §. 7. mit Barbeyracs Noten p. 46. tom. 2. In dem natürlichen Rechte bey der Lehre von den Contracten kommt diese Materie vor; sie wird aber weiter in dem bürgerlichen Rechte ausgeführet.

[Verwandtschaft,]

[Dieses Wort wird zwar in mancherley Bedeutung gebraucht, wir können aber doch eine allgemeine Idee mit selbigem verbinden, wenn wir die verschiedenen Bedeutungen unter einander vergleichen, und das Gemeinschaftliche aus selbigen entwickeln. Sonach wird das Wort den Gedanken von einer jeden Verknüpfung bezeichnen. Daher redet man von verwandten Wissenschaften, und verstehet darunter diejenigen, die eine genauere Verbindung unter einander haben, und von einander entspringen, wie z. E. Mythologie und Poesie, Physic und Medicin. Hieher gehört auch die Verwandtschaft der Sprachen.

Man redet von Blutsverwandten, Blutsverwandtschaft, welches nichts anders anzeigt, als die Verbindung unter Personen, die von einem gemeinschaftlichen Stamme herkommen. Zwar wendet man wider diesen Begriff ein, daß nach selbigem alle Menschen in Blutsverwandtschaft stehen müßten, weil alle Menschen von den gemeinschaftlichen Stammeltern, Adam und Eva, herkommen, und also eine Verbindung haben, die aus einem gemeinschaftlichen Stamme begreiflich ist. Dieser Einwurf verliert aber sogleich seine Kraft, wenn man erweget, daß man den gemeinschaftlichen Stamm nicht weiter rechnet, als er von uns angegeben und bestimmt

bestimmt werden kann, weswegen man denn auch die Blutsverwandtschaft in nahe und entfernte oder weitläuftige eintheilt, und nach Graden bestimmet. Inzwischen wollen einige, um diesen Bedenklichkeiten vorzubauen, den Begriff lieber verneinend ausdrücken, und sagen: Die Blutsverwandtschaft sey eine Verbindung unter Personen, die nicht von verschiedenen Stammeltern abhängen. In der Lehre von der Blutsverwandtschaft sind die verbotenen Grade der Ehe zu merken. Man lese hiervon die Rubrik Blutschande.

Verwandte heißen auch im weitern Verstande alle Personen, die einige Gemeinschaft oder Verbindlichkeit gegen einander haben. Daher heißen die Gesellschafts- Handwerks- und Innungsgenossen, und auch diejenigen, die an einerley Verbrechen Theil nehmen, Verwandte. Schutzverwandte sind diejenigen, die an einem Orte unter obrigkeitlichem Schutze stehen. Reichsverwandte, die in Verbindung mit dem Reiche stehen. In ähnlicher Bedeutung spricht man von Raths- Universitätsverwandten. So sagt man auch, der Schuldner sey dem Gläubiger verwandt. Bundsverwandte sind diejenigen, die wegen eines Bündnisses und Vertrags eine Verbindlichkeit gegen einander haben. Gute Freunde werden auch wegen Uebereinstimmung ihrer Gemüther Verwandte genennt.

Geistlich verwandt wird von allen denjenigen gesagt, die wegen Religionshandlungen in Verbindung stehen. So behauptet z. E. die römische und griechische Kirche zwischen denen, die sich einander zu Gevattern gebeten, oder mit einander Gevatter stehen, eine geistliche Verwandtschaft. Deswegen wollte man schon in dem zehnten Jahrhunderte in der orientalischen Kirche die eheliche Verbindung nicht zugeben, da sich der Kayser Nicephorus Phocas, bey seiner andern Vermählung, mit Theophane, des vorigen Kaysers Wittwe, deren Kinder er aus der Taufe gehoben hatte, ehelich verbinden wollte, wiewohl doch endlich nach einem zu Constantinopel im Jahre 963. gehaltenen Particularsynodo darein gewilliget wurde.

Bürgerlich, civilisch verwandt, wird allen denjenigen Personen zugeeignet, die in einem Staate eine Verbindung unter einander haben, dahin die Verwandtschaft unter Regenten und Unterthanen u. s. w. gehöret.

Moralisch verwandt heißt jede Verknüpfung in Ansehung der Gesetze, Pflichten und Obliegenheiten. Daher überhaupt alle Menschen in einer moralischen Verwandtschaft stehen, in wie weit sie gegen einander Zwangs- und Liebespflichten auszuüben haben. Freunde und Feinde stehen in einer solchen moralischen Verbindung. Doch ist das Band der moralischen Verwandtschaft zwischen Freunden größer, als zwischen Feinden. Wohlthäter und diejenigen, die Wohlthaten empfangen, haben eine solche Verknüpfung unter einander. Eltern und Kinder, Vormünder und Pupillen, Lehrer und Zuhörer geben auch Beyspiele einer solchen Verwandtschaft. Die moralische Verwandtschaft wird nicht allein unter Personen angenommen, sondern auch unter Handlungen, welche sich auf die Gesetze beziehen. Daher redet man von der Verwandtschaft der Tugenden und Fehler, in wiefern sie nicht allein eine Aehnlichkeit mit einander haben, sondern auch zuweilen aus einerley Quelle zu entspringen scheinen. So ist z. E. zwischen Gutthätigkeit und Verschwendung oft eine große Verwandschaft, wenn beyde, wie manchmal geschieht, aus Gutherzigkeit entspringen. So ist Höflichkeit und Schmeicheley, Gerechtigkeitsliebe und Unbilligkeit bisweilen mit einander verwandt.

Die physische oder chemische Verwandtschaft besteht in dem Verhältnisse der Materien, kraft welcher dieselben sich mit einander mehr oder weniger, geschwinder oder langsamer vereinigen und verbinden. Diese Verwandschaft gründet sich nicht allein auf eine größere oder geringere Aehnlichkeit, sondern auch bisweilen auf eine vollkommen entgegengesetzte Unähnlichkeit. So vermischt sich Wasser mit Wasser, als vollkommen ähnliche Materien, sehr genau, hingegen verbindet sich das Acidum mit dem Alcali, die doch sehr unterschieden sind, ebenfalls sehr fest. Dringen aber zwey Materien, wenn sie mit einander verbunden werden, auf keine Art in einander, sondern bleibt jedes für sich unverändert, so haben sie keine Verwandtschaft mit einander, wie man an der Vermischung des Oels und Wassers, am Goldscheidewasser und Silber siehet. Doch kann durch Beyhülfe eines dritten eine Verwandschaft unter Materien bewirkt werden, die vorher keine hatten. Oel wird durch Hülfe laugenhafter Salze im Wasser auflößbar, wie die Seife beweist. Man hat bereits gewisse Grundsätze dieser Verwandtschaften festgesetzt, und Tabellen entworfen, worinnen die Grade und Verhältnisse verwandter chemischer Körper angezeigt sind. Die Lehre der Verwandtschaft ist in der Chemie von der großten Wichtigkeit, weil sie nicht allein einen bequemen und sichern Weg zu genauer Untersuchung, Auflösung und Scheidung chemischer Körper, sondern auch zu vielen nützlichen Zusammensetzungen derselben anweiset. Man findet sie sehr gut in Macquers elemens de chymie theorique, a Paris 1749. pag. 19 23. 256-273. und in Ant. Rüdigers systematischer

matischer Anleitung der Chemie p. 248-266. abgehandelt.

Verwegenheit,

Ist derjenige unvernünftige Affekt, da man durch den Gebrauch gewisser Mittel ein Gut zu erlangen bemühet ist; ohne daß man sich vor der Gefahr, die doch damit verknüpft ist, fürchtet. Die Sache selbst ist schon in dem Artikel von der Tollkühnheit da gewesen.

Verweslichkeit,

Wird von dem menschlichen Körper gesagt, wenn bey demselbigen nach dem Tode die Theile, daraus er bestehet, von einander getrennet werden. [Vergleiche die Rubric Gährung.]

Verwirrt,

Dieses Wort, welches eine Unordnung in einer Sache anzeiget, wird auf unterschiedene Art gebraucht; als von den Gedanken, wenn man sich die verschiedene Theile einer Sache nicht in gehöriger Ordnung vorstellet, und deswegen keines von dem andern deutlich unterscheidet; von der Rede, wenn man sagt, er hat die Sache gar verwirrt vorgetragen, welches abermals auf eine Unordnung ankommt, die insgemein von der unordentlichen Vorstellung herkommt, und von den Thaten, indem man spricht, er fängt seine Thaten gar verwirrt an, das ist, er geht von der Ordnung, die zwischen dem Mittel und dem Endzwecke ist, ab, indem man entweder ungeschickte Mittel brauchet, oder die rechten nicht zu appliciren weiß.

[Verwittern,]

[Das Verwittern (fermentatio fossilis) ist diejenige Veränderung eines Körpers aus dem Mineralreiche, da derselbe durch die Länge der Zeit von selbst, auch in der trockenen Luft, zerfällt, und alsdenn mehrentheils ganz andere Beschaffenheiten erhält, als er zuvor hatte.]

Verzeihen,

Oder vergeben ist, wenn man die Beleidigung ansiehet, als wäre sie nicht geschehen, und also den Beleidiger nicht für einen Feind hält, mithin solchen nicht hasset. Wer dazu geneigt ist, den nennt man versöhnlich; wer aber schwer dazu zu bringen, ist unversöhnlich. Unter den Sätzen des Zenonis, welcher die stoische Secte gestiftet, wird auch dieser angeführet: ein weiser Mann verzeiht niemals einem eine Sünde, wovon sonderlich Seneca de clementia zu lesen, dessen Stellen nebst den andern Zeugnissen Lipsius in manuduct. ad philos. Stoic. lib. 3. dissert. 19. angeführet. Den Worten nach klingt dieser Satz sehr seltsam. Es verstanden aber die Stoiker durch das Verzeihen einem die verdiente Strafe erlassen. Wie nun ein Weiser nicht thäte, was er nicht thun sollte; also meynte Zeno, er könne auch dem, den er strafen sollte, nicht verzeihen. Verschonte man ja einen wegen besonderer Umstände mit der Strafe, so verzeihte man ihm nicht, sondern erwieß ihm eine Gütigkeit.

Verzweiflung,

Ist diejenige Gemüthsunruhe, welche aus der Vorstellung solcher Uebel, deren Abwendung die Vernunft unmöglich, oder auch unwahrscheinlich befindet, entstehet, daß sie also ein hoher Grad der Traurigkeit ist. Solche Uebel sind entweder physische, welche ohne unser Zuthun vermittelst des Leibes unser Gemüth angreifen, als unheilbare Leibesschmerzen oder moralische, welche unser Gemüth nicht anders, als durch seine eigene willkührliche Ideen, oder Vorstellungen afficiren; z. E. der Tod derer, die wir herzlich geliebet, oder ein unwiederbringlicher Verlust alles zeitlichen Vermögens durch Brand, feindlichen Einfall, u. s. w. Es äußert sich aber die Verzweiflung nicht nur in einem wirklich vorhandenen, sondern auch in einem bevorstehenden Uebel, welches die Vernunft als ein solches, daß schon gleichsam da ist, und nicht kann abgewendet werden, vorstellet, da denn einige den Muth gar sinken lassen; einige aber zur Tollkühnheit aufgemuntert werden, daß sie in der Hitze alle Mittel, sie mögen dienlich, oder undienlich seyn, brauchen, das Uebel abzuwenden, und sich also auf das außerordentliche Glück verlassen: da heißt es, wie Curtius lib. 5. cap. 48. sagt: ignauiam quoque necessitas acuit, et saepe desperatio spei caussa est. [Die Verzweiflung oder Desperation entsteht aus der Vorstellung eines unvermeidlichen und unerträglichen Uebels.]

Hernach wird insbesondere diejenige Gemüthsunruhe, welche aus der Klage des Gewissens entstehet, und so fern dieselbe ohne Vertrauen ist, sich bessern zu können, und das Feindliche seines Willens gegen die Vernunft, das ist, gegen die göttlichen Gesetze abzulegen, Verzweiflung genennet. Man lese Lal. Peregrinum de adfectionibus anim. p. 183. Wesenfeld in patholog. pract. p. 621. Thomasium in der Ausübung der Sittenlehre p. 90. Buddeum in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 19. und Müller in den Anmerkungen über Gra-

Gracians Oracul Max. 50. num. 2. pag. 371.

[Vibration, siehe Pendel.]

Victualien,

Dadurch versteht man alles, was an Speise und Getränke zum Lebensunterhalte dienet. Ein Fürst hat in seinem Lande dabey seine Sorge auf zwey Stücke zu richten. Erstlich muß er dahin sehen, daß hinlängliche Victualien vorhanden, damit die Unterthanen keine Noth leiden. Werden sie aus fremden Landen zugeführet; so kommt hingegen das Geld dafür aus dem Lande, weil man aber dahin zu sehen, daß das Geld, so viel möglich, in dem Lande behalten werde, so hat man dahin zu sehen, ob dieser Sache nicht abzuhelfen. Man muß den Zustand des Landes genau untersuchen, und erforschen lassen, woher der Mangel entstehe, und wie solchem durch Verbesserung des Garten- und Ackerbaues, der Wiesen, der Holzungen, der Fischerey, Viehzucht, u. s. w. abzuhelfen. Man läßt sich durch geschickte und der Wirthschaft erfahrne Leute Vorschläge thun; man stellt Versuche an, und wo man siehet, daß die Verbesserungen angehen, muß man deswegen an die Unterobrigkeit Verordnungen ergehen lassen, s. Wolff von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen §. 479. Fürs andere, wenn Victualien vorhanden, so ist auch der Handel und Wandel, den man damit anstellet, zum Nutzen des gemeinen Wesens einzurichten. Um deswegen bestellt man gewisse Personen, welche diesen Sachen einen billigen Preiß setzen; für die Zufuhre der Victualien, wo sie nöthig ist, sorgen; ungesunde und schädliche Sachen nach Gelegenheit der Zeiten verbiethen; und dem Betruge, so viel sich thun läßt, abhelfen.

Viehzucht,

Bestehet in einer Geschicklichkeit mit allerhand Viehe umzugehen, und solches zu seinem Nutzen in der Haushaltung anzuwenden. Ein Hauswirth hat in seiner Wirthschaft unterschiedener Thiere nöthig, und gehören dahin erstlich die Schaafe, als eine der nützlichsten, indem einem Lande an guter Schaafzucht viel gelegen, und bekannt ist, wie Spanien und England fast ein Wollenmonopolium mit ihrer guten Wolle behaupten. Das Schaaf reichet seine in vielerley Gattung bestehende Wolle, als in der feinen, oder klaren, der krausen oder scharfen, oder haarigten, und endlich in der gar groben, uns zur Kleidung und vielen nützlichen und unentbehrlichen Manufacturen, an allerhand Sorten Tüchern, Zeugen, Hüten, Strümpfen, Beuteltuch und andern mehr, nebst seiner Milch, Käse und Fleisch, zum Unterhalte dar. Ein Hauswirth, der Schaafe halten will, muß wohl bedenken, was er für Aecker hat, und wie viel derselben sind, wie denn freylich nicht ein jeder Acker den Schaafen dienlich, auch eine Sommerhütung nicht genug ist, sondern auch Winterfutter vorhanden seyn muß; zumal des Winters viel Futter auf die Schaafe gehet, und weit besser ist, wenig Schaafe und wohl gefüttert zu halten, denn viele Schaafe und schlecht gefüttert; vor allen Dingen aber muß man sich bemühen, einen getreuen und guten Schäfer aufzutreiben. Die Schaafe sind mancherley. Es giebt einschürige, die man des Jahres nur einmal scheeret, in der Frühlingszeit oder um Walpurgis, und zweyschürige, denen man das Jahr die Wolle zweymal abnimmt, als um Walpurgis und denn um Michaelis; wiewohl man von den einschürigen mit allem Rechte mehr zu halten pflegt. Darnach findet man Schaafe, die das Jahr durch nur ein Junges haben, etliche zwey, und dergleichen, trifft man fast bey allen Schäfereyen an. Auch etliche haben vortreffliche gute Wolle, als die spanische, englische, französische, daher die besten Gewandte kommen, etliche hingegen nicht. [Nach den neuesten Beobachtungen trägt zur Güte der Wolle nicht sowohl das Clima, als vielmehr die Raçe, und das feine und aromatische Futter, das mehreste bey. Daher man zuerst in Schweden, und hernach in Sachsen die einheimischen Schaafe durch spanische Böcke belegen ließ, und indem man das Belegen der hievon gefallenen Schaafe bis ins vierte Glied mit frischen spanischen Böcken fortgesetzt, hat man endlich eine so schöne Wolle bekommen, die beynahe der englischen gleich gewesen ist. Siehe schwed. Abhandl. T. V. S. 224. Leipziger Intellig. Blätter 1767. N. 14. Die vornehmsten zur Schaafzucht gehörige Schriften sind: J. W. Hastfers ausführlicher Unterricht von der Zucht und Wartung der besten Arten von Schaafen aus dem Schwedischen übersetzt 1754. Desselben Goldgrube eines Landes in der Verbesserung der Schaafzucht, Kopenhagen 1756. Hückels Abh. vom Schaafviehe. Stargart 1745. und in Schrebers alten und neuen Sammlungen von Cameralschriften, findet man gar vieles Brauchbares an diesem und jenem Orte, welches theils die Wartung, theils die Krankheiten der Schaafe betrifft. Abh. von der Schaafwolle, wie sie zur Manufactur am besten zuzubereiten, aus dem Französischen. Straßburg 1765. Wir wollen an diesem Orte zugleich der Ziegen erwehnen. Sehr nützlich sind ihre

re Haare, besonders die feinen, damit man nach den neuesten Entdeckungen der petersburgischen ökonom. freyen Societät, bereits vortreffliche Proben gemacht hat. Ihre Milch ist den Schwindsüchtigen heilsam, und giebt die herrlichsten Käse. Der Corduan, vortreffliches Leder und das beste Pergament, kommt von ihrem Felle. Die allgemeinen häusl. Erf. und Hückel von Ziegen sind hiebey nachzulesen.] Fürs andere gehöret zu der Wirthschaft das Rindvieh. Ein guter Hauswirth giebt auf die Gelegenheit acht, das Rindvieh halten und nutzen zu können, als da sind die gemeine Hut und Weide, eigne Weide in den Gehölzern und sonst unbrauchbare Pläze; das vielfältige Geströhe, so man entweder selbsten hat, oder doch von andern um ein geringes haben kann, und wer viel brauet und Brandtewein brennet, kann mit Träbern des Rindviehes Nutzen auch befördern, wie man denn auch zu sehen, wie viel man mit seiner Weyde und Futter am Viehe erhalten und auferziehen kann, ob die Mittel so viel zu erlangen zureichen, oder Gelegenheit vorhanden, durch Miethung den Mangel zu ersetzen, und von welcher Art des Viehes man am meisten halten und ziehen wolle. [In unsern Tagen sucht man alles anzuwenden, um die gemeine Hut und Weide abzuschaffen, und die Stallfütterung annehmlich zu machen. Dadurch wird das Vieh gesund erhalten, das Melkvieh giebt bessere und mehrere Milch, und bedarf der Wirth ein Viertel Wiesewachs weniger, als wenn das Rindvieh ausgetrieben wird. Hückels Abhandlung vom Hornvieh, Cüstrin 1747. Allgemeine Haushaltungs Erfahrung einer englischen Gesellschaft. Leipziger Intelligenzblätter 1767. u. f. geben auch von der Wartung des Rindviehes und dessen Krankheiten, viele gute und brauchbare Nachrichten. Oekonomische Nachrichten T. III. S. 324-749. rathen dem Wirthe, so viel möglich, zur Ackerarbeit Ochsen statt der Pferde sich zu bedienen.] Bey dem Einkaufe aber siehet man aufs Alter, auf die Zeit, auf die Gestalt und andere Umstände. Fast alle ökonamische Schriften geben Regeln an, diese Umstände näher zu bestimmen. Drittens dienen einem Wirthe die Pferde, welche so wohl zu Kriegs- als Friedenszeiten einem Lande viel Nutzen schaffen können, die entweder wild, oder zahm sind. Die wilden werden in dem Gehölze und Feldern jung, erwachsen unter freyem Himmel, weiden sich Sommer und Winter selbst, bis sie auf sonderliche Art gefangen, und zu dem menschlichen Gebrauche tüchtig nach und nach gemacht werden, dergleichen in Aethiopien, Persien und andern weit entfernten Ländern anzutreffen sind. Die zahmen hingegen werden von den Leuten in den Städten, auf dem Lande, oder in Stutereyen mit sonderlichem Fleiße erzogen, und von Jugend auf zu dem menschlichen Gebrauche gewöhnet. Beyde sind durch ihre äußerliche Leibesgestalt in dreyerley Arten unterschieden. Die erste nennet man Hirschhälse, welche allezeit den Kopf in die Höhe tragen und über sich sehen; die andere Art Schweinhälse, die den Hals zu weit vorwärts weg strecken, und den Kopf zu sehr sinken lassen; die dritte Art sind Schwanenhälse, denen der Hals weder oben, noch unten zu dicke; dabey hoch gewachsen, und den Kopf nicht nachgiebt. So sind sie auch der Landesart nach gewaltig unterschieden. Denn die ungarischen Pferde sind gern scheu, doch, wo es ebene Wege giebt, dauerhaft und laufen wohl. Die Moldauer sind mehrentheils etwas klein, doch gesetzt. haben starke haarigte Füsse, insgemein hellbraun, können starke Arbeiten ausstehen. Von den deutschen Pferden hält man insgemein dafür, daß sie zum fahren mehr, als zum reiten bequem. Doch finden sich in Oesterreich, wie auch in Sachsen, Hessen, Mecklenburg, Braunschweig, Mark, und Pommern bisweilen gute Reise- und Kriegspferde. Die frießländischen, holländer, westphälische und gelderische Pferde werden für schön; aber weiche Pferde gehalten. Die Bremischen sind zwar groß; allein ganz weich und matt. Die Hollsteiner fallen klein, sind aber edel, stark, von harten Knochen und gesunder Art; die Dänischen aber noch kleiner und auch schwächer; die Böhmischen sind zwar groß, haben aber die Unart an sich, daß sie leicht Mangel am Gesicht bekommen; die Pohlnischen, worunter die aus Podolien und aus der Ukraine die besten, fallen stärker und dauerhafter als die Ungarischen, und werden sonderlich die Tygergesprengten sehr rar gehalten. Die Spanischen sind zweyerley Gattung; die Genetten sind schöne stattliche Rosse, nicht gar zu hoch, aber von Brust und Kreuz und andern Gliedmaßen sehr wohl gestaltet, von Kopf und Hals aufrecht, laufen über die maßen wohl; die andere Art heißt Monvillanos, sind starke und ziemliche große Pferde, zum Kriege und Arbeit besser als die Genetten, sind rasch, freudig, treu, und gut vom Maule. Unter den Welschen haben die Neapolitaner den Vorzug, zum theil, weil die Art an ihr selber schön und edel; theils aber, daß sie meist an gebürgigten Orten fallen und erzogen werden. Was den Brand auf der linken Seite hat, kommt aus Calabria, die ihn aber auf der rechten Seite haben, aus Apulia, diese sind sehr groß, und werden Corsieri genannt: die genetti del regno sind mittelmäßige Pferde, kommen von der spanischen razza her,

 sind

sind ihnen auch fast ähnlich, aber stärker und nothleidender. Die Mantuanischen und Toscanischen sind sehr gelehrige und gehorsame Pferde; die Französischen sind hurtig und meistentheils Stumpfschwänze: die Englischen gut und dauerhaft und werden sonderlich die englischen Zelter hoch gehalten wegen ihres sittsamen Ganges, und sind sehr bequem für das Frauenzimmer. Unter den Türkischen hält man die Thessalischen für die besten, thun aber in Deutschland selten gut; sind den Menschen sehr zugethan, lassen sich allerhand angewöhnen, so ihrem Reuter was entfällt, heben sie es mit dem Munde wieder auf, und reichen es selber in die Hand. Unter den Orientalischen erhalten die Persianischen den Preis, weil sie alle Tugenden haben, die ein Kriegsroß haben soll, wovon mit mehrern der geöffnete Reitstall in dem ersten Theile des geöffneten Ritterplatzes nachzusehen ist. [Von den Kennzeichen schöner Pferde, s. Zehentners Kunst, Pferde zu kennen. Frankf. und Leipzig 1757. Hannöverischer Hausvater, T. II. S. 459. von Sind gründlicher Unterricht von der Pferdezucht und Anlegung der Gestüte. Frankf. 1769. Hodsons englischer Stallmeister und bewährter Roßarzt, aus dem Englischen übersetzt, 1765. scheint das beträchtlichste Werk von Pferden zu seyn. Hierher gehört der Esel, so wohl der kleine Wald- als auch der Maulesel, der durch die Begattung eines Hengstes und einer Eselin, oder durch einen Esel und Mutterpferd entsteht. Der letztere übertrifft oft an Schönheit und Werth das beste Pferd. Einem Wirthe sind aber die Waldesel zuträglicher, weil sie mit dem schlechtesten Futter vorlieb nehmen, welches die Maulesel nicht thun, und doch im Tragen überaus nützlich sind. Allgemeine Haushaltungserfahrung, S. 723. u. f. Lehrbegriff sämmtlicher ökonomischer Wissenschaften. B. 1. S. 144.] Viertens kommen einem Wirthe zu statten die Schweine, welche in einer Haushaltung nützlich sind, und für die man auch oft Gelegenheit und Mittel findet, was nämlich das Gespühlig, die gemeine Weyde, den Hof, worauf so manches Körnchen im Strohe oder sonst umkömmt, welches die Schweine begierig suchen, anlangt, wozu noch kommt, daß man von Brauen und Brandtewein brennen die Träber, auch an manchen Orten die Eichelmast haben kann. Diejenigen, welche leicht zu Schweinen kommen wollen, kaufen im Frühlinge sonderlich junge Schweine, welche sie mit geringen Kosten, zumal wo sie mit zu Felde gehen, den folgenden Sommer hinbringen können, und ob schon im Herbste die jungen Schweine wohlfeil sind, so macht sie doch der darauf kommende Winter wegen des Futters theuer, und hat es alsdenn Mühe und Gefahr, selbige hindurch zu bringen. [Ja so nützlich in allem Betracht das Schweinevieh ist, so wenigen Vortheil wird man doch davon erhalten, wenn man ihnen nicht die genaueste Wartung giebt, und sonderlich für Träber und andere Abgänge sorget. Und darinnen liegt der Grund, daß manche Wirthe, die ihnen nicht bequem genug die Fütterung zu schaffen wissen, die Cultur der Schweine gänzlich unterlassen. Von der Schweinezucht, s. Hannöverische Landwirthschaft, Ges. 1. S. 267. Hückels Abhandlung von zahmen Schweinen. Stargart 1746. Oekonomische Nachrichten und Hamburgisches Magazin, T. XXVI.] Fünftens braucht ein Wirth das Federvieh, von dem man unterschiedene Arten hat, die in einer Haushaltung nützlich sind, dergleichen sind a) die Tauben, welche man überhaupt in zahme und wilde theilet. Jene werden auf den Höfen und in den Häusern gehalten; diese aber sind in den Büschen und Wäldern anzutreffen. Die zahmen sind wiederum entweder einheimische, als die Schlagtauben, Flugtauben, die den Farben und der Größe nach von einander unterschieden; oder ausländische, dergleichen die türkischen Tauben, Pfautauben, Kropftauben, koppichte Tauben, Norwegische u. s. w. sind. Die wilden, welche auch die Ringeltauben, Holztauben, Blochtauben u. s. w. genennet werden, sind größer, als die zahmen; haben einen etwas gelblichten Schnabel, rothe Füße, schwarze Krallen, sehr runde helle Augen. Die fremden Tauben müssen das ganze Jahr durch mit Futter erhalten werden, und kosten alle mehr, als die Flugtauben, die sich den meisten Sommer durch im Felde selbst nähren. Die Unkosten, so auf die Flugtauben jährlich gehen, erstrecken sich auf fünf Monathe, worinnen man weder säet, noch erndtet, das ist vom halben November an bis zu Ende Januarii, und vom April an bis auf die Hälfte des Junii; die übrige Zeit werden sie durch die Freygebigkeit der Natur gespeiset. An der Verpflegung die währende Mangelzeit über, ist die ganze Taubenwirthschaft gelegen, da man ihnen die Speise nach den Zeiten eintheilen, und die beste Fütterung für sie auf den Frühling, wenn sie legen und brüten, geschehen muß, damit sie ihre Jungen desto schneller und besser aufbringen können. Das Taubenhaus soll billig ledig, auf Stützen mitten im Hofe, und vor dem Nordwinde etwas verdeckt stehen, auch überdies die Stützen mit glattem Blech beschlagen werden, damit die Katzen und Marder nicht hinein klettern können, wie denn solches nicht weniger reinlich zu halten, und mit

wohl

wohlriechenden Kräutern, als Melisse, Rosmarin, Lavendel auszuräuchern, weil dieses Thier die Reinlichkeit liebet, und den guten Geruch wohl vertragen kann. Inzwischen sind Tauben den Dächern und Feldern sehr schädlich, indem sie den Saamen fressen. Daher auch im Magdeburgischen keiner, als nur der, welcher Acker besitzt, Tauben halten darf. Von Tauben, s. ökonom. physical. Abhandlungen, ingleichen hannöverische Beyträge, 1762.] b) die Gänse, welche entweder zahme, oder wilde sind. Die wilden theilen sich wieder in vier unterschiedene Arten ab, als in graue Gänse, welche größer als die zahmen, in die Hagel- und Schneegänse, die ganz weiß sind, außer etlichen schwarzen Federn, die sie an den Schwingen haben; in die Baumgänse, die so groß, als die wilden Enten, und in diejenigen, so die Größe der zahmen Gänse haben. Einige Hauswirthe halten nicht gar viel auf die Gänse; andere aber vermeinen von den Gänsen so wohl in Ansehung ihres wohlschmeckenden Fleisches, als der Federn, da sie sich des Jahrs etliche mal berupfen lassen, guten Vortheil zu haben. Sie werden entweder Gänse oder Gänserte genennet, jene sind die Weibchen; diese aber die Männchen, die man gar nicht leicht von einander erkennen kann, wenn man sie einzeln siehet. In der Wahl siehet man sich allezeit am allerersten nach den großen um. Denn weil die großen Gänse die kleinen nicht nur an Fettigkeit, Fleisch und Federn; sondern auch an Ansehen übertreffen, so verdienen sie auch billig vor den kleinern und schmälern auch leichtern Gänsen, den Vorzug. Einige halten die weißen und aschenfarbichten gesprengten für gesünder und fruchtbarer, als die ganz weißen. [Man sehe Leipziger Intelligenzblatt, 1767. Hannöverische Beyträge, 1762.] c) die Enten, welche entweder wilde, oder zahme sind. Die zahmen, welche in den Höfen gehalten werden, theilen sich in gemeine, oder fremde, die aus Indien, Moscau und andern Orten herkommen, und von unterschiedenen Arten sind. Zu den wilden werden viele Arten gerechnet, die wir anzuführen nicht nöthig haben. Der Vortheil, den ein Hauswirth von Enten hat, ist so groß eben nicht, indem sie als ein gefräßiges Thier viel kosten; thun auch bey den Wassern und Teichen großen Schaden und verschlingen die Fische. An Seen, Pfützen und sumpfichten Oertern sind sie am besten zu halten, ingleichen wo Aecker sind, die viel Kräuter haben, als Klee, Wegwarten, Lactuc, und dergleichen, welches alles sie mit großer Begierde abfressen. Sommerszeit, wenn sie auf dem Wasser sind, darf man ihnen nicht viel geben, als den jungen Enten wirft man etwas vor, daß sie im Hofe gewohnen und bleiben. Winterszeit werden sie am besten mit Träbern gespeiset, in Mangel derer muß man ihnen etwas von geringem Getreide und Hafer geben, als welches ihnen auch gar wohl zu statten kommt: d) die Hüner, die gleichfalls entweder zahme, oder wilde sind. Die zahmen sind entweder gemeine Haushüner: oder fremde, als Indianische, Calekutschhüner u. s. w. der wilden giebt es mancherley Arten, als Rebhüner, Haselhüner, Birkhüner, Phasanhüner, Auerhüner u. s. f. Bey den Haushünern rechnet man auf einer Heerde von 10. oder 12. auf das höchste aber zu 18. oder 20. Hünern einen Hahn. Wenn man recht mit den Hünern umgehet, so legen sie wohl das ganze Jahr durch, jedoch auch darnach die Kälte im Winter ist und darnach sie gewartet werden. Im Frühling und Sommer darf man ihnen nicht viel geben, aber im Herbste, wenn sie krank werden, sich mausen, und die Federn fallen lassen, muß man ihnen zwischen Martini und Weynachten vorschütten. Doch nach Weynachten muß man ihnen auch wiederum abbrechen, wie den Gänsen, denn sonst legen sie beyderseits, wenn sie zu fett werden, wenig, oder zur Zucht undienliche Eyer. Insgemein giebt man ihnen Winterszeit des Tages ein paar mal, entweder Gersten, Hafer, oder sonst allerley gering Getreide, darunter die Gerste ihnen am bequemsten ist, davon sie viel Eyer legen, jedoch muß man solche zuvor dörren und sie damit nicht übermästen. Sommerszeit darf man auf dem Lande den alten Hünern nichts geben, denn sie erhalten sich von der Weyde, von den Würmchen, oder was sie sonst finden und auflesen. [Von Haushünern, s. hannöver. Anzeige, 1754. Leipziger Intelligenzblatt, 1756. Leipziger Sammlungen, X. Allgemeine Haushaltungserfahrung. Und von der Erziehung der calecutischen oder welschen Hüner, s. Leipziger Sammlungen, VIII. Lehrbegriff sämmtlicher ökonom. Wissenschaften, 1. B. 1. Theil.] Sechstens kommen einem Hauswirthe zu statten die Bienen, von denen wir oben gehandelt haben. Nach den Bienen sind die Seidenwürmer die nützlichsten Insecten. Erstlich schließt sich aus einem kleinen Eychen, welches einem von der Schaale entblößten Hirsekörnchen gleich siehet, ein unansehnlich Würmchen aus, welches im Fortwachsen durch wiederholte Ablegung der alten Haut in kurzer Zeit zu einer merklichen Größe gelanget, folgends in sein Gespinnst, wie in ein Grabtuch sich einhüllet, in demselben durch nochmalige Abstreifung der Haut die Gestalt eines Dattelkerns, und, wenn es auch diese Schaale durchbrochen, eines fliegenden Unge-

Ungeziefers gewinnet, in welcher es sich unter einander begattet, und zu der künftigen Brut neue Eyerchen leget. Starkes Getümmel und Gepolter, Schiessen, Trommeln, [Gestank, Kälte, schleunige Veränderung der Luft] u. s. w. ist ihnen sehr entgegen, sonderlich, wenn sie dem Spinnen nahe, oder schon darinnen begriffen sind; vornehmlich aber schadet ihnen um solche Zeit das Donnerwetter gar sehr, daß die, so spinnen wollen, zurück gehalten werden; die aber schon am Spinnen sind, den Faden verlieren und drüber sterben. Ihre Speise bestehet in Maulbeerlaub, welches ihnen alle Tage etliche mal frisch vorgeleget werden muß, und wenn man findet, daß sie das vorgeworfene Futter nicht aufgezehret, muß solches nicht abgeräumet, sondern frisches Laub aufgeschüttet werden, wo das alte und dürre gewordene ihre Schlafstäte ist. Die kalte Luft ist ihnen sehr schädlich, insonderheit wann sie noch zart und klein sind, als vor welcher man sie wohl in Acht zu nehmen hat; so können sie auch kein Oel vertragen, als dessen bloßer Geruch, geschweige denn das Anrühren, ihnen tödtlich ist, und dürfen auch nicht mit stinkenden oder von Brandwein, Toback, Rettig, Knoblauch und andern dergleichen übelriechenden Speisen verderbten Athem angehauchet, oder mit unsaubern, fetten, schmierichten Händen angegriffen werden. Indem die Spinnen den Seidenwürmern sehr feind sind, und deren Stich ihnen tödtlich ist, als muß man die Zimmer, in welchem man die Seidenwürmer aufbehält, von denselben fleißig reinigen, und die Ratzen, Mäuse, Eidexen u. s. w. welche auch nach ihnen begierig sind, abhalten. [Von Seidenwürmern, s. von Rohrs Haushaltungsbibliothek cap. 9. aus welchen wir das Vorstehende mehrentheils entlehnt, doch nach den neuern Observationen etwas geändert haben. Sonst sind vorzüglich nachzulesen Angermanns Anweisung zum Seidenbaue, Helmstädt 1763. 2te Auflage. Anweisung, wie mit Säung des Maulbeerbaums und Wartung der Seidenwürmer muß umgegangen werden. Berlin 1751. Aunants Anweisung zum Seidenbaue und dazu gehörigen Maulbeerplantagen, übersetzt Leipzig, 1754. 2te Auflage. Memoires sur la culture du murier blanc et la maniere d'elever les vers à Soie par M. Thome, Part. I. II. à Amsterd. 1771. La murio-metrie, ou instruction nouvelle sur le ver à Soie, à Lausanne, 1770. 8.]

Vielgötterey,

Ist derjenige elende Zustand der menschlichen Seele, wenn man mehr, als einen Gott verehret. Es ist ein solcher Zustand nicht nur höchst elend, indem man von der Verehrung des einzigen wahren Gottes abgezogen wird; sondern auch höchst unvernünftig. Denn wie man aus der Natur durch die Vernunft auf das deutlichste erkennet, es sey ein Gott, also fließet aus dem Concepte des göttlichen Wesens, daß nur Ein Gott sey. Es muß Gott das allervollkommenste Wesen seyn, welche uneingeschränkte Vollkommenheit eben mit sich bringt, daß es nur ein einziges Wesen seyn müsse. Wollte man nun zwey Götter setzen, so könnte man von keinem sagen, daß er das allervollkommenste Wesen wäre, indem er noch einen neben sich habe, der auch so vollkommen wäre. Diesen Beweis haben wir oben in dem Artikel von Gott weiter ausgeführet, [wo ich auch meine Gedanken geäußert habe, weil ich in diesem Stücke mit dem Hrn. Verf. nicht gleichförmig denke.] Wir halten ihn für sehr wichtig. Aus der Vielheit der Götter muß eine Einschränkung, folglich eine Unvollkommenheit entstehen. Denn da hat Gott einen neben sich, dem er nichts zu befehlen hat. Wenn Wolff die Einheit Gottes erweisen soll, so sagt er in der Metaphysic §. 1081. wir erkennen demnach bloß dadurch, daß nur ein Gott sey, weil alles in der Welt mit einander verknüpft ist, und daher nicht mehr, als in einem einigen Dinge, seinen Grund haben kann. Aber eben deswegen ist die Welt eine Maschine; wenn man demnach nicht zugeben wollte, daß die Welt eine Maschine wäre, so würde man einem auch die Erkenntniß von der Einheit Gottes wegnehmen. Der Prof. Feuerlein zu Altdorf meynet in den obseruation. eclectic. ex controuersiis de metaphysica Leibnitio-Wolffiana spec. 6. §. 9. aus der Vernunft wüßte man bloß wahrscheinlich, daß nur ein Gott sey, und zwar aus der Harmonie. Es scheinet aber, daß diese Harmonie bey zwey oder mehrern Göttern bestehen könne, weil sie als Götter gleiche Absichten führen, und gleiche Mittel brauchen müßten. Man lese auch den Artikel von der Abgötterey, wo zugleich die Bücher angeführet sind, die auch hieher gehören.

[Vindicatio,]

[Bestehet in der Handlung, da man eine Sache, worauf man ein Recht hat, und welche ein anderer besitzet, zurück fordert. Es kann selbige 1) in Ansehung der Sache, die man vindiciret, abgetheilt werden. Denn die Sache ist entweder eine körperliche oder unkörperliche. Jene giebt den Begriff von der eigentlichen, diese aber von der uneigentlichen oder analogischen Vindication. Wenn z. E. die Jagdgerechtigkeit von einem andern, der

der sich solche ohne Recht angemaßt hat, zurück gerufen wird, so ist dies eine analogische Vindication. 2) in Absicht auf die Quelle und den Ursprung, woher mir das Zurückforderungsrecht zustehet, können verschiedene Fälle gedacht werden. Denn entweder kommt mir die Vindication zu, weil ich ein Recht auf die Folgen der Sache, auf den Besitz, Nutzung und Nießbrauch habe, und alsdenn vindicire ich die Sache, obschon solche nicht mein eigen ist, weil ich aber ohne Besitz dieselben nicht nutzen kann, so muß mir zur Erfüllung meines Rechts die Vindication zugestanden werden; oder das Recht zu vindiciren stehet mir deswegen zu, weil ich auf die Substanz der Sache eine Forderung habe, es mag diese aus der Herrschaft, die mir auf die Sache zustehet, entstehen, oder deswegen zukommen, weil ich ohne Besitz der, einem Fremden zustehenden Sache, meine Rechte nicht ausüben könnte: So kann ich z. E. ein geborgtes Brod oder eine andere erborgte Sache, die durch den Gebrauch aufgezehret wird (rem fungibilem), welche ein anderer in Besitz nimmt, vindiciren, ob ich schon nicht eigentlicher Herr der erborgten Sache bin, da mir aber doch die Nutzung auf solche Sache verwilliget, und ohne Zerstörung der Substanz dergleichen Nutzung unmöglich ist, so kann mir das Recht, die Substanz zu vindiciren, nicht abgesprochen werden.]

[Vitium subreptionis,

[Fehler des Erschleichens.]

Virtualiter,

Wird in der Metaphysik der Scholasticorum dem Worte formaliter entgegen gesetzet, und hat die Bedeutung, daß etwas von dem andern in Ansehung der Existenz und des Wesens nicht wirklich, sondern nur der Kraft nach gesagt wird, z. E. der König ist allenthalben seines Landes, nicht formaliter, als wäre er wirklich an allen Orten, sondern virtualiter, weil er überall seine Bedienten hat, die statt seiner da sind. Wir sind alle vorher in Adam gewesen, nicht formaliter, oder wirklich und actu, sondern virtualiter, der Kraft nach. Dieser beyden Wörter bedienen sich die Theologen, wenn sie sagen, die ganze Theologie sey practisch, nicht formaliter, als wenn darinnen nur solche Sätze wären, die an und für sich practisch, und etwas zu thun oder zu lassen vorschrieben, sondern virtualiter, weil auch die theoretischen Sätze die Kraft der practischen bey sich haben.

[Vis centrifuga und centripeta,

siehe Centralkraft.]

Unbeständigkeit,

Wird entweder von allen Creaturen und Dingen außer dem Menschen in politischem und oratorischem Sinn genommen, z. E. wenn man sagt, die Zeiten verändern sich; das Glück des Menschen ist unbeständig; oder von dem Menschen insonderheit. Diesem wird die Unbeständigkeit in zweyerley Absicht beygelegt, daß sie entweder ein Mangel der Standhaftigkeit in widerwärtigen Begebenheiten anzeiget, s. Esprit de la fausseté des vertus hum. tom. 2. c. 23. oder diejenige Beschaffenheit eines thörichten Menschen bedeutet, der das wahrhafte Gute noch nicht erkannt, noch der Gemüthsruhe genießet, und sich daher bald zum Guten, bald zum Bösen lenkt, wobey Thomasii disp. de constantia et inconstant. Halle, 1692. zu lesen. Narren sind in allen ihren Verrichtungen unbeständig, indem sie das Wahre und Falsche nicht erkennen, und ihre Entschließungen auf keine, oder doch ungegründete und falsche Ueberlegungen gründen.

Unbewegliches Gut,

Heißt eine solche Sache, die einen Werth hat, und sich nicht von einer Stelle zu der andern bewegen läßt, wie Häuser, Aecker, Wiesen, Gärten.

Undankbarkeit,

Ist dasjenige Laster, da man keine Erkenntlichkeit vor die empfangenen Gutthaten und Dienste bezeiget, noch viel weniger auf eine Vergeltung bedacht ist.

Es giebt verschiedene Grade der Undankbarkeit. Einige unterlassen nur ihre Erkenntlichkeit für die genossenen Gutthaten entweder in Worten, oder in der That zu bezeigen; andere aber beleidigen ihren Wohlthäter noch darzu, und zwar auch theils durch Reden, theils durch wirkliche reelle Beleidigungen. Den Greuel dieses Lasters hat Seneca de beneficiis mit lebendigen Farben abzumalen gesucht. Er sagt unter andern lib. 1. c. 10. es wird auch künftighin an Mördern, Tyrannen, Dieben, Ehebrechern, Straßen- und Kirchenräubern und Verräthern nicht mangeln. Ein Undankbarer aber ist noch viel ärger, als alle diese; nur daß alle jetzt erzehlte Bosheiten von der Undankbarkeit herrühren, ohne welche niemals leichtlich eine große Schandthat ihre

ihre rechte Höhe erlanget hat. Davor hüte dich nun, als vor dem ärgsten Bubenstücke, damit du es nicht begehest u. s. w. Ob man gegen einen Undankbaren eine gerichtliche Klage anstellen könne, das untersuchet Seneca am besagten Orte lib. 3. cap. 6. 7. sqq. und leugnet solches, dawider Boecler eine Dissertation de actione ingrati geschrieben hat; welcher aber, wie Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 6. §. 56. not. wohl urtheilet, die Sache nicht recht aus einander gesetzet hat. D. Buddeus sagt in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 4. §. 19. not. gar recht: die ganze Sache würde keinem Zweifel unterworfen seyn, wenn die bürgerlichen Rechte eine Verfügung davon gemacht hätten. Nach dem natürlichen Gesetze habe der Wohlthäter nur ein unvollkommenes Recht, und könne daher zur Bezeigung der Dankbarkeit niemand gezwungen werden. [Siehe Dankbarkeit. J. Westhofs Betrachtungen vom gelehrten Undanke stehen in dem neuen hamburg. Magaz. 11 B. S. 381. f.]

Undeutlichkeit,

Wird sowohl von den Gedanken, als von der Rede gesagt. Denn undeutlich sind die Gedanken entweder in Ansehung unserer selbst, wenn wir von einer Sache keinen wesentlichen Begriff haben, daß wir nicht erkennen, wie ihre Merkmale von einander unterschieden sind; oder in Ansehung anderer, wenn der Begriff zwar so beschaffen, daß wir uns das Wesen eines Dinges gehörig vorstellen; aber andern nicht erklären können, von welcher Art alle diejenigen Ideen sind, die auf der unmittelbaren Empfindung beruhen, z. E. wir begreifen sehr wohl, wie die rothe Farbe von der grünen unterschieden; wenn wir aber andern solchen Unterschied erklären sollen, so können wir solches nicht thun. Sagt man von einer Rede, sie sey undeutlich, so zeigt solches diejenige Beschaffenheit derselbigen an, da man ihren Verstand so leicht nicht begreifen kann. Will man einen Unterschied unter der Undeutlichkeit und Dunkelheit machen, so kann man sagen, daß sie gradualiter von einander unterschieden; und jenes etwas weniger, als dieses anzeige. Oben ist schon der Artikel von der Dunkelheit da gewesen.

Undienstfertigkeit,

Ist eine Abneigung, dem andern angenehme Gefälligkeiten zu erweisen. Wenn man sagt, daß jemand ein dienstfertiger Mensch sey, so zeigt dieses bey ihm eine Bemühung an, dasjenige zu übernehmen, was zu des andern Nutzen und Vergnügen gereicht, welches zwar nicht die Pflichten der Nothwendigkeit, aber doch der Bequemlichkeit erfordern. Ist man nun dazu nicht geneigt, so ist solches die Undienstfertigkeit, welche entweder aus einer zärtlichen Commodität: oder aus einer lieblosen und eigennützigen Gemüthsart entstehet, daß also die Wollust sowohl, als der Geiz dazu Anlaß geben können. Ehrgeizige suchen in der Dienstfertigkeit ein Stück ihrer Ehre, und wollen sich damit andere verbindlich machen. Wider die Undienstfertigkeit läßt sich vorstellen, wie man sich damit selber schade, daß wenn man gegen andere undienstfertig wäre, so erwiesen sie nachgehends, wenn man ihre Dienste brauchte, einem auch keine Gefälligkeit; und weil man ohne Gefälligkeit nicht bequem in der Welt leben könnte, so habe auch Gott in dem natürlichen Gesetze solche Pflichten befohlen.

Undurchsichtigkeit,

Ist diejenige Eigenschaft einiger Körper, welche kein Licht von sich geben; dasjenige aber, das sie von einem leuchtenden Körper bekommen, zurück werfen, wie z. E. die Steine, die Erde, doch ist bekannt, daß solche Körper sich durchsichtig zeigen, wenn sie dünne werden, wie man dieses am Holze, Metalle und andern finstern Körpern sehen kann.

Unempfindlichkeit,

Man kann dieses Wort im physischen und moralischen Verstande nehmen. In jenem kann man wieder eine zweyfache Absicht dabey haben, daß man entweder dasselbige nimmt absolute, sofern es einen solchen Mangel der Empfindlichkeit anzeiget, daß auch kein natürliches Vermögen, etwas zu empfinden, vorhanden ist, als wenn man von leblosen Sachen spricht, sie wären unempfindlich; oder relative, beziehungsweise, wenn sie nur von den Menschen gesagt wird. Bey diesen kann sich keine gänzliche Unempfindlichkeit befinden, indem er sonst nicht lebte; sondern sie äußert sich nur auf gewisse Maße. Denn entweder bleibt durch einen besondern Zufall die Wirkung der Sinnen eine Zeitlang aus, wie bey starken Ohnmachten geschiehet; oder es ist an dem Werkzeuge der Empfindung selbst eine Verletzung geschehen, in welcher letztern Absicht das Wort Unempfindlichkeit, sonderlich bey dem Gefühle und dessen Mangel, gebraucht wird.

[In dem menschlichen und thierischen Leibe werden diejenigen Theile unempfindlich oder insensibel genennt, durch deren Veränderung in der Seele keine Idee erreget wird. So sind z. E. die Haare des Menschen, der Ueberwuchs der

der Nägel, die Fetttheile, unempfindliche Theile, denn es mögen solche getrennt, zerschnitten, zusammengedrückt, oder auf andere Art verändert werden, so wird doch eine solche Veränderung von keiner weder angenehmen noch unangenehmen Empfindung begleitet. Was Wunder demnach, wenn man bey sehr fettgemachten Schweinen bemerket hat, daß Mäuse ganze Löcher in selbige gefressen, ohne daß deswegen diese Schweine das geringste Kennzeichen eines Schmerzens blicken lassen. Weil nun in allen Theilen, in welchen Nerven sind, eine Empfindung erreget werden kann, so kann man die unempfindlichen Theile durch solche erklären, in welchen keine Nerven sind. Uebrigens vergleiche die Rubrik **Reizbarkeit**.]

Die moralische Unempfindlichkeit kann in weiterm und engerm Sinne genommen werden. Nach jenem ist sie derjenige Zustand des menschlichen Gemüths, da man von dem, was an einer Sache vollkommen oder unvollkommen ist, weder eine angenehme, noch unangenehme Empfindung hat, und also dasselbige weder für etwas Gutes noch Böses ansiehet, daß daher keine Bewegung im Willen entstehet. Eine solche Unempfindlichkeit hielten die Stoiker für etwas Gutes; wie sie aber schlechterdings nicht möglich, also war sie mehr für einen Fehler, als für eine Geschicklichkeit des Gemüths anzusehen. Denn bey guten Sachen entstehet daraus eine Schläfrigkeit, daß man selbiger theilhaftig zu werden, sich nicht bemühet; bey bösen und widrigen Begebenheiten aber eine Sicherheit, welche macht, daß man, dem Uebel beyzeiten vorzubauen, unbekümmert ist. Dieses geschieht auch, wenn die moralische Empfindlichkeit sehr schwach ist, dergleichen Schwachheit sich bey vielen Menschen befindet, deren Zustand man eben nicht für glückselig zu achten hat. Im engern Verstande geht die Unempfindlichkeit insbesondere auf den Affekt des Zorns. Denn man nennet denjenigen emfindlich, der sich über Kleinigkeiten leicht erzürnet; wer aber dieses nicht thut, von dem sagt man, er sey nicht empfindlich.

Unendlich,

Wird im uneigentlichen und eigentlichen Verstand genommen. Nach jenem wird etwas unendlich genennet, so in der That zwar seine Grenze hat, die man aber entweder nicht weiß; oder theils gar nicht, theils doch nicht so leicht begreifen kann. Also pflegt man die Tiefe des Meeres, die Distanz des Himmels von der Erden, die Anzahl der Sternen, des Sands am Meer u. d. g. etwas unendliches zu nennen.

Eigentlich heißt dasjenige unendlich, so in der That keine Grenze hat, welche unumschränkte Eigenschaft entweder in Ansehung der **Größe** und der **Vielheit**; oder der **Dauer**; oder des **Wesens** einer Sache kann betrachtet, oder auch in die mathematische und philosophische eingetheilet werden.

Das Unendliche in Ansehung der **Grösse** ist, wenn wir uns die Extension einer Sache so einbilden, daß sie sich unendlich erstrecket, und niemals bey einem Puncte gleichsam stehen bleibet, welches ein mathematisches Unendliche ist. Das Unendliche in Ansehung der **Vielheit** ist, da wir uns die Anzahl einer Sache unendlich und ohne Grenze fürstellen, welcher Concept der Grund ist von dem Unendlichen in Ansehung der Größe, indem wir uns die Theilgen einer Sache, wie sie auf einander folgen, ebenfalls in ihrer Anzahl unendlich einbilden; wie auch von dem Unendlichen in Ansehung der Dauer, welche Art ebenfalls in die Mathesin gehöret. Das Unendliche in Ansehung der **Dauer** wird genennet, wenn wir uns conciPiren, wie die Existenz einer Sache unendlich fortgesetzet werde, und niemals gleichsam bey einem Punkt stehen bleibe, so wohl was die vergangene und zukünftige Zeit zugleich, als die zukünftige allein betrifft, s. **Scheiblers** opus metaphys. lib. 1. c. 13. **Donati** metaphys. vsual. c. 14. §. 19. sqq. **Clericum** in ontolog. c. 17. **Chauvin** in lexic. philos. p. 317. **Rüdiger** in institution. erudition. p. 279. Das Unendliche in Ansehung des **Wesens**, oder das philosophische ist, wenn eine Sache alle Vollkommenheiten und die ihr zugehörigen Kräfte uneingeschränkt hat, gleichwie ein Ding dem Wesen nach endlich ist, dessen Vollkommenheiten eingeschränkt und limitiret sind. Ein solches unendliches Wesen ist nur ein einiges, und zwar Gott, außer dem in der That nichts unendliches anzutreffen ist. Denn das mathematische Unendliche in Ansehung der Gröſſe und Vielheit gründet sich nur auf eine Möglichkeit, oder es ist nur ein infinitum potentia tale.

[Unendliche Theilbarkeit, siehe Theilbarkeit.]

Unerkannte,

Ist eine Beschaffenheit der Sache in Ansehung der Unwissenheit, so fern man selbige nicht weiß, daher solches nach den unterschiednen Arten der Unwissenheit unterschieden ist.

Insgemein pflegt man zu sagen, daß das Unerkannte zwischen dem Wahren und Falschen in der Mitten stünde, daß solches der Wahrheit nicht schlechterdings entge-

entgegen zu setzen, und folglich von dem Falschen zu unterscheiden. Es hat dieses in so fern seine Richtigkeit, wenn man von einer Sache gar nichts weiß, sich auch keine Idee von derselben macht, noch viel weniger was bejahen, oder verneinen kann. Inzwischen hat doch bey jedem Falschen, oder Irrthum eine Unwissenheit statt, und die wahre Beschaffenheit der Sache ist dem, der sich solche falsch einbildet, an und vor sich unerkannt, ob ers gleich selbst nicht vor unerkannt hält, s. Thomasium in der Einleit. der Vern. Lehre cap. 5. §. 38. sqq. und c. 9. Syrbium in instit. philos. ration. eclectic. l. 1. cap. 4.

Unermeßlichkeit Gottes,

Im lateinischen nennet man diese göttliche Eigenschaft immensitatem Dei. Nimmt man dieses Wort in weiterm Verstand, so ist es so viel, als die Unendlichkeit; ins besondere aber verstehet man dadurch diejenige Eigenschaft, da Gott keine Einschränkung des Orts und des Raums leidet: sondern allenthalben ist, welches man in Ansehung der Kreaturen die Allgegenwart nennet. Die Vernunft erkennet diese Eigenschaft aus der Independenz und dem höchst vollkommenen Wesen Gottes. [Es muß die Rubrik: Allgegenwart Gottes gelesen werden, wo ich die Unermeßlichkeit Gottes von der Allgegenwart unterschieden habe. Sehr unschicklich würde es seyn, wenn man Gott vor einen Raum halten wollte. Von den Vertheidigern dieser wunderlichen Lehre sehe man Petav. dogm. theol. Tom. I. Lib. 3. cap. 9. §. 9. sqq. Fabricius not. ad sect. Empir. p. 639. Ribov instit. theol. dogm. §. 309. Mosheim ad Cudworth p. 777.]

Unfreundlichkeit,

Worinnen die Unfreundlichkeit bestehe, ist leicht aus dem, was wir von der Freundlichkeit gesagt haben, zu schließen. Sie ist nämlich ein liebloses äußerliches Wesen eines Menschen, mit welchem er dem andern seine Geringschätzung und Unwillen von und wider ihn zu erkennen giebet. Unfreundlich ist ein Mensch in seinen Reden, wenn er darinnen seine geringe Hochachtung und Ungunst für den andern merken lässet; und dann in der Einrichtung des Angesichtes, welche Unfreundlichkeit entweder natürlich, so sich bey denen befindet, die von Natur in ihrer Gemüthsart wenig Menschenliebe, und statt dessen eine Aufgeblasenheit haben, und dahero von Natur von unfreundlichem und mürrischem Gemüth; folglich von unfreundlichem und mürrischem Angesicht sind; oder eine angenommene, wenn jemand, der sonst von Natur nicht unfreundlich ist, bey vorfallender Gelegenheit sich ein unfreundliches Ansehen giebet.

Ungedult,

Wird insgemein von Unglücksfällen genommen; das Wort Gedult aber erstrecket sich etwas weiter, wie wir oben gezeiget haben. Es bestehet die Ungedult in einer Beunruhigung des Gemüths in einem Unglück. Das Gemüth wird unruhig, entweder, wenn die Begierde zu stark; oder, wenn die Affecten selbst wider einander sind. Beydes geschieht bey der Ungedult. Das Verlangen ist zu heftig, und man will auf einmal von dem Uebel befreyet seyn. Man stellt sich den Zustand bald leidlich; bald gefährlich vor, worüber widrige Affecten Hoffnung, Furcht, Traurigkeit entstehen. Doch ist das erste das gewöhnlichste.

Ungemach,

Ist ein Begriff alles Uebels, so dem Menschen aufstößet, und ihm eine unangenehme Empfindung erwecket, sonderlich wenn selbiges den natürlichen Begierden des Menschen zuwider, z. E. Hunger, Durst, Mangel des Schlafs, allzu große Kälte; oder Hitze, Schmerzen des Leibes. Widerfahren einem solche Uebel wegen böser Thaten, so muß man sie zugleich als Strafen ansehen.

Ungerechtigkeit,

Wird in gedoppeltem Verstande genommen; einmal vor diejenige Beschaffenheit des menschlichen Willens, da man keine Liebe gegen seinen Nächsten hat, und die ihm zu leistenden Pflichten versäumet; es mögen nun solches entweder die Pflichten der Nothwendigkeit, oder Bequemlichkeit seyn, und die Beleidigung mag directe, oder indirecte geschehen, wenn man dieses Wort im weitern Verstande nimmt. Diese Ungerechtigkeit wird in der Sittenlehre als ein Hauptlaster angesehen, woraus die andern Laster, die zur Beleidigung und Schaden des Nächstens abzielen, entspringen.

Hernach ist die Ungerechtigkeit eine Eigenschaft der Verrichtungen, so fern selbige dem Gesetz zuwider und das Recht eines andern kränken, davon in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gehandelt wird. Das Recht eines andern ist entweder ein vollkommenes, daß, wenn man dawider handelt, so ist das die Ungerechtigkeit im engern und eigentlichen Verstande; oder ein unvollkommenes, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 3. cap. 11. n. 4. Pufendorf de officio hom. et civis

vis lib. I. c. 2. §. 15. Hochstetter in colleg. Pufend. exercit. 3. §. 16. Proelei Grundsätze pag. 139. Wernher in elem. iuris nat. cap. 3. §. 26. nebst dem Artikel Gerechtigkeit.

Ungereimt,

Wird dasjenige genennet, welches einem Grudsatze der Vernunft zuwider ist. Theilt man die Grundsätze in principia formalia, welche zur Form eines Schlusses gehören; und in materialia, welche die Materie desselbigen angeben, so kann in Ansehung beyder Arten was ungereimtes begangen werden. Denn wollte jemand von etwas besondern auf das allgemeine schliessen, so würde man solchen Schluß ungereimt nennen, weil er dem principio formali: a particulari non concludendum est ad vniuersale zuwider ist. So hat man bisher die Monadologie, oder die Lehre von den Einheiten vor ungereimt angesehen, indem man darinnen Dinge lehret, welche den principiis materialibus der Vernunft schnurstracks zuwider sind. Die principia materialia haben unter sich auch ihren Zusammenhang, daß, wenn man zeigen will, wie etwas ungereimt sey, so kann man nach Befinden der Umstände den Widerspruch einer Meynung entweder gegen das nächste, oder entfernte, auch allererste weisen.

Unglaube,

Im philosophischen Sinn ist es derjenige Fehler des menschlichen Verstandes, da jemand der Wahrscheinlichkeit entweder in geschehenen und historischen Sachen; oder in ungewissen Fällen, die noch geschehen sollen, oder können, keinen Beyfall giebet. Denn derjenige Mensch, welcher eine Sache nicht glaubet, die doch wahrscheinlich ist, verräth dadurch seinen Unverstand, indem er dadurch zu verstehen giebt, daß er alle Umstände nicht gegen einander halten und überlegen kann, noch zu unterscheiden weiß, was wahrscheinlich, oder unwahrscheinlich, und bloß möglich sey. Doch rühret der Unglaube entweder bloß aus Unverstand, insonderheit aus dem Mangel der Urtheilskraft, daß er deswegen die Umstände nicht gegen einander zu halten und zu urtheilen, wie weit sich diese; oder jene Wahrscheinlichkeit erstrecke; oder aus einer mit dem Unverstand verbundenen unordentlichen Neigung und Affect, da man öfters dasjenige nicht glaubet, was seiner Paßion zuwider ist. Nicht glauben und der Unglaube sind nicht schlechterdings zu vermischen. Denn obschon bey einem jeden Unglauben ein Nichtglauben, oder die Entziehung des Beyfalls ist, so kann doch das Nichtglauben auf unterschiedene Weise geschehen, daß es folglich unterschiedene Arten unter sich begreift. Entweder kann man etwas nicht glauben mit Grund, wenn man etwas als unwahrscheinliches nicht vermuthet, ob man es gleich vor möglich halten muß, da man denn sagt, daß man es nicht glaube; oder ohne Grund, welches der Unglaube, wie er kurz vorhero beschrieben worden. Das erste ist ein vernünftiges; das andere ein unvernünftiges Nichtglauben, und könnte man daher das Wort Unglaube vor eins mit dem Nichtglauben halten, und ihn in einen vernünftigen und unvernünftigen theilen. Wer durch Nichtglauben den Regeln der Vernunft zuwider handelt, der wird am Ende sich mehrentheils genöthiget finden, seinen Unglauben zu beklagen, welches diejenigen merken mögen, die in unumschränkter Hartnäckigkeit alles ohne Unterschied in Zweifel zu ziehen, eine sonderbare Scharfsinnigkeit des Verstands suchen, es sey nun in theoretischen; oder moralischen Wahrscheinlichkeiten.

Ungleichheit,

Wird in der Ontologie erkläret, da man zwey Dinge, oder Entia gegen einander hält, und deren Ungleichheit erweget, welche auf die Accidentien ankommt, weil wir von den Substanzen keine Erkenntniß haben. Richtet man hier seine Gedanken auf Gott und auf die Kreaturen zugleich, so muß man die Ungleichheit eintheilen in eine gänzliche, und in eine auf gewisse Maße beschaffene Ungleichheit. Jene hat zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen statt, weil der Schöpfer seinem Wesen nach unendlich ist; zwischen den Geschöpfen aber findet man dergleichen gänzliche Ungleichheit nicht, da alle erschaffene Dinge gewisser maßen einige Gleichheit unter sich haben.

Wenn man dahero von der Ungleichheit der Kreaturen unter einander redet, so ist nur die Ungleichheit auf gewisse Maße zu verstehen. Diese kann man erstlich theilen in eine wesentliche, und eine zufällige. Jene, oder die wesentliche ist, wenn zwey Dinge in einem wesentlichen Begriff nicht übereinkommen, da denn dieser wesentliche Begriff entweder die differentiam specificam, oder das genus ausmachen kann, wie auf solche Weise eine Ungleichheit zwischen dem Menschen und zwischen dem Hund ist, in Ansehung, daß die Menschen vernünftig, ingleichen zwischen dem Menschen und einem Stein, weil der Mensch ein lebendig Geschöpf. Diese, oder die zufällige Ungleichheit ist, wenn zwey Sachen in einem zufälligen Begriff, der nicht zum Wesen gehöret, einander ungleich sind, z. E. die Ungleichheit zwischen einem langen

langen und kurzen, einem gelehrten und ungelehrten Menschen. Hernach kann man das ungleiche auch theilen in das dissimile in specie und in das inaequale: jenes ist, wenn zwey Dinge in der Qualität nicht mit einander übereinkommen, welches man auch das philosophische nennen kann; dieses aber, wenn die Ungleichheit zweyer Dinge auf die Quantität ankommt, so das mathematische ist, s. Rüdiger in ontolog. cap. 8. p. 392. institut. erudition. Donati metaphysic. vsual. cap. 16. §. 15. sqq.

Unglück,

Bedeutet insgemein den schlechten Fortgang einer unternommenen Sache und den Schaden, den wir erleiden. Es ist entweder ein ordentliches, welches eine Wirkung der tummen und einfältigen Thaten ist, daher man im Sprichwort sagt, ein jeder sey der Schmidt seines Unglücks; oder ein außerordentliches, wenn sich solche Zufälle und Umstände der Sachen, die wir vorhaben, ereignen, so nicht auf unserm Willen und Vermögen ankommen, und unsern Absichten zuwider sind, wie davon ein mehrers oben in dem Artikel vom Glück zu sehen ist.

In Ansehung der Menschen unter einander, da einer dem andern Schaden zufüget, nennet man ein Unglück, wenn einer dem andern nicht aus Vorsatz; sondern aus Unwissenheit, Fahrläßigkeit, Noth, oder Zwang Schaden thut, desfalls weniger, oder mehr kann gestraft, oder den Schaden zu ersetzen, angehalten werden, je freywilliger, oder nachläßiger er sich hierinnen verhalten, s. Proelei Grundsätze pag. 139. Von dem Unrecht ist es darinnen unterschieden, daß dieses mit Wissen und Willen geschiehet. Grotius merket de iure belli et pacis lib. 3. cap. 11. §. 4. an, daß oftmals zwischen einem völligen Unrechte und einem pur lauterem Unglücke etwas sey, welches die Mittelstraße halte, und welches gleichsam aus allen beyden zusammen gesetzet, dergestalt, daß es eine That ist, von welcher man nicht sagen kann, daß sie ganz und gar mit Vorbewußt und Willen; noch auch, daß sie ganz und gar ohne Vorbewußt und Widerwillen geschehen sey.

Unglückseligkeit,

Ist derjenige Zustand eines Menschen, da er wegen Mangel gewisser Güter in Unlust lebet. Ehe wir diese Beschreibung erklären, müssen wir vorher erinnern, daß wir die Unglückseligkeit nicht nach der Einbildung der Leute; sondern nach der Sache selbst zu erwegen haben. Denn die meisten haben keinen rechten Begriff von den wahren Gütern eines Menschen, und daher verfehlen sie in ihren Urtheilen, wenn sie einen vor glückselig, oder unglückselig halten, gar sehr. Man siehet Ehre, Reichthum und sinnliche Ergötzlichkeit bloß vor Güter an, und hält daher den, der in dem Genuß solcher Dinge stehet, vor glücklich; einen andern aber, der derselbigen entbehren muß, vor unglücklich. Nun leugnen wir nicht, daß der Genuß, oder der Mangel solcher Sachen etwas zu des Menschen Glückseligkeit und Unglückseligkeit beytragen können; sie machen aber das Hauptwerk dabey nicht aus, und deswegen müssen wir die Sache aus einem höhern Grund und zwar aus der göttlichen Absicht, nach welcher Gott den Menschen zur Glückseligkeit erschaffen, herleiten.

Der Mensch hat zweyerley Sachen, die er brauchen, und durch den Genuß glücklich werden kann. Einige sind Güter an sich selbst, welche nach dem Absehen des Schöpfers den Menschen sollen glücklich machen, davon zwey auf die Seele gehen, als die Wahrheit auf Seiten des Verstandes, und die Tugend auf Seiten des Willens; eins auf den Leib, welches die Gesundheit ist. Andere sind nur nützliche Sachen, die durch einen vernünftigen Gebrauch erst zu Gütern werden, wohin man die Ehre, Geld und Gut, und andere sinnliche Sachen rechnen kann. Nun ist weiter zu merken, daß ein Gut des Menschen und seine Glückseligkeit nicht einerley, indem diese aus jenem entspringet, sofern man in dem Genuß eines Guts stehet, und eine angenehme Empfindung darüber hat.

Setzen wir dieses voraus, so kann man nun leicht verstehen, warum wir in der Beschreibung der Unglückseligkeit zwey Stücke angegeben, daß nämlich dazu ein Mangel gewisser Güter und eine darüber entstandene Unlust nöthig sey. Der Mangel eines Guts macht die Unglückseligkeit allein nicht aus; sondern es muß der Mensch dabey eine unangenehme Empfindung, oder Unlust haben, wenn er in dem Stand der Unglückseligkeit stehen soll. Man wollte denn Unglückseligkeit an sich betrachten und sie in dem bloßen Mangel gewisser Güter setzen, in welchem Sinn dieses Wort auch pflegt gebraucht zu werden, daß man unter andern einen lasterhaften Menschen vor unglücklich hält, ob er sich schon aus seinen Lastern nichts machet. Nach den unterschiedenen Arten der Güter, deren ein Mensch kann beraubt seyn, kann man die Unglückseligkeit eintheilen in die Hauptunglückseligkeit, welche einen Mangel der eigentlichen Güter des Menschen, es sey die Wahrheit; oder die Tugend; oder die Gesundheit, mit sich führet:

ret; und in die Nebenunglückseligkeit, wenn der Mangel nur die nützlichen Sachen, als die Ehre, Reichthum u. s. w. betrifft, folglich den äusserlichen Zustand des Menschen angeht. Jene ist also grösser, als diese. So ist ein ungesunder Mensch weit unglücklicher, als ein armer, oder der ohne Ehre in der Welt leben muß. Und das muß man auch von denen sagen, bey denen eine grosse Schwachheit des Verstandes und Willens anzutreffen, doch hat eine jede Art dieser Unglückseligkeit ihre Grade. Denn es können nicht nur die Güter selbst unter sich einen Vorzug haben, wie z. E. die Tugend der Wahrheit, und die Wahrheit der Gesundheit vorgehet, mithin macht der Mangel eines höhern Guts den Menschen unglücklicher, als der Mangel eines geringern; sondern es können auch bey einem mehr, als bey dem andern Güter mangeln. So ist auch kein Zweifel, daß die Unglückseligkeit grösser ist, wenn bey dem Mangel der wahren Güter zugleich die nützlichen Sachen fehlen, z. E. man ist nicht nur ungesund, sondern auch arm; da hingegen ein ungesunder, der nicht arm dabey ist, nicht vor so unglücklich zu halten. [Es muß der Artikel: **Glückseligkeit** verglichen werden.]

Unhold,

Bedeutet eigentlich so viel, als ungeneigt; es ist aber dies eine Benennung einer Hexe worden, s. **Webster** in der Untersuchung der vermeinten und so genannten Hexereyen cap. 2. §. 8. **Alberti** merket in seiner Disput. de sagis §. 10. an, daß jemand diesen Namen für eine gegenseitige Benennung der Prophetinn Hulda des Weibes Sallum, der im 2 König. 22. v. 14. gedacht wird, gehalten, welches aber sehr gezwungen heraus kommt.

[Unio regnorum,]

[Oder die Vereinigung der Reiche, Staaten, ist eine solche Einrichtung mehrerer Staaten, wodurch sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt erhalten. Von selbiger pflegt das Staatensystem unterschieden zu werden, wenn nämlich mehrere Staaten sich gemeinschaftlich verbinden ihr Wohl zu befördern und sich einander beyzustehen. Bey diesem ist nicht erforderlich, daß mehrere Länder oder Reiche einen gemeinschaftlichen Regenten annehmen. So verhält sich z.E. die Sache mit den Cantons in der Schweiz, deren der eine von den andern immer unabhänglich bleibt, obschon der eine dem andern bey ereignender Noth beystehen muß. Was aber die Union der Reiche betrifft, so wird ein gemeinschaftlich Oberhaupt über die verschiedene Länder angenommen. Dabey lässet sich eine doppelte Einrichtung gedenken. Denn entweder behält jedes Reich seine ganze Staatsverfassung, und nimmt nur mit andern Reichen einen gemeinschaftlichen Regenten an, so, daß dieser nach der im Reich üblichen Verfassung solches regieren muß; oder es geschiehet eine solche Vereinigung, daß der Staat seine ehemalige Verfassung und Einrichtung verliert, und nur ein Theil von einem andern Staate wird, dessen Regierungsart er auch annehmen muß. Jene heist eine **nicht einverleibende Vereinigung** (vnio non incorporatiua;) diese aber eine **einverleibende Vereinigung** (vnio incorporatiua.) Ungarn, Böhmen, Siebenbürgen, ferner England und Schottland, nicht weniger Pohlen und Litthauen geben Beyspiele einer nicht incorporirten Vereinigung. Hingegen Brittannien, die Normandie, Lothringen u. s. w. sind Frankreich incorporiret worden. Siehe **Henr. von Cocceji** seine Avtonomiam iuris gentium.]

Unität,

Wird genommen entweder exclusive, da eine Sache ihres gleichens neben sich nicht hat, und eben so viel ist, als einzig und allein, in welcher Bedeutung dieses Wort von Gott, von der Sonne, u. s. f. gesagt wird; oder absolute, und da verstehet man darunter überhaupt die Idee von einer Sache, sofern selbige nicht getheilet ist, welche Unität in verschiedene Gattungen von den Metaphysicis getheilet wird. Solche sind erstlich die arithmetische, wodurch man den Anfang der Zahlen, oder die erste Zahl verstehet, auch sonst die mathematische genennet wird; z. E. wenn wir sagen, sechs bestehet aus sechs, zehn aus zehn Einheiten: Vors andere ist die zufällige, wenn viele Sachen zufälliger Weise zusammen gefüget, daß sie ein Ganzes ausmachen, und einiger maßen die Eigenschaft, daß sie nicht aus Theilen bestehen, an sich bekommen, davon man unterschiedene Arten anmerket. Es könne geschehen durch einen blossen Zufall, daß allerhand Dinge zusammen kämen, wie ein Steinhaufen, ein Bienenschwarm, eine Wallfahrt von allerhand Leuten, die als ein Unum zu betrachten. So könnten gewisse Sachen durch die Kunst mit einander vereiniget werden, wie man aus Hopfen, Malz und Wasser, Bier machte; aus Gold, Edelgestein, Silber, einen Ring, welches man hernach als ein Unum ansähe. Es kämen unterschiedene Sachen, oder Personen moraliter zusammen, wenn ein gewisses Pactum als ein Band darzwischen komme, wie ein Rath, eine Zunft, eine Gesellschaft, eine Armee, ja die ganze Republik

blik gleich, als ein einziger Körper betrachtet werde, dahin man auch das vnum per aequiualentiam, wenn etwas seine Theile zwar oft verliere, und gleichwohl allemal dergleichen an die Stelle gesetzet würden, rechnet. **Drittens** sey die allgemeine Unität, wodurch man sich die Gemeinschaft der Natur, welche vielen Arten zukomme, als in der That etwas ungetheiltes einbildet, z. E. die Menschheit, die Farbe, welche vom rothen, grünen, gelben u. s. f. gesagt werde. **Endlich** wäre die **metaphysische**, wodurch eine Sache ihrem Wesen nach wirklich in keine Theile getheilet sey, sie mag sonsten aus Theilen bestehen, darein sie könne getheilet werden, oder nicht. Diese wird unter die sogenannten einfachen Eigenschaften des Entis, die affectiones simplices, vnitae genennt werden, gerechnet, und in den gemeinen Metaphysiken in Ansehung des Subiecti getheilet in die **einfache**, da ein Ding an sich selbst so ungetheilet, daß es in mehrere wirklich unterschiedene Theile nicht zu theilen, wie z. E. Gott, die Engel; und in die **zusammen gesetzte**, da ein Ding seinem Wesen nach zwar wirklich ungetheilet; gleichwohl aber in mehrere wirklich unterschiedene Theile, aus denen es bestehe, könne getheilet werden, dergleichen vornehmlich dem Körper, und insonderheit dem Menschen, dessen menschliche Natur in der That ungetheilet, aber in den Körper und in die Seele könne getheilet werde, zukomme. Die erste heißt im Lateinischen vnitas indiuisa, indiuisibilis; die andere vnitas indiuisa diuisibilis. Beyde Arten wären wieder entweder formalis, sofern sie dem eigentlichen Wesen an sich selbst einer Sache zukomme, z. E. wenn man das eigentliche Wesen eines Menschen betrachtet, ohne Absicht auf Petrum, Paulum, und dergleichen Individunm; oder singularis, wenn das Wesen einer besondern Sache, oder eines Individui betrachtet werde. Dasjenige, so der Unität entgegen gesetzet wird, ist die Vielheit. In allen Büchern der Metaphysiken findet man noch mehrere Eintheilungen nebst allerhand allgemeinen Regeln, so dabey fürkommen, die man aber leicht entbehren kann, und nicht viel auf sich haben, s. **Donati** metaphys. vsual. pag. 30. **Hebenstreits** philos. prim. pag. 476. **Clauberg** in ontosoph. pag. 303. opp. philos. **Chauvins** lexic. philos. pag. 702. **Buddei** obseruationes in elementa philosophiae instrumentalis pag. 509. sqq. **Rüdiger** merket in seiner ontol. pag. 369. institut. erudit. ed. 3. an, daß das metaphysische Ens vnum genennet werde, so fern es nicht aus mehrern Principiis, wie das physische, zusammen gesetzet sey. **Clericus** hat in seiner ontol. cap. 2. auch unterschiedene Gedanken hiebey, die nachgelesen zu werden verdienen.

Universale,

Bedeutet nach der Grammatik etwas allgemeines; eigentlich aber versteht man darunter diejenige Beschaffenheit einer Idee, sofern selbige allen Arten einer gewissen Sache zukommt.

In den scholastischen Metaphysiken findet man allerhand Eintheilungen von demselben, die aber wenig auf sich haben. Denn da theilet man selbiges in das **zusammengesetzte** (vniuersale complexum) welches entweder ein allgemeiner Satz, z. E. das Ganze ist größer, als ein Theil davon; oder eine solche Benennung, die verschiedene Ideen in sich begreife, z. E. der Mensch, worunter die Idee einer lebendigen und vernünftigen Kreatur läge; und in das **einfache**, (vniuersale incomplexum) so eine einfache Sache sey, die aber viele andere unter sich habe, z. E. die Tugend in Ansehung der Gottesfurcht, Gerechtigkeit u. s. w. Ueberdies hat man in Ansehung der unterschiedenen Relationen, so das Allgemeine gegen besondere und einzelne Sachen habe, noch allerhand Arten derselben gemacht: als das **wirkende** Allgemeine, wodurch man diejenige Ursach verstehet, so alle Wirkungen in der Natur herfür gebracht, wie Gott; oder doch die meisten verursache, wie die Sonne; das Allgemeine in der **Erkenntniß**, so allerhand erkenne, welches der Verstand des Menschen; das Allgemeine in der **Vorstellung**, so eine Sache wäre, die viele andere fürstellen könnte, wie ein Spiegel, oder auch die Idee einer einzelnen Sache, vermittelst der man sich einen allgemeinen Begriff machen könnte: das Allgemeine in der **Bedeutung**, wodurch man solche Wörter verstehet, so eigentlich allgemeine Ideen ausdrucken, wie z. E. das Wort Thier, Mensch: das Allgemeine in Ansehung des **Wesens** der **Dinge**, welches die Natur, so allen einzelnen Sachen einer gewissen Art zukomme; das Allgemeine in der **Enunciation**, so sich in einer Enunciation zum Prädicato schickte, und von vielen könne gesagt werden, welches man auch das logische Allgemeine nennet, s. **Scherzers** manual. philos. pag. 214. und **Chauvins** lexic. phil. pag. 704.

Diese Gedanken der Scholasticorum sind sehr unordentlich, da man sich überhaupt keinen rechten Begriff von dem Allgemeinen gemacht, und hierauf keinen richtigen Grund zu den Eintheilungen geleget. Das Allgemeine ist eine abstracte Idee; so vielerley nun die Abstractionen sind, so viel Arten hat man von dem Allgemeinen, als da ist das mathematische,

meta-

metaphysische, physische und moralische Allgemeine, von denen sonderlich das metaphysische unter die allgemeinen Begriffe gezählet worden, da man die unterschiedenen Wirkungen der Substanzen von einander absondert, und jede einzeln überhaupt betrachtet. Die Aristotelici handeln davon in der Logik, welches seine Richtigkeit hat, sofern sie bey der Definition und Division zum Grund dienen müssen. Sie heissen auch Prädicabilien, κατηγορήματα, oder κατηγορούμενα, und Porphyrius nennet sie πέντε φωνὰς, die fünf Wörter, oder logische Terminos, und Melanchthon gradus, oder distinctiones ordinis praedicamentalis. Aristoteles de interpret. cap. 7. beschreibt dieses Universale also: καθόλου λέγω, ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, vniuersale appello, quod de pluribus suapte natura praedicari aptum est, welche Definition so eingerichtet, daß die andern von den Universalien angenommenen Meynungen keinen Schaden leiden. Denn daß er nur sagt ἐπὶ πλειόνων, de pluribus, und nicht de pluribus indiuiduis, ist deswegen geschehen, damit der eingebildete Unterschied zwischen dem Genere und der Specie erhalten werde, indem wenn er gesetzet: de pluribus indiuiduis, sich diese Definition auf das Genus nicht würde geschickt haben. Er sagt ferner mit Fleiß: πέφυκε κατηγορεῖσθαι, suapte natura praedicari aptum est, auf daß die so genannten species monadicae, dergleichen die Sonne und der Mond wären, hier ihren Platz erhielten, da man doch das vniuersale monadicum nicht anders, als ein hölzernes Eisen ansehen kann. Dahero thut man am besten, wenn man sagt, das Universale sey, welches wirklich von vielen gesagt werde, und das Singulare, so man nur von einem einzigen Individuo sagen könne.

Die Aristotelici zählen fünf Arten der Universalien, das Genus, die Speciem, die Differenz; das Proprium und das Accidens. Die Idee von einer Sache, welche so allgemein, daß sie noch andere allgemeine Ideen in sich fasse, wäre das Genus: begreife sie aber nur besondere Ideen, so hieß sie Species; sey die Idee so beschaffen, daß sie eine Sache von einer andern unterscheide, so wäre diß die Differenz; sey sie einem Wesen ganz eigen, so hieß es das Proprium, und wenn sie von dem Wesen könne abgesondert werden, so belegt mans mit dem Namen eines Accidens. Also ein Thier wäre ein Genus, so den Bestien und Menschen zukomme; ein Pferd und ein Mensch wären Species, indem sie vielen Individuis, diesem und jenem Pferde, diesem oder jenem Menschen könnten beygelegt werden; daß ein Mensch vernünftig, eine Bestie etwas empfinde, sey die Differenz, da die Vernunft den Menschen von andern lebenden Kreaturen; die Empfindung die Bestie von den andern leblosen Sachen unterscheide; daß aber der Mensch lache; das Pferd wiehere, solches wären ihre Propria, und endlich daß ein Mensch schön oder heßlich, groß oder klein, ein Pferd stark, oder schwach, diß wären Accidentien. Andere haben zehn Arten der Universalien nach der gemeinen Anzahl der Categorien; noch andere nur zwey, als das Genus und die Speciem, und etliche acht gesetzet, s. Scheibler in opere logic. cap. 3. quaest. 3. Dem Thomasio in philosoph. aulic. cap. 7. §. 44. scheinet die Lehre von den drey letztern, als der Differenz, dem Proprio und Accidente sehr verwirrt zu seyn, weil dem Proprio die Definition des Accidentis gebühre, und wenigstens die edelste Art des Accidentis sey, wir auch sonst keinen einzigen deutlichen Concept von der Differenz hätten, ohne uns einen Concept von dem Accidente zu machen, auch so gar bey dem Menschen, dessen wirklicher Gedanke nicht weniger, als ein Accidens anzusehen, die man bey einem tiefschlafenden nicht fände. Das Vermögen aber zu denken zeige einen verwirrten Concept an. Bey diesem Zweifel, den sich hier Thomasius macht, scheint die Sache darauf anzukommen, wie man das Wort Accidens nimmt, und daß, wo solches der Substanz entgegen gesetzet wird, die unterschiedenen Arten desselben von einander unterschieden werden. Die gemeine Eintheilung der Universalien selbst in die fünf angeführten Arten ist unrichtig und hat keinen Nutzen. Unrichtig ist sie, weil die Eintheilung auf keinen Grund beruhet, daß, wo man denselben setzen will, nur drey Arten derselben, als daß Genus, die Differenz und das Accidens anzunehmen sind. Denn der Grund der Universalien sind die unterschiedenen Wirkungen, so wir an den Substanzen wahrnehmen, die zweyerley sind, indem einige zum Wesen einer Sache gehören, einige aber nicht. Die wesentlichen sind wieder gedoppelt. Etliche sind auch andern Sachen, so sonst der gegenwärtigen entgegen stehen, gemein, welche das Genus ausmachen; etliche aber kommen der gegenwärtigen Sache ganz allein zu, und unterscheiden sie von allen andern Dingen, so die Differenz. Diejenigen, so nicht mit zum Wesen gehören, heißt man Accidentien, wohin auch das sogenannte Proprium zu rechnen. Also wenn ich einen Menschen ansehe, wie er eine lebendige Kreatur, wie er eine vernünftige Kreatur, so gehoret diß zu seinem Wesen; das erstere aber, daß er eine lebendige Kreatur, hat er mit den Bestien gemein, daher nennt mans

mans das Genus; daß er aber vernünftig, das macht den Unterschied zwischen ihm und allen andern Kreaturen auf dem Erdboden, weswegen solches die Differenz genennet wird. Hingegen daß er diese; oder jene Farbe; diese oder jene Statur hat, das sind Accidentien, die zu seinem Wesen nichts beytragen. [Vergleiche die Rubrik: **Accidens.**] Ja daß man nur drey Prädicabilien zu setzen habe, siehet man auch daher, weil sie zur Definition und Division dienen sollen; zur Definition aber braucht man nur das Genus und die Differenz; zur Division hingegen das Accidens. Es ist auch die gemeine Eintheilung ohne Nutzen, und verursachet allerhand Verwirrungen in der Erkenntniß der Wahrheit, was nemlich den so genau gesetzten Unterschied zwischen dem Genere und Specie betrift, da man nicht sehen kann, warum man solchen allezeit in acht nehmen; und zum Exempel sagen solte, das Thier sey ein Genus, der Mensch eine Species, indem, wenn ich das Wort Mensch von Paullo und Petro brauche, solches mit eben dem Recht ein Genus zu nennen, wie denn die Aristotelici selbst solchen Unterschied nicht in acht nehmen, und man unter andern täglich sagt: ich rede von dem Menschen in genere, da man doch nach dem Peripatetischen Sinn sagen solte: ich rede von dem Menschen in specie. Denn da ist zu merken, daß bisweilen ein Concept in unterschiedener Absicht bald als ein Genus, bald als eine Differenz, bald als ein Accidens anzusehen ist, z. E. das Vermögen, vernünftig zu seyn, ist in Ansehung des Thiers ein Accidens; in Ansehung des Menschen die Differenz, und in Ansehung gelehrter und ungeschickter Leute ein Genus, daher man wohl unterscheiden muß, wenn eine Idee ein Genus, oder eine Differenz ist. Inzwischen da man verschiedene Arten vom Genere hat, obere und untere, so kann man die letztere wohl Species nennen, wenn sie unter einer Definition können begriffen werden, s. **Rüdiger** de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 5. §. 10. sqq. und in institut. pag. 35. sqq. edit. 3. **Clericus** in logic. lib. 1. cap. 7. 8. führt unterschiedene Irrthümer an, so aus der gemeinen Lehre von den Universalien entstanden; und **Titius** in arte cogit. cap. 18. meynet, man solte davon in der Logik nicht handeln. **Thomasius** in introductione ad philosophiam aulicam cap. 7. §. 44. hat auch verschiedenes daran ausgesetzet und **Crousaz** in systeme de reflexions part. 1. sect. 3. c. 5. pag. 365. rechnet diese Lehre unter die Scholastischen Grillen.

Aus der philosophischen Historie ist bekannt, was unter den Scholasticis wegen der Frage: ob die Universalien was wirkliches, die auch ausser den Gedanken ihre Existenz hätten, oder nicht wären, vor ein heftiger Streit entstanden, so gar, daß sie sich deswegen in zwey Secten theilten, in die nominalische, welche sie vor blosse Wörter hielten, und realistische, die da behaupteten, sie wären etwas wirkliches. **Werenfels** de logomach. eruditor. cap. 2. §. 7. pag. 37. setzet diesen Disput unter die Logomachien, und in der That haben sie sich dabey so aufgeführet, daß sie nicht den geringsten Nutzen geschaft, und die Frage niemals recht entschieden.

Univoca,

Heissen in der Logik der Scholasticorum bey der Lehre von den Antepraedicamenten, wenn ein gleicher Name mit gleicher Bedeutung und gleicher Zueignung, auch einerley und völlig gleichen Dingen beygeleget wird; oder, wie andere es erklären, wenn das Genus allen Speciebus in gleicher Vortreflichkeit zukomme, wie z. E. das Wort **Baum** einem Birnbaum, Apfelbaum und andern Arten von Bäumen in gleichen Würden zukäme. Sie theilten selbige erstlich in univocantia, welches die einerley und gleichbenennende Wörter sind, und in univocata, so die einerley und gleiche Sachen selbst sind, die man mit einerley und gleichen Namen benennet; daß also in dem angegebenen Exempel das Wort **Baum** das univocans; die verschiedene Arten aber der Bäume die univocata wären. Hernach theilt man sie in essentialia, in die wesentlichen, wenn die Sache, denen ein gleicher Name mit gleicher Bedeutung und gleicher Zueignung beygeleget wird, einerley Wesen haben, und in accidentalia, wenn dergleichen Dinge einerley ausserwesentliche und zufällige Eigenschaften an sich hätten.

Unkeuschheit,

Ist dasjenige Laster, da man der geilen Lust unvernünftig nachhängt. Unter den natürlichen Begierden, die allen Menschen von Natur eingepflanzet sind, steht auch die Lust zum Beyschlaf. Wie nun die Menschen nach dem Fall geneigt sind, solche Begierden nicht nach der Absicht Gottes: sondern zu einer blossen sinnlichen angenehmen Empfindung einzurichten; also muß, nach der Philosophie zu reden, solche unordentliche Neigung durch die Vernunft regieret werden. Thut man dieses bey der Lust zum Beyschlaf, so entsteht daraus die Tugend der Keuschheit. Auf solche Weise ist die Unkeuschheit das Laster, da man der geilen Lust nach dem Trieb des verderbten Willens mit Hintansetzung der Vernunft nachhängt. Sie äussert sich in der Rede, wenn man unanständige und geile Discourse

zu

sie bestehen nun in blossen Erzehlungen; oder in Scherzreden und Urtheilen, mündlich oder schriftlich vorbringt; in den Geberden, wenn man eine freche und auf die Geilheit abzielende Einrichtung des Gesichts annimmt, wenn sich Weibspersonen entblössen, u. s. f. und in der That durch ordentliche fleischliche Vermischung, und zwar ausser der Ehe durch Hurerey, und in der Ehe durch Ehebruch, oder wenn Eheleute die Dämpfung der fleischlichen Lust zu ihrem Hauptzweck setzen.

Unlust,

Gehöret unter diejenigen Dinge, die sich deutlich empfinden; aber nicht verständig erklären lassen, eben deswegen, weil sie eine unangenehme Empfindung ist. Soll sie in einer Empfindung bestehen, so muß ein gewisses Objectum da seyn, welches selbige veranlasset. Alle Lust setzet ein Gut voraus; mithin alle Unlust ein Uebel; oder was Böses. Das gute ist das Mittel zu dem Endzweck der Begierden in der Seele, daß wenn selbige gestillet, so entstehet daher Lust; werden sie aber nicht gestillet, so macht dieses Unlust. Auf solche Weise können wir sagen, die Unlust sey eine unangenehme Empfindung, wenn die Begierden unserer Seele nicht gestillet werden, z. E. ein Wollüstiger ist voller Unruhe, weil er sich vorgenommen hatte, heute auszufahren, und nun durch das üble Wetter gehindert wird. Dieser Mensch hat eine unangenehme Empfindung, welche daher kommt, daß seine Begierde auszufahren nicht kann gestillet werden. Es werden unsere Begierden auf zweyerley Art gestillet, entweder wenn wir ihren Zweck, oder was wir gewolt, wirklich erlangen; oder doch zur Erlangung desselbigen Hoffnung haben. Entstehet nun die Unlust, wenn die Begierden nicht gestillet werden, so geschieht dieses auch auf eine zweyfache Weise: entweder wenn wir gar nicht erlangen, was wir wollen, z. E. Sempronius hat Unlust, weil er den gesuchten Dienst nicht bekommen hat; oder wenn uns wenigstens die Hoffnung beschnitten wird, z. E. der Dienst ist zwar noch nicht vergeben, man hat ihm aber gesagt, daß es schwer halten würde, wenn er jetzo in seinem Suchen solte glücklich seyn. Daß aber insonderheit über diese, oder jene Sache entweder Lust, oder Unlust entstehet: davon müssen wir den Grund nicht in der Beschaffenheit der Sache selbst suchen. Denn wenn dieses wäre, so müßte folgen, daß alle diejenigen, die gleiche Erkenntniß von einer Sache hätten, auch gleiche Lust, oder Unlust empfinden müssen, welches wider die Erfahrung ist. Aus dieser weiß man, daß einerley Sache bey dem einen Lust, bey dem andern Unlust erwecken kann. z. E. der eine hat sein Vergnügen an dem Tanzen; dem andern hingegen ist solches ganz zuwider. Ja man weiß, daß hierinnen grosse Veränderungen vorgehen, daß was jetzo einem Lust machet, das kann ihm zu einer andern Zeit zuwider seyn und Unlust erwecken, welches also von der Sache selbst nicht herkommen kann, weil selbige unveränderlich bleibet. Bey solchen Umständen müssen wir den Grund in den Begierden der Menschen suchen, und vielmehr hierinnen zum Principio annehmen: alles, was den Begierden gemäß, macht Lust, wenn sie dabey gestillet werden; und macht Unlust, wenn sie nicht gestillet werden. Aus diesem Grundsatz lassen sich alle Phänomena, die bey der Lust und Unlust vorkommen, leicht auflösen, z. E. hat der eine über das Tanzen Lust; der andere hingegen Unlust, so kommt dieses daher, daß bey einem das Tanzen etwas ist, so seinen Begierden gemäß; diesem hingegen ists zuwider, und da er wolte, man tanzte nicht; wird solche Begierde aber nicht gestillet, so erwecket dieses Unlust. Aeussert sich in der Lust und Unlust eine Veränderung, so kommt dieses aus der Veränderung der Begierden. In der Jugend herrschet vornehmlich die Wollust; welche hingegen wenn man älter wird, abnimmt, daß sich vielmals dafür der Geiz einstellet, und daher kommts, daß man in der Jugend an manchem Lust gehabt, so einem im Alter zuwider ist und Unlust machet. Aus diesem können wir auch die Ursache erklären, warum bey Christen, wenn sie sich wahrhaftig zu Gott bekehren, sich bey ihrer Lust und Unlust eine so grosse Veränderung zeiget. Denn was vorher Lust veranlasset, erwecket jetzo Unlust; und was hingegen vorher Unlust verursachte, dieses macht jetzo Lust. Es ist durch den Glauben in ihrem Willen eine Veränderung geschehen. Aus demselbigen ist die Liebe gegen Gott entstanden, da vorher die Liebe der Welt das Herze eingenommen hatte. Der Grund also der Lust und Unlust nach der Bekehrung ist die Liebe gegen Gott, da er hingegen in dem Stand, da sie unwiedergebohrne waren, die Liebe der Welt gewesen.

Nun müssen wir auch sehen, wie vielerley die Unlust sey. Wir haben oben alle Lust in eine Leibes- und Seelenlust eingetheilet, daher wir auch von der Unlust sagen können, sie sey entweder eine Leibes- oder Seelenunlust. Jene ist, wenn der Zweck der Begierden, so zur Versorgung des Leibes gehören, nicht gestillet wird, als wenn man über Essen, Trinken, Schlafen, kalter und warmer Luft und dergleichen, eine Unlust bekommt, z. E. der Mensch wird in seinem Schlaf gestöret: er ist verdrießlich, daß es etwa

allzu warm, oder allzukalt ist. Die Seelenlust entspringet, wenn die Begierden, so zu ihrer Versorgung abzielen, nicht gestillet werden, die entweder den Verstand; oder den Willen betrift. Auf seiten des Verstandes kann eine Unlust entstehen über den Mangel der wahren Erkenntniß, wenn man begierig ist, die Wahrheit zu erkennen, und man kann nicht seinen Zweck erreichen, dahin man z. E. rechnen kann, wenn ein fleißiger Studiosus zu einem Lehrer kommt, bey dem er nichts lernen kann; die Unlust des Willens entstehet, wenn keine Hoffnung der Glückseligkeit da ist; weil man aber entweder eine wahre, oder falsche Glückseligkeit suchen kann; so ist solche Unlust entweder vernünftig, oder unvernüftig. Vernünftig wird sie, wenn die Begierden, welche nicht gestillet werden, vernünftig gewesen, oder auf eine wohlgegründete und wahre Glückseligkeit abgezielet: wo aber selbige unvernünftig, so wird auch die Unlust unvernünftig. Diese ist dreyerley, als die Unlust des Ehrgeizes, wenn die Begierden, so auf Ehre gehen, ungestillet bleiben; die Unlust der Wollust, wenn man nicht haben kann, was man von sinnlichen Ergötzlichkeiten wünschet; und die Unlust des Geldgeizes, wenn die Begierden nach Geld und Gut nicht erfüllet werden. Wie nun eine jede von diesen Neigungen ihre besondere Begierden und Affecten hat; also könnte man wieder eine jede Art der Unlust eintheilen z. E. bey dem Ehrgeiz entstehet Unlust, wenn man sich an seinen Feind nicht rächen kann, wie man gerne wolte; oder wenn man keinen so grossen Respect, als man verlangt, bekommt.

Unmäßigkeit,

Ist im besondern Verstande dasjenige Laster, so der Tugend der Mäßigkeit im Essen und Trinken entgegen stehet. Man lebt mäßig, wenn man den Gebrauch des Essens und Trinkens nach der Gesundheit einrichtet. Wenn man die Gesundheit dabey erhalten will, muß man sowohl auf die Beschaffenheit; als auf die Maße der Speisen und des Getränks sehen. Wer also mäßig lebet, der isset und trinket nichts, was seiner Gesundheit schädlich; er isset und trinket aber auch weder zu viel, noch zu wenig. Dieses will das natürliche Gesetz haben. Man setzet insgemein zum Grund aller Pflichten gegen sich selbst, man soll mäßig leben, und da nimmt man das Wort mäßig im weitern Verstande. Soll man überhaupt mäßig leben, so muß man auch bey dem Gebrauch der Speisen und des Getränks die Mäßigkeit beobachten, daß wer darinnen die Geschicklichkeit erlangt, seine Handlungen darnach einzurichten, der hat die Tugend der Mäßigkeit. Aus diesem läßt sich leicht erkennen, worauf das Laster der Unmäßigkeit ankommt. Ein mäßiger hat zum Zweck die Erhaltung seiner Gesundheit; ein unmäßiger aber die angenehme sinnliche Empfindung des Geschmacks, er isset und trinket, nicht daß er gesund bleibe; sondern weil es ihm wohl schmecket. Wenn die Gewohnheit hierzu kommt, so kann diese Neigung sehr stark werden. Alle Menschen haben von Natur eine Neigung für ihre Gesundheit, und einen Abscheu vor den Schmerzen und vor dem Tod; gleichwohl wird man unter andern sehen, wenn ein Podagricus auch die empfindlichsten Schmerzen ausstehen muß, so läßt er doch das Weintrinken nicht. Ein mäßiger hält Maße, indem er nichts isset und trinket, was ihm schädlich, auch der Sache weder zu viel; noch zu wenig thut; ein unmäßiger hingegen, indem er nur auf den Geschmack siehet, isset und trinket, was ihm eine angenehme Empfindung erreget; nimmt auch mehr zu sich, als die Natur brauchet, welches letztere auch schlechterdings die Unmäßigkeit genennet wird. Ein mäßiger richtet sich nach der Vorschrift seiner Vernunft, und lebt also nach dem natürlichen Gesetz; ein unmäßiger aber nach seiner Wollust, und handelt daher wider das Gesetz der Natur.

Die Vorstellung wider die Unmäßigkeit ist also einzurichten. Ein unmäßiger richtet sich bloß nach der sinnlichen Erkenntniß und beurtheilet das Gute und Böse nach der sinnlichen Lust; oder Unlust. Von solcher sinnlichen Erkenntniß muß man ihn auf eine judicieuse bringen, und ihm vorstellen, erstlich was die Gesundheit vor eine edle Sache sey, wie wegen der Erhaltung derselbigen allen Menschen von Natur gewisse Begierden eingepflanzet; und was vor Beschwerlichkeiten mit einer Krankheit verknüpfet; hernach was die Unmäßigkeit vor schlimme Wirkungen nach sich ziehe. [Das Wort Mäßigkeit und Unmäßigkeit kann bey allen menschlichen Handlungen gebraucht werden. So sagt man, der Mensch arbeitet mäßig oder unmäßig; er tanzt mäßig oder unmäßig u. s. w. Daher der allgemeinste Begriff von der Unmäßigkeit, dieser ist: wenn ein Mensch also handelt, daß er die Mittel nicht nach der Absicht abmisset, so handelt er unmäßig. Er thut entweder zu viel oder zu wenig, woraus wiederum verschiedene Gattungen der Unmäßigkeit entstehn. Daries in seiner philosophischen Sittenlehre §. 328. f. f. hat sehr wohl von dieser Materie gehandelt.]

Unmöglich,

Was nicht geschehen kann, wird von den Metaphysicis in drey Klassen getheilet. Erstlich ist etwas unmöglich absolute, welches

jes einen Widerspruch mit sich bringet, . E. ein viereckichter Cirkel, etwas seyn nd nicht seyn; hernach certo respectu, uf gewisse Maße, welches von Menschen icht geschehen kann, z. E. daß die Sonne erlöschet werde, und ihr Licht verliere; und rittens ex hypothesi, welches seiner Na- ur nach zwar geschehen kann, aber we- en gewisser Umstände nicht zu Stande n bringen, z. E. wenn Gott nicht wolle, e, daß es bey dem trüben Wetter regne- e, ob es schon geschehen könnte, so wird s doch nicht geschehen, s. Clericum in ntol. cap. 14. [Physisch unmöglich eißt dasjenige, was den Naturkräften widerspricht. Z. E. daß ein kleines Kind ine sehr große Last aufhebe. Moraliter der sittlich unmöglich wird alles das- enige genennt, was den Gesetzen oder Pflichten entgegen ist.]

Unmündig,

Ist ein solches Kind, welches unter vä- erlicher Gewalt stehet, es mag solche von en Eltern selbst; oder von den Vor- mündern ausgeübet werden. Da nun sol- he Kinder nicht thun dürfen, was sie wollen, so können sie keinen Vergleich reffen. Denn ein Vertrag wird durch die Einwilligung aufgerichtet wozu also je- nand seinen freyen Willen, der bey solchen Kindern nicht ist, haben muß.

Unreiner Verstand,

Nachdem die neuern Philosophen die Kräfte der Seele überhaupt in reine und unreine, welche letztere man auch die ver- mischten nennet, eingetheilet haben; so st auch ein Unterschied unter dem reinen und unreinen Verstand gemacht wor- den. Der Grund dieser Eintheilung soll der unterschiedene Stand der Seele in ihren Wirkungen seyn. Denn ie wirke entweder in der Gemeinschaft mit dem Korper, wenn sie mit sinnlichen und leiblichen Sachen beschäftiget sey, und da wären ihre Kräfte als unreine; oder vermischte anzusehen; oder sie wirke ohne Hülfe des Leibes und dessen sinnli- chen Gliedmaßen, in welchem Stand ih- re Kräfte rein wären. Aus diesem ist leicht u sehen, was der unreine Verstand seyn soll. Er ist nichts anders, als der Ver- stand, sofern er sinnliche und leibliche Objecta vor sich hat. Die Erinnerungen, die wir oben bey dem Artikel von dem reinen Verstand gemacht, haben auch hier statt. [Die neuesten Weltweisen sa- gen: der reine Verstand sey ein solcher, welcher alle Verwirrung oder Confusion der Ideen ausschließet. Daher man Gott einen reinen, den Menschen aber, einen unreinen Verstand beyleget.]

Unreiner Wille,

Was dieses seyn soll, ist aus dem gleich vorhergegangenen Artikel zu ersehen. Man nennt den Willen unrein, wenn er ein sinnliches Objectum vor sich hat, wel- ches auch die sinnliche Begierde heißet.

Unruhe,

Dieses Wort wird in der Philosophie von dem Gemüth und Gewissen gebraucht, welches die folgenden Artikel erklären werden.

Unruhe des Gemüths,

Ist derjenige Stand des Gemüths, da es von den unordentlichen Neigungen gleichsam hin und her getrieben wird, daß es in etwas gewissem seine Zufrieden- heit nicht findet. Man lese den Artikel von der Gemüthsunruhe.

Unruhe des Gewissens,

Ist nichts anders, als die Unruhe des Gemüths, sofern sie von dem Gewissen erreget wird. Es kann dieses nicht nur ein böses Gewissen thun, wenn man über- zeuget ist, daß man den göttlichen Gese- tzen zuwider gelebet, und sich wegen der Strafe fürchtet, welches das Gemüth un- ruhig machet; sondern auch ein scrupu- löses, wenn man nicht recht weiß, ob et- was recht; oder unrecht ist, und sich des- wegen fürchtet, man dürfte anstossen.

Unruhiger Mensch,

Ist derjenige, welcher geneigt ist, den Frieden, darinnen man mit andern lebet, zu stöhren. Solche Personen sind meh- rentheils empfindlich, eigensinnig und wollen niemanden einige Gefälligkeit er- weisen, daher wenn es ihnen nicht gleich nach dem Kopf gehet, so werden sie bös und fangen Zänkereyen deswegen an; wenn nun dieses öfters geschiehet, daß man daraus schließen kann, er sey dazu geneigt, so sagt man, er sey ein unruhi- ger Mensch.

Unschlüßigkeit,

Ist ein Fehler derjenigen, welche bey einem Unternehmen nicht resolviren kön- nen, dasselbige auszuführen. Er entste- het entweder bloß aus einem ohnmächti- gen Affect des Willens; oder zugleich aus Mangel des Verstandes. Der Affect des Willens ist entweder Nachläßigkeit und Faulheit; oder Furchtsamkeit, deren jene insgemein wollüstigen; diese aber theils wollüstigen, theils allzu interesirten; oder

geizigen Leuten anzuhängen pfleget, welche beyde also zur Unschlüßigkeit von Natur geneigt sind. Die Unschlüßigkeit, die zugleich aus Faulheit; oder Furchtsamkeit und aus Mangel des Verstandes entstehet, ist sonder Zweifel weit närrischer, als diejenige, die blos aus Faulheit; oder Furchtsamkeit entstehet in den Gemüthern solcher Leute, die doch von gar lebhaftem Verstande sind, wiewohl auch diese dadurch zu grossen und nützlichen Unternehmungen unfähig werden, s. **Müllers Anmerkung über Gracians Orac.** Max. 72. pag. 577.

Unschuld,

Ist diejenige moralische Eigenschaft, wenn jemand an einer bösen That keinen Theil hat, daß ihm also nichts beygemessen, oder Schuld gegeben werden kann. Wie man aber etwas Böses auf zweyerley Art thun kann, indem man entweder die That selber vollbringt; oder doch dazu hilft; also kann sich die Unschuld auf beydes erstrecken. Ein unschuldiger Mensch kann weder vor sich; noch vor einen andern gestraft werden.

Unschuldsstand,

Dadurch wird derjenige Zustand des ersten Menschen verstanden, da ihn Gott mit solchen Eigenschaften des Leibes und der Seele begabet, daß er dem Leibe nach unsterblich; in Ansehung aber der Seele mit Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit begabt war.

In der natürlichen Theologie fragt man: was wir durch das Licht der Vernunft vor eine Erkenntniß von diesem Stande haben? Daß die menschliche Natur wirklich verderbt sey, und daß sie ehemals müsse reiner und unschuldiger gewesen seyn, lehret einen jeden die eigne Erfahrung und seine Vernunft, wie wir in dem Artikel von der **Erbsünde** bemerket haben. Wie aber der erste Mensch im Paradies so fort auf einmal durch die nach der ersten Sünde erfolgte Entziehung der Gnade Gottes, in einen Habitum des Bösen, und zwar erblich fallen können, ingleichen daß ein Theil des Standes der Unschuld die Unsterblichkeit gewesen, und diese durch den Fall allererst verlohren worden, solches alles kann nicht anders, als durch das höhere Licht der göttlichen Offenbarung erkennet werden. Was die Heyden davon erkannt, bestehet in der Erkenntniß der verderbten Natur; doch war alles gar unzulänglich, wie am angeführten Ort schon erinnert worden. Es wollen einige auch etliche Merkmahle von dem Paradies in ihren Schriften, sonderlich in den poetischen Fabeln finden.

In der Lehre von dem natürlichen Recht haben wir bemerket, wie einige den Unschuldsstand zum erstern Grundsatz dieses Rechts zu setzen gesucht, wobey **Strimesius** behauptete, daß die Heyden durch ihre Vernunft denselbigen erkennet, welches **Alberti** leugnete, s. **Ludovici** delin. histor. iur. diuin. nat. §. 65. pag. 109.

Unsterblichkeit,

Ist diejenige Eigenschaft einer Substanz, da solche beständig und ohne Aufhören in ihrem Wesen beharret. Sie begreift zwey Stücke: einmal hört die Existenz einer solchen Substanz nicht auf; sondern dauret ohne Ende fort; hernach bleibt sie in ihrem Stand und Wesen unverändert und behält also ihre völlige Subsistenz vor sich. Aus diesem ist zu schließen, worauf der Seelen Unsterblichkeit ankomme, von der wir oben gehandelt haben.

[Untergang, siehe Entstehen.]

Unterobrigkeit,

Sind diejenigen Personen, welchen die hohe Obrigkeit gewisse Verrichtungen zur Beförderung der gemeinen Wohlfahrt an ihrer statt aufgetragen. Die hohe Obrigkeit hat zwar die Macht und Gewalt, alles anzuordnen, was zu des Landes Besten dienet; sie kann aber unmöglich dieses alles an allen Orten selbst zu Stande bringen, noch dahin sorgen, daß den gemachten Anstalten nachgelebet werde; und deswegen erfordert die Nothwendigkeit, Unterobrigkeiten zu bestellen. Diese bleiben in Ansehung des Fürsten Unterthanen, in Absicht aber der andern, die blosse Unterthanen sind, und auch an jene gewiesen, heissen sie Unterobrigkeiten. Ihre Gewalt bekommen sie von dem Regenten, daher sie nichts eigenmächtig; sondern alles in dessen Namen thun, auch demselbigen Rechenschaft von ihrem Verfahren geben müssen. Ihre Gewalt erstreckt sich so weit, als ihnen selbige verliehen worden. Man träget ihnen auf, gewisse Anstalten zum gemeinen Besten zu machen, und dahin zu sehen, daß niemand denselbigen entgegen sey. Nach dem Unterschied der Geschäfte, der Personen, der Oerter, giebts vielerley Arten und Benennungen der Unterobrigkeiten, z. E. Statthalter, Landshauptmann, Amtleute, Landrichter, Stadtrath u. s. f. [Siehe von **Real** Staatsklugheit T. IV. S. 992. ff.]

Unternehmung,

Wir haben unten in einem besondern Artikel von dem Vorsatz gehandelt, und gezeiget,

gezeiget, wie man sich zu verhalten habe, wenn man gewisse Verrichtungen vornehme und sich etwas vorsetze. Hier wollen wir insonderheit zeigen, was nach der Klugheit bey einem Unternehmen müsse beobachtet werden. Wer etwas unternehmen will, der muß erstlich eine Sache mit **Bedacht** überlegen, **hernach emsig und resolut ausführen.**

Bey der Ueberlegung ist dreyerley nöthig. Vors erste die Natur der Sache, oder Affaire, die man vor sich hat, welche man überleget, wenn man theils den Zweck, den man mit einem Unternehmen intendiret, als den Nutzen, den man suchet, und den Schaden, den man zu vermeiden gedenket, nach ihrer Wichtigkeit und Folgerungen genau untersuchet; theils auch die Mittel, die zu Erlangung solches Zwecks entweder nothwendig erfordert werden, oder doch dieselbe sonderlich erleichtern können, so viel möglich adäquat erfindet, und die Verknüpfung derselbigen mit ihrem Zweck, ingleichen die Leichtigkeit und Schwierigkeit derselben beurtheilet. Das andere, welches man zu überlegen hat, ist das Glück, als dessen bey dem vorhabenden Unternehmen sich zeigende Umstände genau zu bemerken, und wie weit sie den Fortgang der Sache befördern, oder verhindern werden, zu beurtheilen, damit man erkennen möge, z. E. in wie weit man bey einem Unternehmen zu warten, oder zu eilen habe, wo und wie viel man mit Raison bey der Sache wagen, und wodurch man sich allenfalls die Retirade sicher halten könne u. s. w. Gegen dieses alles muß ein Bedachtsamer vors dritte seine Fähigkeit so wohl in Betrachtung seiner äusserlichen Macht, als auch seiner innerlichen Kräfte des Verstandes und Willens halten, und ohne Vorurtheil bedenken, wie weit in Ansehung seines Verstandes, seine Wissenschaft, Geschicklichkeit und Erfahrenheit in der vorzunehmenden Sache; in Ansehung des Willens aber seine Courage, oder Furchtsamkeit, Gedult oder Ungedult, Kühnheit, oder Hartnäckigkeit, Gelassenheit u. s. w. bey so gestalten Sachen sich erstrecken werde. In Ansehung dieses letztern finden sich Leute von grosser Fähigkeit, die dabey von starker Begierde zur Ehre, oder Gewinnst getrieben werden, allenthalben die verwirrtesten Händel vorzunehmen, um Ehre und Gewinnst zu erjagen. Ein solcher Mensch muß seine Begierden so weit mäßigen, und in den Gränzen der Klugheit halten, damit er seine Kräfte nicht vergebens, oder gar zu seinem Schaden, aus übermäßiger Hitze verschwende. Erstlich muß man sich nicht in allzu viele Sachen auf einmal mischen, und dadurch die Kraft seiner Fähigkeiten allzu sehr zerstreuen. Hernach muß man sich mit solchen Affairen das Leben nicht sauer machen, darinnen man entweder nur andern zu seinem Schaden arbeitet; oder in welchen der zu befürchtende Nachtheil den zu hoffenden Vortheil weit übertrift, sonderlich wenn jener eher zu besorgen, als dieser zu hoffen.

Wenn man ein vorhabendes Unternehmen nach diesen dreyen Stücken wohl überleget, und nun nach solchem Grunde es wirklich zu resolviren vor rathsam findet, so verbindet sich mit solcher Resolution eine feste und beständige Persuasion, daß in Betrachtung, da man die Sachen allerdings thunlich und practicable befunden, man vermittelst der erwählten Anschläge darinnen glücklich seyn werde, welche Persuasion, wenn sie sich nachgehends in wirklicher Ausführung eines zuvor wohl überlegten Unternehmens durch Muth und Munterkeit zeiget, von den Franzosen die assurance oder Versicherung, mit welcher man etwas ausführet, genennet wird. Hieraus entspringet die Emsigkeit, oder der muthige und beständige Vorsatz des Willens, alles dasjenige, was man durch vorhergehende reife Ueberlegung bestens abgefasset und versichert ist, daß es auf diese, oder jene Art practicable sey, resolut auszuführen und zu Werke zu richten. Ein Weiser hat bey Ausführung seines Unternehmens diese Behutsamkeit zu gebrauchen, daß, wenn er zuweilen mitten in der Ausführung eines Desseins die Sache anders findet, als er zuvor bey seinen Ueberlegungen sich eingebildet; es sey nun, daß er sich in seinen Concepten geirret, oder daß die vorigen Conjuncturen des Glücks sich unvermuthet ändern, er solchenfalls in seiner Emsigkeit und einmal gefaßten Vorsatz sich nicht opiniatrire; sondern zu rechter Zeit wieder einlenken könne, s. **Müllers Anmerk.** über **Gracians Oracul** Max. 47. pag. 335. und Max. 53. pag. 397.

Hier stehen als Fehler die Unbedachtsamkeit und Uebereilung, das Zaudern, die Langsamkeit in Entschließungen, die Unschlüßigkeit selbst entgegen, davon an seinem Ort gedacht worden.

Unterthanen,

Heissen alle diejenigen, welche einer Obrigkeit unterworfen, und deren Gesetzen und Befehlen zu gehorchen verbunden sind. Das Wort Bürger ist bisweilen eben das: es hat aber noch andere Bedeutungen, wovon **Titius** obs. 563. ad Pufendorf. de officio hominis et ciuis. **Pufendorf** in iure naturae et gentium lib. 7. cap. 8. §. 20. **Hertius** in elem. prud. ciuil. part. 1. sect. 5. §. 1. **Beckmann** in medit. polit. cap. 19. §. 10. zu lesen sind. Wie die bürgerlichen Gesellschaften durch einen Vergleich aufgerichtet werden; also ist derselbige die Ursache, dadurch

dadurch jemand ein Bürger, oder Unterthan wird. Solche Unterwerfung geschieht entweder ausdrücklich, welche durch die Huldigung zu geschehen pfleget; oder stillschweigend, wenn sich jemand im Lande aufhält, und als ein Unterthan bezeiget, und sich keine besondere Freyheit ausdinget. Ob sie wohl alle darinnen einander gleich sind, daß sie unter der Herrschaft der Obrigkeit stehen, so können sie doch in gewissen Umständen von einander unterschieden seyn. Man bemerkt einen vierfachen Unterschied: 1) in Ansehung ihrer Freyheit. Denn obwohl die natürliche Freyheit verloren wird, wenn man sich dem Regenten unterwirft, so kann doch solche Unterwerfung ihre Grade haben, nachdem die Gewalt des Regenten mehr, oder weniger eingeschränket ist. Daher haben bisweilen in einer Republik die Unterthanen mehr Freyheit, als in der andern, indem sie an der Ausübung der höchsten Gewalt in gewissen Stücken mit Theil bekommen, welche man die Stände zu nennen pfleget: 2) in Ansehung ihrer Unterthänigkeit, da man sie eintheilet in unmittelbare Unterthanen, welche unter niemand anders, als unter dem Regenten stehen; und mittelbare, die andern Unthanen unterworfen sind. Denn der Regent bestellt welche als Unterobrigkeiten, unter denen die andern, die bloße Unterthanen bleiben, stehen müssen: 3) in Ansehung ihrer Würde. Denn einige sind von Adel; andere vom Bürgerlichen und Bauerstand. Unter den adelichen sind einige von dem hohen Adel, dahin auch des Regenten Gemahlinn, Kinder, und andere Anverwandten gerechnet werden; einige hingegen von dem niedrigen Adel: 4) in Ansehung ihrer Vereinigung. Denn entweder sind es einzelne Personen; oder ganze Gesellschaften und Gemeinden, zu welcher letztern Art die Städte, Dörfer, Kirchspiele, Akademien, Handwerkszünfte u. s. w. gehören, davon eine jede in der Republik als eine bürgerliche Person angesehen wird, s. Remmerichs Pufendorf. enucleat. p. 299. 230. Andere pflegen die Unterthanen auf eine andere Art einzutheilen, wie man aus dem Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 7. cap. 2. §. 21. sqq. Hochstetter in collegio Pufendorf. exercit. 12. §. 49. Hertio in element. prud. ciuil. part. 1. sect. 5. §. 1. sehen kann.

Die Pflichten der Unterthanen sind entweder gemeine oder besondere. Jene müssen alle ohne Unterschied leisten, daß sie ihre Obrigkeit ehren und derselbigen gehorchen: diese werden nur von denjenigen gefordert, die in einem gewissen Stande leben, dahin die Staatsbedienten in geistlichen, politischen und Kriegssachen gehören; ja so viel Stände, so viel Gesellschaften, Collegia und Zünfte in einer Republik sind, so viel besondere Pflichten entstehen daher, welche ein jeder nach dem Stande, darinnen er lebet, beobachten muß. Nach dem natürlichen Recht haben diese Pflichten ihren Grund in dem Vergleich, den man mit dem Regenten getroffen, und ihn zu halten schuldig ist. Aus dem Stande der Bürgerschaft kann man auf verschiedene Art kommen. Ist die Republik in guten Wohlstand, so kann sich ein Bürger mit ausdrücklicher; oder stillschweigender Einwilligung der Obrigkeit anderswohinbegeben; oder er wird Verbrechens wegen ins Elend geschickt, und verlieret sein Bürgerrecht; oder wird durch feindliche Gewalt in das Land des Ueberwinders gebracht. Leidet die Republik einige Veränderung, oder geht wohl gar zu Grunde, so kann dieses auf mancherley Weise geschehen. Man lese Pufendorf de officio hominis et ciuis lib. 2. cap. 18. §. 15. und Titii obseru. 741. und in iure nat. et gent. lib. 8. cap. 11. Thomasium in iurisprud. diuina lib. 3. cap. 6. Böhmerum in introductione in ius publicum vniuersale p. 568. sqq. welcher diese Materie weitläuftig vorgetragen. Verschiedene besondere Schriften, welche hieher gehören, werden in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 103. angeführet. [Man kann folgende Schriften bey dieser Lehre bemerken: Jo. Friedr. Schneider de iure subditorum eminenti, Hal. 1725. Gabr. Siöberg diss. de obligatione ciuis erga principem, Dorp. 1698. Adam Rechenberg diss. de officio ciuis christiani erga principem, Lips. 1695. Just. a Dransfeld de ciuitate et ciue, Gött. 1693. Jo. Ulr. Pregizer de bono ciue, Tubing. 1691. Ahasv. Fritsch subditus peccans, Norib. 1685. Jo. Chr. Becmann diss. de pietate subditorum erga principem, Francof. ad Viadr. 1679. Gothofr. Strauß diss. de obligatione subditorum erga principem, Viteb. 1668. Jo. Lud. Prasch de bono ciue, Argent. 1663. Jac. le Bleu de officio et iure obsequentium, Giess. 1658. Jo. Paul Felwinger diss. de subditis, Altdorf 1657. Thom. Maul Tr. de homagio, reuerentia, obsequio, operis, auxilio et aliis iuribus, quae sunt inter dominos et subditos, Giess. 1640. 8. Sonst haben auch Herm. Conring, Jo. Schwalbe, Jo. de Beccaria von den Pflichten der Unterthanen geschrieben. Auch kann Gottl. Friedr. Jenichen diss. de statu ciuium naturali, Lips. 1721. Jo. Franc. Buddeus diss. de comparatione obligationum, quae ex diuersis hominum statibus oriuntur, Hal. 1703. Just. Henr. Böhmer de iuribus diuersis ex diuersitate climatum natis, Hal. 1742. gelesen werden, wie dann auch von

von Real Staatskunst T. IV. S. 412 ff. 576 ff. gute Gedanken vorträgt.]

Unterweisung,

Ist diejenige Handlung, da man einem andern eben diejenige Erkenntniß von einer Sache, die man selber hat, beyzubringen und mitzutheilen suchet. Ein Mensch soll dem andern nach dem natürlichen Recht auch mit seiner erlangten Wissenschaft dienen, welche Verbindlichkeit entweder eine allgemeine; oder eine besondere ist. Jene gründet sich auf das natürliche allgemeine Gesetz, daß man die Commodität einer Gesellschaft befördern soll, und gehöret also dieses nicht sowohl zu den Pflichten der Nothwendigkeit, als vielmehr der Bequemlichkeit, angesehen eine Republik wohl eine Republik bleiben könnte, wenn gleich keiner den andern unterrichtete, nur würde das Leben nicht so bequem seyn. Vermöge dieses Grundsatzes ist ein jeder verpflichtet, seinem Nächsten seine Wahrheiten mitzutheilen, und den Irrenden auf den richtigen Weg, den Unwissenden zur Erkenntniß zu bringen, wie Thomasius in der Ausübung der Vernunftlehre cap. 2. §. 1. seqq. zeiget. Die besondere Verbindlichkeit rühret von einem besondern Beruf her in der bürgerlichen Gesellschaft, da man gewissen Personen entweder die Freyheit, oder ausdrücklich das Amt zu lehren mitgetheilet, woraus der Unterschied zwischen einem öffentlichen und Privatlehrer entstehet, indem jener durch die Obrigkeit ausdrücklich dazu bestellet; dieser aber entweder aus einer besondern Gunst, oder vermittelst gewisser akademischen Würden die Freyheit zu lehren erhalten. Bey solchen bürgerlichen Anstalten fragt sichs: wie weit jemand der natürlichen Pflicht desfalls nachleben, und ob er dennoch andere lehren könne, wenn er gleich weder einen besondern Beruf; noch eine bürgerliche Freyheit dazu habe? So lange jemand in einer bürgerlichen Gesellschaft lebet, so muß er sich auch den bürgerlichen Gesetzen unterwerfen, und wo einmal gewisse Ordnungen wegen des Lehren gemacht worden, so hat man zu sehen, wie weit diese Ordnungen erhalten, oder überschritten würden, wofern man nach seiner natürlichen Pflicht andere lehren wollte. Inzwischen wenn einer den andern außer einem ordentlichen Beruf unterweiset, so wächset durch diese Dienstfertigkeit dem andern zwar eine grosse Bequemlichkeit und Vortheil zu; allein derjenige, der solche Dienstfertigkeit auf sich nimmt, hat grosse Beschwerden davon, weswegen ganz vernünftig, daß man durch eine reelle Erkenntlichkeit diese seine Incommodität ersetze. Man kann den andern unterweisen entweder durch das eigentliche Informiren; oder durch das Disputiren, da denn dorten die Wahrheit schlechterdings vorgestellet, erkläret und bewiesen wird; hier aber untersuchen wir eines andern Meynungen, wie weit selbige wahr oder falsch, und beydes kann entweder mündlich; oder schriftlich geschehen, wiewohl man mehrentheils die Schriften der gelehrten Welt widmet, und die mündliche Unterweisung für die Studirenden brauchet. Doch wie wir am gehörigen Ort von der Disputirkunst gehandelt; so ist noch bey der Information zu merken, daß man entweder eines andern; oder seine eigne Gedanken erkläre. Im ersten Fall kommt das Hauptwerk auf die Interpretation an, indem wer eines andern Meynung recht verstehet, dem wird nicht schwer fallen, solche andern fürzustellen, welches aber auf zweyerley Weise geschehen kann. Denn entweder bindet man sich an die Worte, und da nimmt man einen gewissen Text vor sich und erkläret ihn von Wort zu Wort; oder man richtet sein Absehen vornehmlich auf die Sache, da ein rechtschaffener Lehrer dreyerley zu besorgen hat: erstlich muß er urtheilen und prüfen, ob die Gedanken wahr, oder falsch; sind sie wahr, muß er weiter untersuchen, ob man den Unterschied zwischen der ohnstreitigen und wahrscheinlichen Wahrheit beobachtet: vors andere soll er ergänzen dasjenige, was der Autor vorbey gelassen, und doch zu wissen nöthig: drittens muß er erläutern, und seine Erläuterung so wohl auf das Judicium der Zuhörer, damit sie die Wahrheit desto eher fassen; als auch auf ihr Gedächtniß in Anführung nützlicher Bücher, richten. Trägt man bloß seine eigene Gedanken für, ohne daß man einen Autorem zum Grund legt, so kommt das Hauptwerk auf die Expreßion der Gedanken, und auf die Ordnung, oder Methode an, davon mit mehrern die Artikel Lehrer und Methode handeln. Diese Materie haben die neuern Logici in ihre logische Schriften gebracht, indem ein Mensch die Wahrheiten nicht nur vor sich allein erkennen; sondern auch andern damit dienen müsse, dergleichen Beyer in cynosura mentis part. 3. p. 373. Clauberg in logic. part. 2. Thomasius in introduct. ad phil. aul. cap. 12. und in der Ausübung der Vernunftlehre cap. 2. Joach. Lange in medicin. mentis part. 4. pag. 293. Gerhard in delineat. philos. rational. lib. 2. c. 8. 9. 10. Schneider in fundamentis philos. ration. cap. 7. Buddeus in philos. instrument. part. 3. Wolff in den Gedanken von den Kräften des Verstandes cap. 13. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 4. c. 4. und in instit. erudit. p. 215. ed. 3. Syrbius in instit.

instit. phil. ration. part. 2. cap. 1. seqq. gethan. Titius in arte cogitandi c. 18. §. 61. 62. will diese Materie nicht in der Logic haben, wiewohl ohne erhebliche Ursach.

Untheilbar,

Ist diejenige Eigenschaft einer Sache, sofern sie in keine Theile kann getheilet werden. Man setzet zwey Arten desselbigen. Denn eines sey indiuisibile absolute, wenn etwas schlechterdings nicht könnte getheilet werden, weil es ein einfaches Ding, so aus keinen Theilen bestehet, auf welche Art ein jeder Geist untheilbar sey. Das andere wäre indiuisibile secundum quid, wenn nur auf gewisse Art etwas in keine Theile könne getheilet werden, so fern es die Sache bleiben soll, wie jetzo, z. E. ein Baum wäre nach dieser Art was untheilbares, indem wenn man die Wurzel, den Stamm und die Aeste von einander absonderte, so blieb es der Baum nicht mehr. So ist in so weit der Mensch was unzertrennliches, daß Leib und Seele allezeit beysammen bleiben müssen, so fern man ein Mensch seyn soll.

Untreue,

Gleichwie das Wort Treue auf verschiedene Art genommen wird, wie wir oben angemerket haben; also hat dieses auch verschiedene Bedeutungen. Man nimmt es auch mehr vor eine Handlung; als vor ein Laster. So ist es eine Untreue, wenn man den Pflichten, dazu man sich willig verbunden, zuwider handelt, z. E. ein Ehegatt ist dem andern untreu, indem er dasjenige, was ihm zukommt, nicht leisten will; oder es äußert sich die Untreue, wenn man überhaupt mit dem andern nicht ehrlich und aufrichtig umgehet, z. E. wenn man einen untreuen Freund hat; oder ins besondere, wenn man diejenigen Güter, die einem anvertrauet sind, nicht zum Nutzen des Herrn verwaltet, und etwas davon entwendet, z. E. wenn man über untreues Gesinde klaget.

Unveränderlich,

Wird in der Metaphysic, oder Ontologie als eine gewisse Beschaffenheit einer Sache, so fern selbige in ihrem Wesen einmal bleibt, wie das andere mal, angesehen, dem das mutabile, oder veränderliche entgegen gesezt wird. Man theilet solches in das immutabile simpliciter, und secundum quid tale. Jenes, oder das schlechterdings unveränderliche sey, wenn sich etwas auf keine Art und Weise anders verhalten könne, als es einmal sey, weder wesentlich, noch ausserwesentlich; weder von innen noch von außen, weder natürlich, noch übernatürlich, auf welche Weise Gott allein unveränderlich sey. Dieses aber, oder in gewisser Absicht unveränderliche sey, wenn etwas vermöge seines innern Wesen keiner Veränderung könne unterworfen werden, welches nämlich so beschaffen, daß das Seyn nicht könne aufgehoben, oder das Wesen verbessert, oder verschlimmert werden. In solchem Verstande wären auch die erschaffenen Geister unveränderlich, s. Donati metaphysic. vsual. cap. 21.

Unvermögen,

Wir haben vorher in dem Artikel von dem Vermögen die scholastische Lehre vorgetragen, aus welchem das Gegentheil von dem Unvermögen leicht zu erkennen. Man theilet solches auch überhaupt ein, in impotentiam actiuam, die in einem Mangel des Vermögens, etwas zu thun und auszurichten bestünde, und in passiuam, wenn eine Sache die Geschicklichkeit etwas anzunehmen, nicht habe. Wir haben auch oben die Macht der Kreaturen in eine natürliche und moralische eingetheilet, auf welche Art sich auch das Unvermögen füglich abtheilen lässet. [Von dem Unvermögen im Ehestande kann gelesen werden: der Mann und die Frau im Ehestande physikalisch betrachtet, Leipzig 1772. 8. S. 150-290. wie auch der Artikel: Impotenz.]

Unvernünftig,

Weil wir oben in einem Artikel erkläret haben, was vernünftig sey, so kann daraus erkannt werden, was unvernünftig sey. Es ist solches entweder eine Eigenschaft einer Sache, darunter man die Reden und Thaten begreift, und sie unvernünftig nennet, wenn sie den Regeln der Vernunft zuwider sind; oder einer Person, da man denn entweder denjenigen überhaupt einen unvernünftigen Menschen nennet, welcher keine Vernunft; oder Geschicklichkeit, seinen Verstand zu brauchen, hat; oder insonderheit, wenn sich jemand in seinen Handlungen so bezeuget, daß er nicht der Vorschrift der Vernunft; sondern dem Trieb seiner Affecten folget.

Unversöhnlichkeit,

Ist diejenige Gemüthsart, da man nicht; oder doch schwer dahin zu bringen ist, daß man vergiebt. Indem man nicht vergeben will, so ist man rachgierig. Die Rachgierigkeit ist wider die Vernunft, daher wer unversöhnlich ist, der handelt wider die Vernunft. Die Sache erhellet auch

uch daraus, daß die Versöhnlichkeit eine ernünftige Tugend ist, wie wir vorher ewiesen, daher die Unversöhnlichkeit ein Laster, so mit der Vernunft streitet. Ein edes Laster hat seine natürliche Strafe en sich. Ein unversöhnlicher Mensch rbittert seinen Feind noch mehr und nacht sich vergebene Unruhe.

Unverstand,

Wenn man auf den Gebrauch dieses Worts siehet, so pflegt man solches vor inen Mangel des Judicii zu nehmen; daß es eben so viel ist, als was man sonst Dummheit nennet. Doch braucht man dasselbige mehrentheils von wirklichen Unternehmungen und Handlungen, wenn nan etwas ohne Judicio vornimmt und usführet, daß man dasjenige, was daraus erfolget, nicht erkennet. Man pflegt uch das Wort Verstand zuweilen in engern Sinn zu nehmen, daß es so viel ist, ls das Judicium; oder das Vermögen, das Verhältniß einer Sache gegen die ndere einzusehen.

Unverweslichkeit,

Ist die Eigenschaft einer Substanz, bey welcher keine Absonderung und Trennung der Theile geschehen kann. Weil nun ein Geist ein einfaches Wesen, so ist er auch unverweslich; der menschliche Körper hingegen, als ein zusammen gesetztes Wesen, verweset nach dem Tode.

Unvollkommenheit,

Ist diejenige Eigenschaft einer Sache, da sie nicht alles dasjenige, was sie ihrem Wesen und ihrer Absicht nach, warum sie ist, an sich haben soll, wirklich an sich hat. Das übrige, was hievon könnte gesagt werden, ist leicht aus dem Artikel von der Vollkommenheit abzunehmen.

Unwahrheit,

Wird insgemein in einer dreyfachen Bedeutung genommen. Erstlich ist die metaphysische Unwahrheit, wenn etwas in der That nicht dasjenige sey, dafür man es ausgiebt; z. E. eine falsche Münze, ein falscher Diamant, s. Donati metaph. vsual. p. 56. Rüdiger sagt in seiner ontologia p. 370. institut. erudit. edit. 3. wenn die Sinnen recht beschaffen wären, daß sie nicht betrogen, so könnte niemals etwas im metaphysischen Sinne falsch seyn, und wäre also der metaphysischen Wahrheit, die er eine unmittelbare Uebereinstimmung einer Sache mit dem Verstand nennet, keine Unwahrheit entgegen gesetzet, sondern der logischen Wahrheit. Vors andere ist die logische Unwahrheit, welche man insgemein durch eine Disharmonie zwischen den äußerlichen Dingen und den Gedanken erkläret: gäbe man ein solches falsche für wahr aus, so sey es ein Irrthum; lasse man es aber vor eine blosse Wirkung des Verstandes, oder vielmehr des Ingenii gelten, so wäre es eine Fiction, so auch das poetische Falsche genennet wird, s. Thomasii Einleitung zur Vernunftlehre cap. 15. §. 17. 18. und Buddeum philos. instrument. p. 1. c. 2. §. 7. 8. Diese Erklärung des logischen falschen rühret aus der angenommenen Definition der logischen Wahrheit, daß solche in einer Uebereinstimmung der menschlichen Gedanken mit der Beschaffenheit der Dinge außer den Gedanken bestünde. In dem Artikel von der Wahrheit haben wir die logische Wahrheit einen Zusammenhang der Gedanken mit der Sache selbst vermittelst der Empfindung genennet, und selbige in unterschiedene Arten getheilet, da denn in dem Gegentheil leicht zu erkennen, was und wie vielerley die logische Unwahrheit sey, s. Titium in arte cogit. cap. 5. Clericum in logic. p. 2. c. 9. Gerhard in delineation. philos. ration. l. 1. c. 8. Syrbium instit. phil. ration. eclectic. p. 1. c. 4. §. 7. sqq. Drittens hat man eine ethische Unwahrheit, welche in der Abweichung unserer Rede von unserm Gemüthe bestehet, da man nämlich anders redet, als man es in seinem Herzen meynet, so aus dem Laster der Falschheit des Gemüths entstehet, und des andern Schaden suchet. [Moralisch oder sittlich unwahr heißt alles dasjenige, was den Gesetzen zuwider ist.]

Unwissenheit,

Ist diejenige Beschaffenheit des Verstandes überhaupt, da wir von einer Sache keine Erkenntniß haben, oder die Ideen derselben nicht empfinden. Wir haben die Erkenntniß an gehörigen Ort in eine gemeine, und in eine gelehrte getheilet, welche Eintheilung auch bey der Unwissenheit statt haben kann.

Die gemeine Unwissenheit kommt sonderlich theils auf die Sinnlichkeit an, wenn wir diejenigen Sachen nicht wissen, so unmittelbar mit den Sinnen entweder äußerlich; oder innerlich begriffen werden, als erstlich die Dinge, welche wir sonst sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen; hernach die Wirkungen unserer eigenen Seele; theils aber betrifft sie das Gedächtniß, wenn wir von solchen Sachen, die nur bloß zu merken sind, als historische Dinge, keine Erkenntniß besitzen. Denn gleichwie alle Erkenntniß, die sich nur auf das Gedächtniß gründet, gemein ist; also ist auch die Unwissenheit in Ansehung desselben eine gemeine Unwissenheit. Die gelehrte Unwissenheit heißt

heißt gelehrt, so fern sie der gelehrten Erkenntniß entgegen stehet, und bestehet in einem Mangel der judicieusen Erkenntniß, welche auf die Natur der Sachen, oder der Ideen, so nicht unmittelbar in die Sinne fällt, ankommt, auch dahero die idealische kann genennet werden. Also weiß mancher die Accidentien und Wirkungen der natürlichen Dinge und siehet z. E. daß das Feuer ein Licht giebt und erwärmet; die Substanzen aber und die Ursachen davon weiß er nicht, welches denn auch kein Werk der Sinnlichkeit ist.

Beyde Arten der Unwissenheit, so wohl die gemeine, als gelehrte können wieder in einer gedoppelten Absicht betrachtet werden, so fern sie entweder ohne oder mit unserm Verschulden geschehen. Die gemeine Unwissenheit ohne unser Verschulden, und zwar in Ansehung der äußerlichen Sinne ist, wenn wir eine Sache nicht begreifen und empfinden können, 1) weil das Objectum nicht in gehöriger Distanz, und entweder zu weit entfernet, oder allzunahe, nachdem es die Beschaffenheit der Sinnen so wohl, als des Menschen selbsten mit sich bringt, wie denn niemand eine Sache fühlen und schmecken kann, wenn sie nicht ganz an das sinnliche Werkzeug executiret wird; ist auch ein Objectum allzuweit, so kann man solches nicht wohl sehen, noch hören, oder riechen; und nachdem ein Mensch ein subtiler, oder schärfer Gesicht, Gehör, Geruch u. s. w. hat, als der andere, so erfordert auch der eine nothwendig eine nähere Distanz der Sachen, als der andere: 2) weil das medium sentiendi, oder die Luft ihre ordentliche Beschaffenheit nicht hat und so dick ist, wodurch wir denn ebenfalls ohne unser Verschulden an der Erkenntniß der Dinge gehindert werden: 3) weil sich die organa sentiendi selbst nicht in ihrem ordentlichen Zustand befinden, sondern verletzt sind, wie denn derjenige, der z. E. einen Schaden am Auge, oder Nase hat, nichts dafür kann, wenn er eine Sache nicht recht sehen, oder riechen kann. In Ansehung des Gedächtnisses geschieht die gemeine Unwissenheit ohne Verschulden, wenn jemand von Natur ein sehr schwaches Gedächtniß hat. Mit Verschulden aber geht diese gemeine Unwissenheit für, wenn wir nachläßig sind, einmal daß wir unsere Sinnen nicht recht brauchen, und das Objectum nicht in gehöriger Distanz nehmen, da wir es thun könnten; hernach wenn wir die Fähigkeit des Gedächtnisses, die wir von Natur haben, nicht recht brauchen. Die gelehrte Unwissenheit ohne Verschulden äußert sich bey solchen Sachen, deren Wesen uns nicht offenbaret und entdecket ist, dahin die Geheimnisse gehören, welche zweyerley sind. Denn wir haben philosophische Geheimnisse, welche in den natürlichen Dingen vorkommen, da wir oft nur die Existenz, das Wesen aber der Sache nicht wissen; und theologische in übernatürlichen Sachen, deren Seyn, nicht aber das Wesen uns Gott in heiliger Schrift geoffenbaret. In solchen Dingen, weil sie in den Bezirk unserer Vernunft nicht gesetzet, dürfen wir nicht forschen, sondern selbige in Demuth glauben. Und dahin gehöret die eigentlich so genannte gelehrte Unwissenheit, welche die Theologen in göttlichen Dingen und Geheimnissen sonderlich recommendiren, von welcher in besondern Schriften gehandelt worden, als von Nicol. Cusano in seinem Buche de docta ignorantia, Voetio part. 3. disp. select. p. 668. Rechenberg in zwey disput. de male sana et sana in theol. curiositate. Joh. Henr. Barth in dissert. de docta in theologia ignorantia, Straßb. 1716. nebst andern, welche Wolff in not. ad Casauboniana p. 314. anführet; wobey man auch lesen kann Klausings disput. de docta et dissimulata quarundam rerum naturalium ignoratione cum simulata aliorum scientia collata, Wittenb. 1701. Die gelehrte Unwissenheit mit Verschulden äußert sich in solchen Sachen, die wir zwar nicht wissen, aber wissen könnten. Dieses geschieht theils aus Ungeduld, daß wir einer Sache nicht recht nachdenken wollen; theils aus Schwachheit des Verstandes sonderlich des Judicii, welches wir entweder gar nicht verbessern; oder durch Vorurtheile noch mehr verschlimmern.

Dieses ist die erste Haupteintheilung der Unwissenheit. Nun kann man dieselbe noch in Ansehung ihrer Quantität, wie weit sie sich erstrecket, eintheilen, in eine solche die gänzlich, und in eine, so nur stückweise eine Unwissenheit ist, und beyde in Ansehung so wohl der Sachen, so wir nicht wissen; als der Art und Weise, wie wir sie nicht wissen, betrachten. Die gänzliche Unwissenheit in Ansehung der Sachen, ist, da wir von einer Sache gar nichts wissen. So sind viele Dinge in der Welt, und auf dem Erdboden, z. E. verschiedene Arten von Thieren, Pflanzen, davon mancher Mensch niemals was gesehen, noch gehöret, ob sie vorhanden, und folglich wird er noch viel weniger wissen, was sie sind, weil die Erkenntniß des Wesens die Erkenntniß der Existenz voraus setzet. So fern die Unwissenheit nur stückweis ist, so betrifft selbige die Eigenschaften der Sachen; die Existenz aber ist hier allezeit bekannt. Vielmal weiß man von was nichts mehr, als daß es vorhanden und existire; oder wir wissen wohl die Wirkungen; nicht aber die Substanzen; wir wissen außerwesentliche Eigenschaften, nicht

nicht aber die wesentlichen, und zuweilen haben wir nur verneinende; nicht aber positive Begriffe, oder wir wissen wohl, was eine Sache nicht sey; was sie hingegen sey, ist uns unbekannt. Die gänzliche Unwissenheit in Ansehung der Art und Weise ist auch gedoppelt, indem wir entweder gar keinen Begriff davon haben, oder uns doch einen ganz falschen Begriff davon machen, welches so wohl in gemeinen, als gelehrten Sachen geschieht, so einige lieber einen Irrthum nennen. Ist sie aber nur stückweise, so hat dieselbe in zwey Fällen statt; erstlich wenn man von einer Sache statt einer klaren eine dunkle Idee hat, es geschehe solches ohne, oder mit unserm Verschulden, und im letztern Falle ist sie dunkel entweder in Ansehung des Generis, oder der Differenz; entweder in Ansehung der Ursache, oder der Art und Weise der Wirkung; entweder in Ansehung der Existenz, oder der Essenz; hernach wenn man von einer Sache statt einer distincten eine confuse Idee hat, und sich von einer Sache entweder was mehr, oder weniger, als es seyn soll, einbildet. Die letzere Art der Unwissenheit werden einige für keine Unwissenheit, sondern vielmehr für eine unzulängliche und unrichtige Erkenntniß ausgeben wollen. Aber daß dergleichen Erkenntniß zugleich eine Unwissenheit bey sich habe, ist ganz klar, indem wenn ich die Sache nach allen Umständen wüßte; so würde die Erkenntniß weder unzulänglich, noch unrichtig seyn, daher wir diese Unwissenheit für eine solche ansehen, die nur stückweise geschiehet. Hieraus ist leicht zu erkennen, daß die Unwissenheit der Erkenntniß entaegen stehe, und das Unerkannte als eine Beschaffenheit der Sache in Ansehung der Unwissenheit anzusehen sey. Insgemein ist die Unwissenheit eingetheilet worden in ignorantiam merae negationis, oder κατ' ἀπόφασιν, da man eine Sache schlechterdings nicht wisse; und in ignorantiam prauae dispositionis, oder κατὰ διάθεσιν, da man sich von einer Sache einen falschen Begriff mache. Man lese nach Thomasium in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 9. Gundling in via ad veritat. part. 1. pag. 30. Buddeum in phil. instrum. part. 1. cap. 2. §. 2. sqq. Gerhard in delin. phil. ration. pag. 1. cap. 6. Syrbium in institut. philos. ration. eclectic. part. 1. cap. 4. So haben wir die Beschaffenheit und die unterschiedenen Arten der Unwissenheit an sich vorgestellet, welche Betrachtung eigentlich in die Logic gehöret. Man kann aber auch in der Moral davon handeln, und zwar in einer zweyfachen Absicht. Denn einmal kann man untersuchen, wie überhaupt die Moralität der Unwissenheit beschaffen, welches sonderlich Heumann in einer differt. de ignorantia docta gethan, die in der bibliothec. Bremensi class. 5. fascicul. 2. pag. 187. stehet. Hernach wird in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gezeiget, wie weit einem die Thaten, die aus Unwissenheit geschehen, können zugerechnet werden, davon wir unten in der Lehre von der Zurechnung handeln wollen.)

Unzucht,

Nehmen einige in solchem Verstande, daß es eine fleischliche Vermischung mit einer ledigen Person bedeute, die man für ehrbar halte, da man zum Zwecke nicht die Zeugung der Kinder, sondern die Dämpfung der geilen Lust habe. Hurerey aber sey ein Beyschlaf mit einer solchen Weibsperson, die einen Hurenlohn nähme. Doch siehet man im Gebrauche dieser Wörter auf solchen Unterschied nicht. Man lese den Artikel von der Hurerey.

Völkerrecht,

Es wird dieses Wort auf mancherley Art genommen. Denn man braucht dasselbige erstlich entweder für eine Eigenschaft der Person, oder für ein Vermögen, so alle Völker aus Zulassung der Natur ausüben; vors andere für die Sitten vieler Völker, wenn sie nämlich ihr Recht einmüthig und auf einerley Art brauchen, als wenn man sagt, das Eigenthum der Güter, der Krieg, die Dienstbarkeit, der Handel und Wandel u. d. gl. gehören zum Völkerrechte; drittens für das natürliche Recht, weil solches alle Völker verbindet; viertens für das bürgerliche Recht vieler Völker, dahin die Arten, etwas zu gewinnen, der Privatpersonen gehören, die man auch zum Völkerrechte rechnet; und fünftens für das Völkerrecht in eigentlicher Bedeutung, welches die Pflichten der Völker gegen einander, sofern sie als Völker anzusehen sind, unter sich fasset, welche Bedeutungen Thomasius in iurisprudentia diuina lib. 1. cap. 2. §. 193. und Buddeus in elem. philos. pr. part. 2. cap. 1. §. 15. 16. angeführet haben.

Wir bleiben hier bey der eigentlichen Bedeutung; ehe wir aber die Sache selbst erklären, müssen wir vorher das Wort erwegen. Die Völker bedeuten hier die Republiken, oder freyen Staaten, welche, wenn sie gegen einander gehalten werden, als einzelne Personen, denen gewisse Rechte und Pflichten anhängen, betrachtet werden, und weil in der Republik die hohe Obrigkeit, oder der Regent der vornehmste ist, und die ganze Republik vorstellet,

stellet, so wird durch die Rechte und Pflichten der Völker insgemein dasjenige verstanden, was souveraine Herren von einander zu fordern oder gegen einander zu behaupten haben. Das Recht bedeutet hier einen Begriff gewisser Gesetze, nach denen die Völker sich gegen einander zu bezeugen, und daraus gewisse Rechte und Pflichten erwachsen. Nun aber fragt sichs: was das eigentlich für Gesetze sind? ob es blos die natürlichen, oder besondern Gesetze sind, die von den natürlichen und bürgerlichen unterschieden sind? Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 14. und lib. 3. cap. 4. §. 15. Rachel in dissert. de iure gentium; Kulpis in collegio Grotiano p. 18. Huber de iure ciuit. lib. 1. sect. 1. cap. 5. haben gemeynet, man hätte ein solches Völkerrecht, welches von dem natürlichen unterschieden, und von dem Willkühr der Völker herkäme, wodurch sie nicht nur als ein Pactum, sondern auch als ein Gesetz verbunden würden. Ein solches Völkerrecht hat man billig verworfen, weil man keinen Grund von demselbigen antreffen könne. Denn wie sollen die Völker einander Gesetze vorschreiben können, da sie einander gleich sind, und unter den Menschen keinen Oberherrn erkennen? Und also können sie weder überhaupt durch ein menschliches Gesetz verpflichtet werden; noch ein Volk von dem andern sich Gesetze vorschreiben lassen. Sagen sie, sie hätten unter sich einen Vergleich getroffen, und sich durch ihren Willkühr verpflichtet, so antwortet man billig, daß ein solcher Vergleich nur eine Chimäre. Denn man muß beweisen, wenn und wo derselbige getroffen seyn soll, welches nimmermehr wird geschehen können. Ein stillschweigender Vergleich ist nicht hinlänglich, die Sache auszumachen. Diese und andere Erinnerungen haben schon gemacht Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 2. cap. 3. §. 23. Thomasius in iurisprudentia diuina lib. 1. cap. 2. §. 105. sqq. und in fundamentis iuris naturae et gentium lib. 1. cap. 5. §. 73. sqq. Buddeus in element. philos. practic. part. 2. cap. 1. §. 17. sqq. Willenberg in sicilimentis iuris gentium prudent. lib. 1. cap. 1. quaest. 38. sqq. nebst andern. Doch suchet Glafey in seinem Vernunft- und Völkerrechte pag. 195. sqq. zu behaupten, man habe allerdings ein willkührliches und verbindendes Völkerrecht, und will solches sonderlich wider die Einwürfe des Thomasii vertheidigen. Er meynet, es wären selbiges diejenigen Gebräuche, welche bey verschiedenen Völkern durch langen Gebrauch zu Rechte gediehen, und sie unter sich als ein verbindliches Recht gelten ließen.

Um deswegen müssen wir billig sagen, es sey das Völkerrecht nichts anders, als das natürliche Recht, sofern es auf ganze Völker appliciret wird, und zeigt, was ein jedes Volk gegen das andere für Rechte und Pflichten habe. Also bleiben einerley Gesetze, Gebote und Verbote, daß, wie sich zwey einzelne Personen gegen einander anszuführen, eben das muß auch ein Volk gegen das andere thun. Auf solche Weise ist hier das allgemeine Gesetz ebenfalls socialiter viuendum, d. i. ein Volk muß gegen das andere alles thun, was die äusserliche Ruhe erhält, und unterlassen, was dieselbige stöhret. Fliesset daraus bey einzelnen Personen, daß niemand den andern beleidigen dürfe, und daß man die Pacta halten müsse, so haben auch dieses die Völker gegen einander zu beobachten, auf welche Weise sich auch die übrigen Stücke des natürlichen Rechts appliciren lassen. Und wie überhaupt ein Mensch dem andern nicht nur Pflichten der Nothwendigkeit, sondern auch der Bequemlichkeit erweisen muß; also ist auch ein Volk dem andern dergleichen zu thun schuldig. Rüdiger meynet in der philosophia synthetica p. 439. man könnte gleichwohl zwischen dem natürlichen und Völkerrechte einen Unterschied setzen, wenn nämlich das natürliche Recht auf den bürgerlichen Stand gienge, und das Recht bedeute, das man darinnen von Natur habe, das Völkerrecht hingegen das Recht des natürlichen Standes sey, daß also der Stand einen Unterschied machen könnte. Es sind verschiedene gewesen, welche das Völkerrecht in besondern Schriften abgehandelt, und wenn sie sich auch dadurch ein besonderes Recht eingebildet, so haben sie doch, wenn sie zur Sache selber gekommen sind, entweder die Sitten der Völker dafür ausgegeben, oder natürliche Gesetze anführen müssen. Mit gutem Rechte gehöret hieher Grotius mit seinen Büchern de iure belli et pacis, worinnen er vornehmlich die Pflichten gegen andere abgehandelt, und sein Absehen nicht sowohl auf einzelne Personen, als vielmehr auf die Völker gerichtet. Diesem Exempel ist gefolget Richard Zouchäus in iuris et iudicii fecialis, siue iuris inter gentes explicatione. Wir haben auch Textoris synopsin iuris gentium; Joh. Ludovici Praschii disquisitionem de iure gentium; Joh. Joachim Zentgravii commentationem de origine, veritate et obligatione iuris gentium. Es hat auch Groening eine bibliothecam iuris gentium heraus gegeben. [Ausser den Schriftstellern des Naturrechts, welche mehrentheils auch das Völkerrecht mit abgehandelt haben, und die ich unter der Rubrik Gesetz der Natur angeführet haben, können noch bemerkt werden: L. B. ab Ickstadt elementa iuris gentium. Viteb. 1742. 4. Le droit des gens, ou principes de loi naturelle, appliques a la conduite

duite et aux affaires des Nations et des Souverains, par M. de Vattel, à Londres 1758. Esprit des Maximes politiques pour servir de suite à l'esprit des Loix du President de Montesquieu, par Mr. Pecquet, à Leide 1758. Grundsätze des jetzt üblichen europäischen Völkerrechts in Friedens- und Kriegszeiten von J. J. Moser, 1. Th. Hanau 1750. 2. Th. Tübingen 1752. Glafey Völkerrecht, Nürnberg, Frankfurt und Leipzig, 1752. 4. Des Freyherrn von Wolff ius gentium. Hal. 1758. 4. sind auch bekannt. Mit welchen die Schriftsteller des öffentlichen Rechts und der Staatsklugheit oder Politic zu verbinden sind, weil viele derselben in ihren Schriften auch solche Materien abhandeln, welche zum Völkerrechte gehören. Daher kann hierbey genutzt werden von Real science du Gouvernement T. IV. und andere, die wir an gehörigen Orten angeführet haben.]

Völlerey,

Ist eigentlich dasjenige Laster, welches der Nüchternheit entgegen stehet, wenn man der bacchischen Wollust nachhänget, und im Essen und Trinken die gebührende und zur Gesundheit dienende Maaße überschreitet. Einige nehmen dieses Wort in noch weiterm Verstande, und rechnen zur Völlerey nicht nur die Uebermaaße im Essen und Trinken, sondern auch die Begierde nach sehr schmackhaften Speisen und Getränken, welches sonst eine Art der delicaten Wollust ist, s. Trier in den Fragen von den menschlichen Neigungen lib. 1. cap. 5. p. 142.

Vogelfangen,

Ist eine Art der Jägerey, welche auf unterschiedene Weise vorgenommen wird, entweder auf dem Vogelheerde mit Netzen, oder mit Dohnen, oder mit Leimruthen, oder durch andere Raubvögel, oder aber durch allerhand gestreuete Lockspeise. Die Vögel sind gar sehr von einander unterschieden, und führet der Autor des Unterrichts, was mit dem lieblichen Geschöpfe, den Vögeln, auch außer ihrem Fange für Lust zu haben sey, zehnerley Unterschiede an. Der erste ist, daß einige ihre Speise mit dem Schnabel beißen, und gleichsam kauen, einige aber ganz verschlucken; der andere, daß einige im Walde, etliche aber auf dem Felde, in Gärten, in Wiesen, in Städten, und Häusern, und bey dem Wasser sich aufhielten; der dritte, daß einige gar nicht, etliche meistentheils, etliche ganz und gar, etliche spät, etliche frühe wegstreichen; der vierte, daß sie auf der Erde, im Gebüsche, mittelmäßig hoch, auf sehr hohen Bäumen oder Felsen, entweder oft oder selten, oder des Jahrs einmal brüteten; der fünfte, daß sie entweder haufenweise, oder in geringer Anzahl beysammen, oder aber sich gar niemals zusammen rotteten; der sechste, daß einige einander locken, etliche nicht, etliche aber gar, wenn sie außer der Brützeit ihres Gleichen hörten, einander auswichen und meideten; der siebente, daß einige im Herbste und Frühlinge ihre Schnabel und Farbe am Kopfe ganz veränderten, bey einigen aber sey diese Veränderung so gering, daß man es kaum merkte, und bey etlichen gar nicht; der achte, daß einige, wenn sie an einem warmen Orte gehalten werden, oder auch in der Wildniß, wenn es keine harte Winter gäbe, deren Kälte sie abhalte, ein ganzes Jahr hindurch ohne Aufhören singen, andere aber erst mit Zunehmen des Tages, oder auch im Frühlinge anfiengen; der neunte, daß etliche sich im Wasser badeten, als die Nachtigall und die Amseln ꝛc. andere nur im Sande, als die Wachtel, das Rebhuhn; der zehnte, daß etliche Vögel ihren Jungen die Speise im Schnabel, andere im Kropfe zutrügen. s. Rohrs Haushaltungsbibliothek, cap. 7. §. 14. 194. wo die hieher gehörigen Scribenten anzutreffen. Man handelt hievon in der Oeconomie, als einem Theile der Philosophie. [Man mag hierbey Zinks ökonomisches Lexicon nachschlagen.]

Vollkommenheit,

Ist diejenige Eigenschaft einer Sache, da sie alles dasjenige an sich hat, was sie ihrem Wesen und ihrer Absicht nach, warum sie ist, an sich haben soll. In den gemeinen Metaphysiken werden von derselben allerhand Eintheilungen vorgebracht, indem man solche in eine besondere (perfectionem particularem), und in eine gänzliche (totalem) eintheilet, und durch die erstere alle Eigenschaften verstehet, die einer Sache wirklich zukommen, sie seyn nun wesentliche, oder ausserwesentliche, als z. E. bey Gott die Independenz, Unsterblichkeit, Allwissenheit; bey dem Menschen das Leben, die Sinnen, der Verstand, die Schönheit, die Tugend. Diese wird wieder eingetheilet in die Vollkommenheit an und für sich selbst (perfectionem absolutam) die in ihrem eigentlichen und formalen Begriffe nichts Unvollkommenes anzeige, und in die Vollkommenheit auf gewisse Maße, (in perfectionem secundum quid) die in ihrem eigentlichen und formalen Concepte einige Unvollkommenheit bey sich habe; wiewohl andere diese beyde Arten des Vollkommenen so erklären, daß sie durch das erstere das allervollkommenste Wesen, nämlich Gott, durch das andere dasjenige verstehen, dem an denjenigen Stücken, die

die es nach seiner Art haben soll, nichts fehlet. Ferner sey diese Vollkommenheit entweder eine wesentliche, welche zum Wesen selbst einer Sache gehöre, und von demselben nicht könne abgesondert werden; oder zufällige und außerwesentliche, wenn einige außerwesentliche Eigenschaften da wären, die zum Zierrathe und zu größerer Brauchbarkeit einer Sache etwas beytrügen, z. E. die Glieder bey dem Menschen; in eine natürliche, welche einer Sache natürlicher Weise zukomme, z. E. beym Feuer das Licht, die Farbe, die brennende Kraft; in eine künstliche, die man sich durch seinen eignen Fleiß erworben, wie bey dem Menschen jede Wissenschaft und Erkenntniß; und in eine moralische, welche jede Geschicklichkeit der Tugend sey, z. E. die Gerechtigkeit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit eingetheilet wird. Die gänzliche Vollkommenheit, oder die perfectio totalis, sey, vermöge welcher eine Sache ihr völliges Wesen habe, und heißt auch die metaphysische, die transcendentalische Vollkommenheit, die entweder eine uneingeschränkte, so Gott zukomme, oder eine eingeschränkte, als der Creaturen sey, welche wieder ihre gewisse Grade habe, s. Donati metaphysic. vsual. pag. 68. sqq. Clauberg in ontosoph. pag. 314. opp. philos. Clericum in der Ontologie cap. 16.

Andere theilen die Vollkommenheit in eine physische, moralische und metaphysische. Rüdiger institut. erudit. pag. 381. ed. 3. sagt: perfectionem dico omne id, quod ens secundum rectam rationem sibi conueniens deprehendit; und pag. 412. zeiget er, wie sich die Vollkommenheiten der Geschöpfe gegen die Vollkommenheiten des Schöpfers verhalten. Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, p. 65. meynet, daß die Zusammenstimmung des mannichfaltigen die Vollkommenheit der Dinge ausmache, wie man z. E. die Vollkommenheit einer Uhr daraus beurtheile, daß sie die Stunden und ihre Theile richtig zeige. Sie sey aber aus vielerley Theilen zusammen gesetzt, und sowohl diese insgesammt, als ihre Zusammensetzung, giengen dahinaus, daß der Zeiger die Stunden und ihre Theile richtig zeigte. Solchergestalt finde man in einer Uhr mannichfaltige Dinge, die alle mit einander zusammen stimmten. Wenn hingegen einige Theile in der Uhr anzutreffen wären, welche hinderten, daß sie die Zeit nicht richtig zeigen könnte, so sey die Uhr unvollkommen. Dieser Begriff geht vornehmlich auf ein mathematisches Ens, oder Ganzes, so aus verschiedenen Theilen bestehet. Bey der Vollkommenheit geht das Hauptabsehen auf den Endzweck, dahin eine Sache zielet, daß, wenn sie zu demselbigen, ihrem Wesen nach, hinlänglich, sie für vollkommen zu achten ist, es mögen eigentlich Theile da seyn oder nicht. Im moralischen Verstande ist der höchste Grad der Geschicklichkeit, den ein jeder Mensch nach Proportion der ihm verliehenen zeitlichen Gaben und der Kürze seines Lebens zu Beförderung seiner wahren zeitlichen Glückseligkeit erlangen kann, eine wahrhafte Vollkommenheit zu nennen. [Die Vollkommenheit ganz allgemein genommen heißt alles dasjenige, was etwas bejahet und setzet. Der Gegenstand ist aber entweder ein einfacher, welcher nichts Verschiedenes zuläßt, oder ein zusammengesetzter. Die Vollkommenheit des erstern wird auch Realität genennt. Z. E. Denken ist eine Vollkommenheit oder Realität. Die Vollkommenheit einer zusammengesetzten Sache bestehet in der Harmonie oder Uebereinstimmung des Verschiedenen in oder bey derselben, und wenn man ihre Absicht weiß, so kann man auch sagen, sie sey eine Harmonie des Verschiedenen zu der Absicht der Sache. Hierbey kann man sehen 1) auf die Uebereinstimmung, bey welcher ich a) fragen kann, woher sie bestimmt werde? Die Antwort ist, aus den Regeln der Vollkommenheit oder Sätzen, welche die Harmonie zu erkennen geben. Solche Regeln sind aa) in Ansehung der Unterordnung oder Subordination entweder unmittelbare, inwiefern jede derselben eine besondere Realität setzet; oder mittelbare, in wieweit die Regeln nur Mittel ausdrücken, welche auf eine einzige Realität abzwecken. Von der Menge der unmittelbaren Regeln kann ich allemal auf die größere Vollkommenheit schließen, keinesweges aber von der Vielheit derer mittelbaren. Denn daß man viele Mittel zu einer einzigen Realität anwendet, reicht keine größere oder höhere Vollkommenheit dar. Z. E. Wenn ein Künstler eine Uhr verfertigte, wobey er gar viele Mittel oder mittelbare Regeln in Anwendung brächte, viele Räder, Federn u. s. w. dennoch aber würde nur die einzige reelle Absicht: das Anzeigen der Stunden, dadurch erreichet, so wird niemand einer solchen Uhr eine große Vollkommenheit beylegen; vielmehr wird diejenige höher geschätzet werden, welche eben den Zweck durch wenigere Mittel erhält. Hingegen wenn folgende unmittelbare Regeln der Vollkommenheit bey einer Uhr befolget worden wären, daß sie erstlich die Stunden, zweytens die Minuten, drittens den Mondlauf, viertens den Datum anzeigte auch wohl Lieder spielte und repetirte, so muß freylich einer solchen künstlichen Maschine eine größere Vollkommenheit zugeeignet werden. bb) In Beziehung auf die Absicht zielet die Regel der Vollkommenheit entweder auf die Wiederherstellung einer verlohrnen Vollkommenheit oder Realität ab,

b, oder aber nicht. Im erstern Falle entstehet die Ergänzungsvollkommenheit (perfectio suppletiua); der zweyte Fall aber giebt keine besondere Benennung. Z. E. wenn man sich einen zerbrochenen Arm heilen läßt, so ist diese Heilung eine Ergänzungsvollkommenheit. Dergleichen Vollkommenheiten setzen also allemal wahre Unvollkommenheiten und einen Verlust der Realität voraus. Es ist daher besser, wenn man keine solche Ersetzungsvollkommenheiten nöthig hat. cc) In Rücksicht auf die Zahl solcher Vollkommenheitsregeln ist entweder nur eine einzige vorhanden oder mehrere. Wenn eines ist, so nennt man es eine einfache, wenn aber dieses Statt findet, eine zusammengesetzte Vollkommenheit. b) Wo ist die Harmonie oder der Consens anzutreffen? entweder in Ideen, oder in der Sache selbst. Hieraus ergiebt sich die ideelle und reelle Vollkommenheit, (perfectio idealis seu in abstracto und realis.) Z. E. wenn in der Idee eines Spitzbubens alles zum Diebstahle harmoniret, so giebt solches nur eine ideelle Vollkommenheit, oder einen vollkommenen Dieb. c) Was hat die Harmonie für einen Erfolg? ich antworte, entweder erhält sie die Sache, oder erweitert und erhöhet dieselbe. Geschiehet das erste, so pflegt man es eine erhaltende Vollkommenheit (perfectionem conseruantem) zu nennen, so, wie das letztere eine erweiternde oder erhöhende Vollkommenheit (perfectionem amplificantem) giebt, so ist das Essen und Trinken eine erhaltende, das Studiren aber eine erweiternde Vollkommenheit. 2) Auf das Verschiedene der Sache oder auf die Bestimmungen, welche consentiren. Diese sind a) in Ansehung des Wesens, entweder wesentliche oder zufällige Merkmaale, woraus sich die Abtheilung der wesentlichen, metaphysischen, und der zufälligen Vollkommenheit ergiebt. b) In Betrachtung der Erkenntniß, oder wie solche Prädicate bey der Sache erkannt werden können, sind sie α) absolute, die für sich gedacht werden können; oder beziehende, die nur alsdenn kenntbar werden, wenn das Object in Beziehung, es mag eine äußerliche, oder innerliche seyn, gedacht wird. Daher kommt die absolute, und beziehende, relative Vollkommenheit. So ist der Verstand eine absolute, eine gute Ehe, regelmäßige Herrschaft aber eine beziehende Vollkommenheit. β) Entweder innerliche oder äußerliche, woher die innerliche und äußerliche Vollkommenheit entspringt. Die Gelehrsamkeit ist z. E. eine innerliche, der große Reichthum und hohe Ehrenämter aber eine äußerliche Vollkommenheit. Aus diesen Begriffen sind verschiedene neuere Streitigkeiten leicht zu beurtheilen. Als 1) ob die theologische Kenntniß nach dem Falle, vollkommener sey als im Stande der Unschuld? Verschiedene bejahen diese Frage, weil in der Theologie nach dem Falle weit mehrere Wahrheiten vorkommen, als in der theologischen Erkenntniß vor dem Falle. Denn im Stande der Unschuld wußten die Menschen nichts von der Sünde, Glauben an Christum, Rechtfertigung, Buße, u. s. w. Hingegen in unserer heutigen Theologie kommen alle diese Artikel vor, welche zum Wohl des Menschen abzielen, und zu demselben harmoniren. Folglich wären nach dem Falle mehrere harmonirende Objecte in der Theologie, also müsse solche auch eine größere Vollkommenheit haben. Allein die Menge des Verschiedenen, welches zu einer Absicht consentiret, giebt keine größere Vollkommenheit, wie ich vorhin gezeigt, weil sonst folgen würde, je mehrere Mittel und Umwege zu Ausführung eines Zwecks gebraucht würden, desto vollkommener wäre die Unternehmung, welches doch zu behaupten lächerlich seyn würde. Zudem sind das Erlösungswerk, der Glaube, u. s. w. nur Heilungsmittel, oder ergänzende Vollkommenheiten. Nun ist es aber besser, man braucht keine Heilung, sondern bleibt gesund u. s. w. 2) Ob der Mensch, wenn er im Stande der Unschuld geblieben wäre, vollkommner als die Engel gewesen seyn würde? wie der selige J. P. Reusch behauptet. Man will dieses daher erhärten, weil solche Menschen, da sie doch wesentlich nicht einen so großen Grad des Verstandes, als die Engel hatten, mehrere Mittel zu Erreichung ihrer Vollkommenheit hätten anwenden müssen, als die guten Engel. Allein, was folgt daraus? Wer kann beweisen, daß die Menge der Mittel eine größere Vollkommenheit gebe? 3) Ob durch das Erlösungswerk Christi und durch die Heilsmittel diese Welt vollkommener worden sey? Auch diese Frage wollen die Neuern bejahen, weil dadurch mehrere harmonirende Objecte in die Welt gekommen wären. Ich glaube aber solche Frage verneinen zu können, weil alle Heilsmittel nur ergänzende Güter (bona suppletiua) sind, und es allemal besser ist, man verliert kein Gut, als daß das verlohrne durch ein anderes hergestellet werde. 4) Ob durch die Kundthuung der Strafgerechtigkeit Gottes in der Welt eine größere Vollkommenheit entstanden sey? Ich trage kein Bedenken, wider die gewöhnliche Behauptung und Bejahung dieser Frage meinen Dissens zu äußern. Denn a) ist es besser, Bürger eines Staats bleiben fromm und gut, als daß sie böse und gottlos werden, damit der Regent Strafen

aus-

ausüben, oder seine Strafgerechtigkeit kund thun könne. b) Sind die Strafen nur Ergänzungsmittel. Anderer Gründe nicht zu gedenken, welche man in C. G. F. Walchs diss. theol. de culpa Adami non felice. Goett. 1767. sehr gut entwickelt lesen mag.]

Vollmacht,

Ist ein wohlthätiger Contract, da einer eine aufgetragene Sache, oder Verrichtung umsonst auszurichten über sich nimmt. Man kann einem auf zweyerley Art Vollmacht geben: entweder mit vollkommener Freyheit, alles zu thun, was man für gut befindet, oder mit gemessener Ordre. In beyden Fällen ist der mandatarius, oder der Gevollmächtigte schuldig, allen Fleiß und Treue in der aufgetragenen Verrichtung anzuwenden; im letztern Falle aber muß er sich hüten, daß er das Maaß des empfangenen Befehls nicht überschreite; anders ist der Principal daran nicht gebunden. Der Principal hingegen ist schuldig, alles, was in seinem Namen und auf seinen Befehl gehandelt worden, für genehm zu halten, und den Gevollmächtigten wegen der aufgewandten Unkosten, oder erlittenen Schaden schadlos zu halten, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 11. §. 12. Pufendorf in iure nat. et gentium lib. 3. cap. 9. §. 2. lib. 5. cap. 4. §. 1. sqq. Willenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 2. cap. 11. qu. 29. sqq. Hiervon wird im natürlichen Rechte bey der Lehre von Contracten gehandelt.

Vorhersehung Gottes,

Nimmt man hier die Vorhersehung im weitern Verstande, so ist sie die Erkenntniß aller zukünftigen Dinge, die in Gott ist, wovon wir schon gehandelt, als wir die Allwissenheit und den Verstand Gottes betrachtet haben. Ins besondere pflegt man dieses Wort für die göttliche Erkenntniß der futurorum contingentium; oder der künftigen zufälligen Dinge zu nehmen. Daß Gott solche Sache vorher wisse, daran ist kein Zweifel. Denn erkennt die Vernunft, daß Gott allwissend sey, so muß sie nothwendig daraus schliessen, daß er auch die futura contingentia wisse: wüßte er solche nicht, so wäre er nicht allwissend, indem etwas wäre, nämlich das futurum contingens, so er nicht wüßte. Die Allwissenheit Gottes aber erkennet die Vernunft aus seinem allervollkommensten Wesen, und schließet, wenn Gott das allervollkommenste Wesen ist, so muß er auch allwissend seyn.

Hier aber kömmt die Frage für: ob die Vorhersehung solcher künftigen zufälligen Dinge mit der Freyheit des Menschen könne vereiniget werden? Es giebt hier dreyerley Meynungen. Denn einige sagen, es geschehe alles nothwendig, und wollen das, was geschieht, aus den absoluten Rathschlüssen Gottes herleiten; daher geben sie zwar zu, daß Gott alles künftige vorher sehe, indem sie aber die zufälligen Dinge leugnen, so heben sie in der That diese Vorhersehung auf. In dem Artikel von der Freyheit des Willens haben wir gewiesen, wie Peter Bayle aus diesem Grunde die Freyheit des Menschen geleugnet. Man siehet aber gar leicht, wie gefährlich diese Meynung sey. Denn wie man nach derselbigen den Menschen aller Freyheit beraubet; also wird Gott zum Urheber aller bösen Thaten und Sünden gemacht, welcher Schluß nothwendig daraus folget, sie mögen sich drehen und wenden wie sie wollen. Andere haben zwar die Freyheit des Menschen zu retten, und die Zufälligkeit der Dinge zu behaupten gesucht; sind aber auf den Abweg kommen, daß sie Gott die Vorhersehung solcher künftigen Dinge abgesprochen. Daß die Socinianer solches lehren, ist bekannt; und in der histoire critique de la république des lettres, tom. 7. art. 4. p. 131. ist ein gewisser Gelehrter auf eben die Meynung gefallen, dessen Gedanken Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 7. §. 4. untersuchet. Diese thun der uneingeschränkten Vollkommenheit Gottes großen Abbruch. Denn sie können nicht sagen, daß Gott allwissend sey; und wenn er nicht allwissend, so ist seine Erkenntniß eingeschränkt, welche Einschränkung mit dem Wesen Gottes streitet. Zwischen diesen beyden Meynungen steht die dritte, welches die beste ist, mitten inne, da man billig behauptet, Gott sehe allerdings die zufälligen Dinge vorher, ohne daß die Freyheit des Menschen dabey Abbruch leidet. Denn obwohl dasjenige eintreffen muß, was Gott vorher siehet, indem er sich in seiner Vorhersehung nicht betrügen kann, so folgt doch daraus noch keine Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, und zwar deswegen, weil es Gott vorher gesehen. Man merke nur zwey Umstände, so wird man aus aller Schwierigkeit kommen. Der eine ist, daß Gott solche zufällige Dinge so vorher siehet, wie sie nämlich der Mensch nach seinem freyen Willen vornehmen werde, daß also dabey zweyerley vorkömmt: die Vorhersehung selbst und dasjenige, was vorher gesehen wird, welches die Freyheit des Menschen zum Grunde hat. Der andere Umstand ist, daß man die Gewißheit von der Nothwendigkeit unterscheiden müsse. Was gewiß ist, das ist noch nicht nothwendig, z. E. es ist gewiß, daß ich morgen verreisen werde, ich nehme aber die Reise mit

mit meiner vollkommenen Freyheit vor. Um deswegen macht die Vorhersehung Gottes zwar eine Gewißheit; aber keine Nothwendigkeit. Und wenn man schliesset, was Gott vorher siehet, das muß geschehen, indem er sich nicht betrügen kann, so ist das richtig; es folgt aber noch nicht, daß es nothwendig sey. Sehr schön redet davon Augustinus de libero arbitr. lib. 3. cap. 4. non igitur, quia dei praescientia est, necesse est fieri quae praescierit; sed tantummodo, quia praescientia est, quae si non certa praenoscit, vtique nulla est; und de ciuitate dei lib. 5. cap. 10. nec ideo peccat homo, quia deus illum peccaturum praeuidit; immo ideo non dubitatur ipsum peccare, quum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliud aliquid; sed ipsum peccaturum esse praesciuit, qui si nolit, omnino non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praesciuit. Der Herr von Leibnitz sagt in der Théodicée part. 1. §. 37. es giebt noch andere Determinationes, die man von anders woher, sonderlich von der Präscienz Gottes hernimmt, von der viele geglaubet, sie sey der Freyheit zuwider. Denn sie sagen, was vorher gesehen worden, das muß geschehen, und sie haben recht; aber es folgt nicht, daß es nothwendig sey. Denn die nothwendige Wahrheit ist, deren Gegentheil unmöglich ist; oder einen Widerspruch; oder Contradiction involviret. Nun ist aber diese Wahrheit, die mit sich bringt, daß ich morgen schreiben werde, nicht der Art, also ist sie auch nicht nothwendig. Gesetzt aber auch, daß sie Gott vorher sehe, so muß sie nothwendig geschehen, das ist, die Folge ist nothwendig, nämlich daß sie existire, weil sie ist vorher gesehen worden, denn Gott kann nicht irren, und das nennet man eine hypothetische Nothwendigkeit; allein von dieser Nothwendigkeit ist hier die Rede nicht, denn es wird eine absolute Nothwendigkeit erfordert, wenn man will sagen können, daß eine That nothwendig, nicht contingent, keine Wirkung einer freyen Wahl sey.

Zur Erläuterung könnte man hier die Streitigkeiten der Dominicaner und Jesuiten in dem Artikel von der Gnade und Freyheit eines natürlichen Menschen im geistlichen mitnehmen, weil sie in die Materie von der Vorsehung Gottes laufen. Diese Streitigkeiten giengen recht an, als Ludovicus Molina sein Werk de concordia liberi arbitrii cum gratiae donis heraus gab, worinnen er die Kräfte des menschlichen Willens erhebet und behauptet, als könnte der Mensch durch sein natürliches Vermögen zu seiner Bekehrung was beytragen, und gute Werke hervor bringen. Zu solchem Ende nahm er die bekannte Meynung de scientia dei media an, und gab für, als sey er zuerst darauf gefallen, wiewohl noch disputiret wird, ob sie nicht eigentlich von dem Petr. Fonseca, der sein Lehrmeister gewesen, herrühre. Wie man nun durch die scientiam mediam diejenige Art der göttlichen Erkenntniß verstehet, da Gott solche künftige Begebenheiten, die sich zufälliger Weise unter einer Bedingung zutragen werden, vorher weiß, also wollen die Jesuiten aus solcher Erkenntniß ihren pelagianischen Irrthum vertheidigen, und die Sache so erklären: weil Gott vorher gesehen, was ein Mensch thun würde, im Fall er diese; oder jene Gelegenheit hätte, so folge, daß es in dessen eigenem Willen stehe, sich zu bekehren, worauf eben die Controvers von der scientia dei media ankömmt. Die Dominicaner hingegen behaupten, Gott wirke per praemotionem physicam, auf solche Art, daß der Wille durch einen physischen Einfluß nothwendig zum guten müsse determiniret werden. Mehreres ist hier nicht anzuführen, weil es eigentlich eine theologische Controvers, die wir schon ausführlich in der Einleitung in die Religionsstreitigkeiten p. 264. vorgestellet haben. [Man verbinde mit diesem Artikel die Rubrik Vorsehung der Menschen.]

[Vorhersehung der Menschen,]

[Oder Prävision, Voraussehung, bestehet in der Erkenntniß, die ein Mensch von zukünftigen Begebenheiten hat. Sie gehet entweder auf solche Gegenstände, welche aus den vorhergeordneten Gründen und Zusammenhange nothwendig erfolgen müssen, wie z. E. die Sonnen- und Mondfinsternisse sind; oder sie erstreckt sich auf zukünftige, zwar ungewisse aber doch wahrscheinliche Begebenheiten. Die nothwendigen zukünftigen Veränderungen, welche aus dem vorhergegangenen Zustande der Welt folgen, siehet ein jeder Mensch ein, welcher die Verknüpfung des Künftigen mit dem Vergangenen weiß; die wahrscheinlichen zukünftigen Begebenheiten aber kann auch der Mensch nur mit einer Vermuthung voraus wissen, und solche hat bald mehr, bald wenigern Grund, welches nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit zu beurtheilen ist. Leibnitz gab die Regel: aus dem Gegenwärtigen, geschwängert durch das Vergangene, wird das Zukünftige gebohren (ex praesenti impraegnato per praeteritum nascitur futurum), und nach dieser Regel kann man allerdings in vielen Fällen eine Einsicht in die Zukunft bekommen. Denn vergleiche ich dasjeni-

ge, was itzo geschiehet, mit demjenigen, was ehemals geschehen ist, so ergiebt sich oft von selbst eine Schlußfolge, welche mir eine Aussicht in das Zukünftige eröffnet. Ich will annehmen, Cajus habe ehedessen 10 Thaler mit größter Bosheit gestohlen, und sey in unserm Lande deswegen gehängt worden. (Dieses ist etwas Vergangenes.) Heute stiehlt Titius auch 10 Thaler mit größter Bosheit oder Moralität. (Dies ist was Gegenwärtiges.) Hieraus erhalte ich die Vermuthung und sehe wahrscheinlich vorher, Titius wird hängen müssen. Solche Prävisionen gründen sich in einem Schlusse, wo die maior propositio, oder der Fundamentalsatz das Vergangene ausdrückt; die minor aber, oder der Untersatz wird durch das Gegenwärtige bestimmt, und alsdenn ergiebt sich die Conclusion oder der Schlußsatz von selbst, welcher das Zukünftige ausdrücket. Uebrigens ist zu bemerken, daß verschiedene solche Voraussehungen behaupten, die aus keinen natürlichen und gewöhnlichen Gründen erklärbar sind, wovon die Rubric Ahndungen gelesen werden muß. Sonst verdient D. Joh. Verard Zeviani Abhandlung von den Prognostiken oder Vorhersagungen des Erfolgs in Krankheiten, aus dem Italiänischen übersetzt, gelesen zu werden, welche in dem allgemeinen Magazine der Natur, Kunst und Wissenschaften im 11ten Theile, S. 1. f. f. zu finden ist. Es wird in dieser Schrift gezeigt, wie man aus den Umständen des Patienten auf die Beschaffenheit, die Dauer und Erfolge der Krankheiten schliessen, und solche vorhersehen oder vorhersagen könne. Der Raum erlaubt uns aber nicht, einen Auszug mitzutheilen. Man verbinde mit diesem Artikel des Hrn. Kirchenrath Walchs Rubric Vorsehung.]

Vorkauf,

Ist eine Art der Nebencontracte, die bey dem Kaufcontracte vorkommen, wenn unter den Contrahenten ausgemacht wird, daß wenn der Käufer inskünftige die jetzt gekaufte Sache wiederum an einen andern verlassen wollte, der Verkaufer allen andern sollte vorgezogen werden, wenn er eben so viel, als ein fremder zahlen würde.

Vormund,

Ist eine solche Person, die nach dem Tode der Eltern die Erziehung der hinterlassenen Kinder über sich nimmt. Es gehört diese Materie zwar eigentlich in das bürgerliche Recht; so fern aber nicht nur die Vormundschaft ihren natürlichen Grund hat, sondern auch alles, was bürgerliche Gesetze davon verordnen, in dem Rechte der Natur muß gegründet seyn, so kann auch in der Philosophie etwas davon gesagt werden.

Der natürliche Grund ist, daß Kinder müssen erzogen werden; wenn nun Eltern unerzogene Kinder hinterlassen; so müssen welche in deren Stelle treten, und sich des Werks annehmen. Es kommt ihnen zweyerley zu: die Erziehung und die Verwaltung ihrer Güter. Bey jener sind sie den Eltern gleich in den Rechten und Pflichten, welches aus dem Endzwecke fliesset. Sie haben die väterliche Gewalt, und können solcher Kinder Thun und Lassen nach ihrem Gutbefinden regieren, und das Böse an ihnen bestrafen. Sie müssen alles beobachten, was zur Erziehung eines solchen Kindes nöthig; da hingegen den Kindern, den Vormündern zu gehorchen, und sich gegen selbige dankbar zu erweisen, zukommt. Mit der Verwaltung der Güter muß man treu umgehen. Man lese, was Wolf in den Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen §. 145. sqq. erinnert. Die besondern Umstände hievon determiniret das bürgerliche Recht. [Noch ist zu vergleichen Baumgartens theol. Moral, oder vielmehr der ausführliche Vortrag der theologischen Moral §. 167. Müllers Einleitung in die philos. Wissensch. 3 Th. S. 107. 491. f. f. Auch können folgende Verfasser de tutore et curatore, und de tutela et cura bemerkt werden: Borgninus Cavalcanus, Anton Piaggius, Marcus Mantua, Joh. Oldendorp, Vincentius Manzinus, Joh. Guttierez, Jodocus Damhouder, Wigand Happelius, Leander Galganettus, Balthasar Thomasius, Claudius, Plumius, Caspar Manzius, Friedrich Albrecht Maul, Paul Montanus. So hat auch Thomas Schröer von dem Amte der Vormünder und Pflegväter, und Heinrich David Chuno speculum boni tutoris geschrieben. Christian Blumblacher in dem Vormundschaftsbüchlein, Joh. Werndle in dem Pupillenschilde, Hakens singularia quaedam circa tutelam et curam, Felzens disp. de tutela et cura, Jac. Gottlieb Martini disp. de offic. tutor. et curat. gehören auch hieher.]

Vorsatz,

Man kann hievon sowohl nach der Theorie, als Praxi reden. Nach jener ist zu zeigen, was und wie vielerley der Vorsatz sey? Wenn man sich etwas vorgesetzet, so sagt man auch, man sey Willens, dieß zu thun, oder zu unterlassen, daß also der Vorsatz zum Willen gehöret, und als eine Wirkung desselbigen anzusehen. Ist er eine Wirkung des Willens, so kann man sagen, er sey eine Begierde, welche dahin gerichtet, daß man entweder etwas thun, oder unterlassen will. Bey unsern

Ver-

Verrichtungen sind der Endzweck und die Mittel zu erwegen. Jenen dirigiret das natürliche Recht, und zeiget, was man thun und lassen soll; diese aber weiset die Klugheit zu leben an, wie man etwas ins Werk zu richten habe. Auf beyde kann der Vorsatz gehen. Denn man setzet sich vor, entweder die Verrichtung selbst, welches der Zweck ist, z. E. es ist jemand Willens, zu studiren, zu heyrathen, heute in die Kirche zu gehen, sich mit einem in ein Duell einzulassen; oder den Gebrauch gewisser Mittel, welche zur Erlangung des Zwecks dienen sollen, z. E. man ist Willens, ein Haus zu kaufen, welches der Versatz des Zwecks; man ist aber auch Willens, Geld dazu zu borgen, so der Vorsatz des Mittels. Dieses giebt uns Anlaß, den Vorsatz einzutheilen in einen moralischen und politischen. Jener geht auf die Verrichtungen selbst, sofern sie von dem Gesetze der Natur entweder geboten, oder verboten sind, welcher daher wieder einzutheilen in einen guten und bösen Vorsatz. Der gute Vorsatz ist, wenn man Willens ist, etwas vorzunehmen, so dem Gesetze gemäß, man mag nun etwas wirklich vollbringen, oder unterlassen wollen; der böse hingegen, wenn man Willens ist, etwas vorzunehmen, so dem Gesetze der Natur zuwider, indem man sich vorgenommen, entweder das Gute zu unterlassen, oder das Böse zu vollbringen. Der politische Vorsatz beziehet sich auf den Gebrauch der Mittel, wenn man sich selbige anzuwenden vorgenommen hat. Solche sind entweder dem Endzwecke gemäß, daß man selbigen dadurch auf eine leichte und glückliche Art erhalten kann; oder sie sind ihm nicht gemäß, indem man den Zweck entweder gar nicht erreicht, oder man muß sich mehr Mühe geben, als man nöthig gehabt. Setzet man sich die Mittel der ersten Art vor, so ist der Vorsatz klug; will man aber die andern nehmen, so wird er thöricht.

Die practische Betrachtung zeiget, wie man sich in der That dabey zu verhalten habe. Es kommt die Sache auf zwey Stücke an: wie nämlich ein Vorsatz zu fassen, und wenn es damit seine Richtigkeit hat, derselbige ins Werk zu richten? Bey dem ersten Puncte, wie ein Vorsatz abzufassen, ist nöthig, daß derselbige allezeit den Regeln des Gesetzes und der Klugheit gemäß eingerichtet werde. Man kann sich nichts vorsetzen, das nicht entweder gut, oder böse sey. Denn wollte man gleich sagen, man könnte auch vielmals indifferente Dinge erwählen, z. E. daß man Willens sey, heute spazieren zu gehen, einen guten Freund zu besuchen, so ist doch aus der Moral bekannt, daß die Handlungen, die an sich indifferent und vom Gesetze nicht determiniret sind, ihre Gleichgültigkeit verlieren, so bald sie sollen vorgenommen werden. Man kann nichts ohne einer Absicht thun; nachdem nun solche Absicht gut oder böse, so erhält dadurch die Handlung selbst ihre Moralität. Auf die Klugheit hat man nicht allezeit bey einem jeden Vorsatze zu sehen. Denn es fallen viele Verrichtungen vor, da man an die ordentliche Mittel gewiesen, und bey der gewöhnlichen Art sie auszuführen bleibet. Ein solcher vernünftiger Vorsatz kann entweder insgemein, oder insbesondere gefasset werden. Der gemeine Vorsatz geht überhaupt auf das Thun und Lassen, daß man sich vornimmt, in allem nach der Vorschrift der Vernunft, wie sie einen nach dem Gesetze und der Klugheit anweiset, zu folgen. Die solchen Vorsatz gefasset, befinden sich auf dem Wege der Weisheit, und die ihn wirklich zu Stande bringen, haben die Weisheit erlanget. Die wenigsten richten ihren Wandel so ein, und wenn man sie zu weisen Leuten machen will, daß sie in ihren Verrichtungen Tugend und Klugheit, folglich auch Verstand blicken lassen, so muß man ihnen nicht nur die Ursachen, warum sie allezeit nach dem Gesetze und der Klugheit leben sollen, lebhaft vorstellen; sondern auch die Hindernisse, die sie bisher abgehalten, aus dem Wege zu räumen suchen. Die größte Hinderniß macht der Wille mit seiner verderbten Eigenliebe, woraus die bösen Neigungen und Affekten entspringen, wodurch auch das noch übrige Licht der Vernunft verdunkelt und unbrauchbar gemacht wird. Denn manche können noch das Gute und Böse von einander unterscheiden; ihre Erkenntniß aber bleibt ohnkräftig. Andere erkennen die es nicht einmal; sondern urtheilen nach ihrer Neigung, und sehen wohl das Gute für etwas Böses, und das Böse für etwas Gutes an. Soll diese Hinderniß gehoben werden, so dienen alle die Mittel dazu, die man sonst zur Verbesserung des Willens brauchet. Der besondere Vorsatz geht nur auf gewisse und besondere Verrichtungen, als wenn man sich des Morgens vornimmt, was man den Tag über ausrichten will; oder man entschließet sich zu einer noch ganz besondern Handlung, welche mit den ordentlichen Verrichtungen eben keine Connexion hat. Doch es ist nicht genug, daß man einen vernünftigen Vorsatz gefasset; sondern es muß auch derselbige fürs andere ins Werk gerichtet werden. Und damit dieses geschehe, ist nöthig, daß man des gefaßten Vorsatzes immer eingedenk sey. Bey dem Vorsatze der Mittel steht die Ausführung nicht allezeit in unserer Gewalt. Es erfordert die Klugheit bisweilen, von seinem Vorhaben abzulassen, wenn sich solche Schwierigkeiten finden, die man zu überwinden

winden nicht vermögend ist. Selbige hat man entweder bey dem gefaßten Vorsatze nicht bedacht; oder sie haben sich erst nach der Zeit gefunden. Ein Mensch, der eine Affaire unternimmt, kann in Beurtheilung ihrer Natur sowohl, als der Mittel, leicht irren, zumal wenn solche Beurtheilung auf bloße wahrscheinliche Vermuthungen beruhet. So können sich auch die Aspekten des Glücks oft in einem Augenblick verändern. Auf solche Weise ist es ein großer politischer Fehler, wenn man bey dergleichen Vorsatz hartnäckig ist. Gracian sagt in dem Orac. Max. 66. einige richten das Ziel ihrer Absichten mehr auf eine hartnäckige Beybehaltung ihrer einmal nach der Methode ergriffenen Mesures, als auf glückliche Erhaltung des geführten Zwecks. Diese Materie haben wir oben in dem Artikel von der Entschließung nur mit wenigen berühret; wie man aber insonderheit etwas klüglich unternehmen soll, haben wir in dem Artikel Unternehmung ausgeführt. [Siehe auch Remmerichs Academie der Wissenschaften, 3te Eröffnung S. 1406. f. f.]

Vorschub,

Ist eine Art der Hülfe, die man dem andern bey einem entstehenden Mangel leistet, wenn man nämlich einem solche Sachen leihet, die sich nicht brauchen lassen, ohne sich zu verbrauchen, z. E. man hätte kein Korn, und es gäbe jemand solches mit dem Bedinge her, daß man ihm selbiges zur bestimmten Zeit wiedergeben sollte, so würde man sagen, er habe Vorschub an Korn gethan. Es ist also dieses eine Gattung des Contracts, den man die Leihung oder Borgung nennet, die von der Beschaffenheit der Sache, die man leihet, ihre Benennung hat. [Siehe Wolffs Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 932. 936. f. f. und von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen §. 335. In den Rechten wird die Redensart Vorschub thun, oder auxilium ferre, im guten und bösen Verstande gebraucht. Letzteres findet statt, wenn man sagt, der Cajus hat dem Diebe Vorschub gethan, das ist, er ist demselben im Diebstahle behülflich gewesen.]

Vorschuß,

Dieses Wort braucht man sonderlich von dem Gelde, wenn man solches für den andern zahlet, mit dem Bedinge, dasselbige zu gewissen Zeit baar wieder zu geben. Auf diese Weise ist zwischen dem Vorschube und Vorschusse nur in Ansehung der Sachen, damit man einem beystehet, ein Unterschied. Beyde sind Arten der Leihung, und wie die Römer zwey Gattungen setzten, das commodatum, wenn man einem eine Sache leihet, die man wohl brauchen kann, ohne sie zu verbrauchen, z. E. ein Pferd; und das mutuum, wenn die Sache nicht kann gebraucht werden, ohne sie zu verbrauchen, z. E. Geld, Korn; also theilt man durch diese beyden deutschen Wörter die letztere Gattung wieder in zwey Arten ab. [Das Wort Vorschuß bedeutet eine Vorausbezahlung, Pränumeration oder Anticipation, wenn man nämlich vor Ablauf des Zahlungstermins zahlet.]

Vorsehung,

Ist eine Erkenntniß künftiger Begebenheiten. Wird sie dem Menschen beygelegt, so weiß er auch einige künftige Dinge vorher. Etliche weiß er gewiß, welche von dem nothwendigen Laufe, oder der gesetzten Ordnung der Natur dependiren, z. E. wenn die Astronomen vorher sagen, daß eine Sonnen- oder Mondfinsterniß kommen werde; wenn wir vorher wissen, daß es Nacht werde, was für Witterungen kommen werden. Anders weiß man nur wahrscheinlich, wenn man aus dem Zusammenhange gewisser gegenwärtiger Umstände einen künftigen Erfolg wahrscheinlich schließet. Indem der Schluß wahrscheinlich geschiehet, so hat eine gegenseitige Möglichkeit noch dabey statt, z. E. sagt man von einem Patienten nach den Umständen, die man von ihm wahrnimmt, er dürfte sterben, so hält man es für wahrscheinlich, und giebt die gegenseitige Möglichkeit, daß er nicht sterben und wieder aufkommen könnte, zu. Diese Art, die man auch eine Muthmassung im engern Verstande nennet, und saget, daß man etwas vermuthe, ist entweder eine physische, oder eine moralische. Jene ist, wenn wir aus der Verknüpfung verschiedener natürlicher Umstände einen künftigen natürlichen Erfolg vermuthen, z. E. wenn man einen starken Winter, einen sehr warmen Sommer, ein unfruchtbares Jahr, u. s. f. vermuthet, wohin auch die medicinischen Vermuthungen von dem künftigen Stande der menschlichen Gesundheit und des Lebens gehören. Die moralische vermuthet aus gewissen Umständen die künftige Begebenheiten eines Menschen, glückliche und unglückliche, z. E. man siehet vorher, es werde die getroffene Heyrath nicht glücklich ablaufen; der Mensch werde in der Welt ein großer Mann werden, welches man auch bisweilen schlechterdings die Muthmaßung nennet. Von der Vorsehung Gottes handelt der folgende Artikel. [Das Wort Vorsehung bedeutet auch manchmal so viel als Cantion.]

Vor

Vorsehung Gottes.

Wir wollen hier erstlich die Sache selbst vortragen und erklären, hernach eine kurze Historie der Lehre beyfügen.

Erstlich haben wir die Sache selbst vorzutragen und zu erklären, wobey sowohl die Existenz, als die Beschaffenheit dieser Vorsorge zu untersuchen. Nach der Existenz fragt sichs: ob man aus dem Lichte der Natur erkennen könne, daß Gott für alles sorge? Es hat dieses allerdings seine Richtigkeit, daß, so gewiß man weiß, daß die Welt nicht von sich selbst; so gewiß erkennt man durch die Vernunft, es sorge Gott für alles, was er erschaffen. Wir können einen zweyfachen Beweis anführen. Der eine wird aus dem Wesen Gottes genommen, daß wenn Gott nicht nur kann, sondern auch will für alles sorgen, so sorgt er auch wirklich. Der Schluß ist daher richtig, weil der Wille auf Seiten Gottes kräftig seyn muß, indem dieses eine Schwachheit anzeigen würde, wenn er etwas wollte und doch nicht herfür brächte, sofern solches nur auf seine absolute Macht beruhet. Daß aber Gott nicht nur könne; sondern auch wolle für alles sorgen, erhellet aus seinem allervollkommensten Wesen. Denn was das Vermögen betrifft, so wird sonst zu einer Vorsorge, wenn man dem andern helfen will, erfordert, daß man nicht nur weiß, was ihm fehlet, sondern auch Mittel, wie ihm zu helfen, ausdenken und wirklich anwenden kann. Alles finden wir bey Gott in höchster Vollkommenheit. Denn er ist allwissend, daß er einer jeden Creatur Zustand und Beschaffenheit weiß; er ist weise, daß er erkennet, wie alles zu erhalten und zu dirigiren, daß sein Zweck dabey erreichet wird: er ist allmächtig und kann alles, was er für gut befindet, zur Wirklichkeit bringen. Auf solche Weise erkennen wir aus der Allwissenheit, Weisheit und Allmacht Gottes, er sey im Stande, für alles zu sorgen. So fehlt es ihm hierinnen auch an dem Willen nicht, welches wir ebenfalls aus seiner Weisheit, und aus seiner Gütigkeit erkennen. Denn Gott will alles, was seiner Weisheit gemäß ist; nun aber erfordert die höchste Weisheit in Gott, in der erschaffenen Welt alles so einzurichten und zu verwalten, daß daraus die größte Ehre und Ruhm auf den Urheber zurück fließet. Würde Gott keine Sorge für die Welt tragen, so würde denen vernünftigen Creaturen auch keine Gelegenheit gegeben werden, ihrem Schöpfer den gebührenden Dienst und Ehre zu erweisen. Gewiß, es würde aller Dienst und alle Verehrung wegfallen. Denn wie es Gott, wenn er sich um die Welt nicht bekümmerte, nichts achten würde, ob man ihn verehre, oder nicht, also würden die Menschen keinen hinlänglichen Grund finden, warum sie ihn verehren sollten. Mit solcher Weisheit stimmt seine Gütigkeit zusammen, welcher es gemäß ist, die Welt zu erhalten und zu dirigiren, daß alle Creaturen in gebührender Ordnung zu dem ihnen von dem Schöpfer gesetzten Endzweck geleitet würden. Ambrosius sagt de offic. lib. 1. cap. 13. welcher Baumeister sollte sein Gemächte ganz nicht achten? wer wollte das, was er zu bauen für nöthig geachtet, verlassen und stehen lassen? Ists schimpflich zu regieren, so ist es noch schimpflicher, es gemacht zu haben; indem etwas nicht gemacht zu haben, keine Unbilligkeit ist; aber die größte Unbarmherzigkeit, für das Gemachte nicht Sorge tragen. Sollten etwa ja Leute gefunden werden, die entweder Gott, ihren Schöpfer, verleugnen, oder meynen, daß sie zu der Zahl der Bestien und wilden Thiere gehören, was wollen wir von solchen sagen, die sich selbst einen großen Tort anthun. Den andern Beweis können wir von der Beschaffenheit der Creaturen hernehmen. Denn einmal erkennen wir, daß so wenig die Creaturen zu ihrer Existenz etwas beygetragen, so wenig sind sie vermögend, sich selber zu erhalten. Es gehöret nicht weniger Macht dazu, die Existenz zu erhalten und fortzusetzen, als dieselbige hervorzubringen und zu schaffen. Fürs andere geben die Absichten und die beständig richtige Ordnung in der Welt zu erkennen, daß sie von einem weisen und allmächtigen Wesen müssen erhalten und regieret werden. Denn wollte man sagen, Gott habe die Welt so erschaffen können, daß sie sich selbst erhalte, und der göttlichen Vorsorge nicht benöthiget sey; so antworten wir, daß er dieses nach seiner Macht hätte thun können; daß er aber solches nicht gethan, erkennen wir aus seiner Weisheit, wie wir vorhin angemerket haben, daß also dieses Argument durch jenes unterstützet wird. Es ist etwas Einfältiges, wenn man vorgeben will, es gehöre eine größere Kraft dazu, eine Welt zu erschaffen, die sich selbst erhalte. Denn wie es eine Verwegenheit ist, sich etwas Vollkommeners einzubilden, als Gott gemacht: also muß man die Werke Gottes nicht nur nach seiner Macht; sondern auch nach seiner Weisheit schätzen. Eine Welt, welche vernünftige Creaturen in sich fasset, ist weit vortrefflicher, wenn sie regieret wird, als wenn sie sich selber erhält. Sollte die Vorsorge Gottes wegfallen, so müßte entweder alles nothwendig geschehen: oder wenn die Menschen ihre Freyheit hätten, so würden bey dem so großen Verderben des menschlichen Gemüths die größten Unordnungen und

und Unruhen, bey denen niemand sicher sey, entstehen.

So deutlich auch diese Wahrheit ist, so hat es doch an solchen nicht gefehlet, welche sie geläugnet, deren Gründe wir anführen und beantworten müssen. Es ist nicht nöthig, daß wir alle und jede Einwürfe, die hin und wieder, um die göttliche Providenz umzustossen, gemacht werden, zu berühren, und werden wir der Sache eine Genüge thun, wo wir nur das vornehmste beantworten. Alles, was etwas auf sich zu haben scheinet, kommt auf zwey Stücke an. Das eine Argument, so sie anbringen, ist von dem vielfältigen und häufigen Elend, womit das menschliche Leben umgeben, hergenommen, welche man mit der Weisheit und Gütigkeit, folglich auch mit der Providenz Gottes nicht zusammen reimen könnte. Es sind solche Uebel entweder physische; oder moralische, von welchen beyden sie dafür halten, daß sie der göttlichen Vorsorge im Wege stünden. Das physische Elend führet Lucretius de rerum natura lib. 5. pag. 155. dawider an. Hieher gehöret auch das Argument, welches Lactantius de ira dei cap. 13. nach dem Sinn des Epicuri vorträget: Gott will entweder das Böse aus dem Weg räumen und kann nicht; oder er kann, und will nicht; oder er kann nicht und will auch nicht; oder er kann und will. So er will und kann nicht, so ist er ohnmächtig, welches von Gott nicht zu gedenken; so er kann und nicht will, so ist er neidisch, welches sich vor Gott ebenfalls nicht schicket; so er weder kann, noch will, so ist er neidisch und ohnmächtig, und also nicht Gott. So er will und kann, welches allein Gott zukommt, woher kommt denn so vieles Böses? warum räumt er solches nicht aus dem Weg? Es setzet Lactantius hinzu: ich weiß, daß die meisten Philosophen, welche die Providenz vertheidigen, durch dieses Argument pflegen irre gemacht zu werden, und fast wider ihren Willen sich dahin bringen lassen, daß sie mit Epicuro gestehen müssen, Gott bekümmere sich um nichts. Zu diesen physischen Uebeln kommen noch die moralischen, wodurch das Argument wider die Providenz noch kräftiger zu werden scheinet. Es ist nicht zu läugnen, daß dieser Punkt schwer ist, wenn wir die Sache nach der Vernunft betrachten. Denn es läuft alles auf die Materie vom Ursprung des Bösen hinaus, indem die natürlichen Uebel, als Wirkungen des moralischen Bösen anzusehen sind. Doch sehen wir nicht, wie die Vorsehung Gottes dabey Schaden leiden solte, wenn man nur die Sache genau ansehen will. Denn da die Vernunft aus deutlichen Grundsätzen erkennet, wie Gott vor die Welt Sorge trage, welches wir vorher erwiesen, auch sattsam versichert ist, daß das Böse nicht von Gott komme, und nur nicht begreifen kann, woher und wenn selbiges entstanden; so wäre es sehr thöricht gehandelt, darum die offenbarte Wahrheit zu läugnen, weil man eine Sache nicht weiß. Ein vernünftiger Mensch stellt sich die Sache vielmehr so für, weil Gott das Böse, so von ihm nicht herkomme, in der Welt lasse und dulde, so müßte dieses seiner Weisheit gemäß seyn, und da sich dieses so verhalte, so gieng dadurch seiner Vorsorge nichts ab. Aus diesem läßt sich das Argument des Epicuri, so wir aus dem Lactantio angeführet haben, beantworten. Es hieß: Gott will entweder das Böse aus der Welt wegräumen und kann nicht; oder er kann und will nicht; oder er kann nicht und will auch nicht; oder er will und kann. Wir antworten, daß man hier die Macht und den Willen Gottes auf zweyerley Art betrachten könne. Entweder richtet sich Gott nach keiner gewissen Ordnung und handelt nach seiner absoluten uneingeschränkten Gewalt; oder es gründet sich seine Gewalt auf eine gewisse Ordnung; nach der ersten Art könnte er das Böse wegräumen; nach der andern aber will er solches nicht thun, weil es wider die gesetzte Ordnung ist, die sich auf seine Weisheit gründet. Wir müssen die Sache nicht allein nach seiner Macht und Gütigkeit ansehen; sondern auch seine Weisheit dazu nehmen. Es hätte Bälius nicht nöthig gehabt, dies Argument vor unauflößlich und unüberwindlich auszugeben, wie er wirklich gethan in dem dictionar. und zwar unter den Artikeln Manicheens, Marcionites und Pauliciens. Leibnitz hat zwar in seiner Theodicée auf die Gründe des Bälii antworten wollen; man hat aber sein Systema vom Ursprung des Bösen, wie dabey die Gütigkeit Gottes bestehen soll, auch vor gar bedenklich gehalten, davon wir schon oben in dem Artikel vom Bösen gehandelt haben. Das andere Argument, so man wider die Providenz Gottes machet, ist, daß es den Gottlosen manchmal in der Welt wohl, den Frommen hingegen übel gehe. Dieses ist der Scrupel, der zu den ältesten Zeiten, auch bey den heiligsten Männern aufgestiegen ist. Wir nehmen dieses aus dem 73. Psalm v. 2. sqq. und aus dem Buch Hiob wahr; in welchen Punct sich auch die heydnischen Philosophen nicht schicken konnten, wie unter andern aus des Senecä Buch de prouidentia zu sehen, worinnen die Frage abgehandelt worden: warum rechtschaffenen frommen Leuten Böses wiederfahre, und es ihnen übel gehe, da eine Providenz sey? Es hat aber auch dieser Einwurf so viel nicht auf

auf sich, als man sich einbildet, auch Bälius gemeynet, es wäre dieses Argument so beschaffen, daß von der Vernunft nichts gründliches dagegen könnte vorgebracht werden. Denn er gründet sich auf eine Unwissenheit der wahren Güter, und der daher abhangenden wahren Glückseligkeit. Die also urtheilen, es gienge den Gottlosen wohl, und die Frommen müßten sich mit vielem Elend schleppen, suchen die Glückseligkeit in der Ehre, Reichthum und sinnlichen Ergötzlichkeiten, daß wenn sie einen armen und verachteten Menschen sehen, so halten sie ihn vor unglückselig, welches aber ein falscher Wahn ist. Ehe wir den wirklichen Zustand eines frommen, oder tugendhaften und eines gottlosen und lasterhaften gegen einander halten, wollen wir zweyerley voraus erinnern. Einmal muß man unter den wahren und unter den Scheingütern einen Unterschied machen. Jene machen an sich selbst den Menschen glücklich, deren wir drey haben, die Gesundheit des Leibes; die Erkenntniß der Wahrheit auf seiten des Verstandes, und die Tugend, was den Willen betrift. Außer diesen haben wir noch andere Sachen, welche erst durch den vernünftigen Gebrauch was gutes werden können; aber auch zum Unglück des Menschen Anlaß geben, wenn man damit unvernünftig umgehet, welches geschiehet, indem man sie bey dem Gebrauch derselben nicht nach der Vernunft; sondern nach dem verderbten Willen richtet. Bey einem unvernünftigen Gebrauch halten sie auch die meisten Menschen vor Güter, indem sie eine angenehme sinnliche Empfindung erwecken; weil aber ihre Lust unbeständig und sich in allerhand Unlust verwandelt, so sagen vernünftige Leute gar recht, es wären nur Scheingüter. Vors andere kann man nichts in Ansehung des andern vor ein Gut achten, noch ihn vor glücklich ansehen, er habe denn eine angenehme Empfindung, daß er darüber vergnügt ist. Setzen wir dieses voraus und halten den Stand eines Frommen und Gottlosen gegen einander, so müssen wir, wenn wir die Sache nicht blos nach den Sinnen ansehen, die Frommen vor den Gottlosen glücklicher preisen. Denn haben sie in der Welt gleich keine Ehre, keinen Reichthum, keine sinnliche Ergötzlichkeiten, so haben sie doch die wahren Güter. Ein armer Mensch, der gesund ist, ist viel glücklicher als ein reicher, der sich mit vielen Krankheiten schleppen muß. Und wer wolte zweifeln, daß ein Armer, der seinen guten Verstand hat, vor glückseliger zu schätzen, als der allerreichste Narr. Wolte man einwenden, die Frommen hätten bey ihrem Elend auch Krankheiten auszustehen, und man fände unter ihnen viele, denen es am Verstande fehle, so geben wir dieses gerne zu; sie verlieren aber dadurch ihren Vorzug in der Glückseligkeit nicht. Denn wenn sie nichts haben, so behalten sie die Tugend, welche unter den wahrhaftigen Gütern der Menschen das höchste. Sie sind dabey in ihrem Gemüth ruhig und vergnügt, dahingegen diejenigen, welche ihre Glückseligkeit in den Scheingütern suchen, durch Sorge, Bekümmerniß und andere Affecten immer geplagt werden. Der Arme kann bey seinem trockenen Brodt, das er isset, und bey seinem Wasser, so er trinket, vergnüget seyn: es schmeckt ihm wohl besser, als dem Reichen die delicatesten Speisen und köstlichen Getränke. Ja es kann geschehen, sagt D. Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione c. 7. §. 1. daß der Arme mehr Ursachen sich zu freuen, und weniger sich zu betrüben habe, als der Reichste auf Erden. Denn die geringste Gabe wird bey dem Armen große Freude erwecken: da hingegen ein Reicher nicht allezeit das bey der Hand hat, oder habhaft werden kann, woraus er sich eine Freude machet; überdem auch, wenn er von andern nicht so hoch gehalten wird, als er prätendiret, meynet, ihm sey der größte Tort wiederfahren, daher entspringet Verdruß, Zorn, Haß, Schmerzen, dessen allen ein Armer entübriget ist. Wer wird also läugnen, daß ein Armer, ob er gleich von vielen vor unglückselig gehalten wird, in der That, wo nicht glückseliger, doch eben so glücklich als der Reiche sey, dessen Glückseligkeit von allen gepriesen wird. Ich setze hinzu, daß in der Welt kein Uebel einem Menschen aufstoßen kann, das ihm nicht zu was gutes dienen solte, wenn man sich nur darein zu schicken weiß. Hiezu gehöret ein unpassionirtes Gemüth, welches allein bey frommen und tugendhaften anzutreffen ist, die bey ihrem Uebeln dennoch die Zufriedenheit ihres Gemüths erhalten können. Die übrigen Einwürfe wider die Vorsehung Gottes sind noch leichter zu beantworten, daß wir uns dabey also nicht aufhalten. Der Irrthum, Gott sorge vor nichts und bekümmere sich um nichts in der Welt, ist sehr wichtig und allerdings mit dem Atheismo verknüpft. Man kann nicht anders, als daß man denjenigen, der die Providenz Gottes läugnet, vor einen Atheisten halte. Denn bildet man sich einen Gott ohne Providenz ein, so kann er dieses entweder nicht; oder er will es nicht thun. Beydes wäre eine Schwachheit; sich aber einen Gott vorstellen, der mit Schwachheiten umgeben, ist eben so viel, als wenn man keinen Gott glaubte. So ist auch der Irrthum, Gott sorge vor nichts, eben so schädlich, als der, da man gleich zusaget, es sey kein Gott. Denn beyde

beyde heben alle Religion auf. Wenn ein Mensch sich einbildet, Gott sorge vor ihn nicht, so hat er keinen Grund, warum er ihn lieben und fürchten soll. Man lese nach die animaduersiones in Grotium de veritate religionis christianae, welche D. Koecher heraus gegeben, pag. 83. sq.

Hat die Existenz der göttlichen Vorsehung ihre Richtigkeit, so müssen wir weiter ihre Beschaffenheit erwägen. Die Werke Gottes lassen sich mit unserer Vernunft nicht begreifen, daß wir also nicht können sagen, wie es zugehe, wenn Gott vor alles sorge, so wenig sich erklären lässet, wie er alles erschaffen. Man stellt zwar die Sache einiger maßen, aber auf menschliche Art für, daß wenn wir solches von Gott sagen wollen, so muß es auf eine seinem Wesen gemäße Weise geschehen, daß nichts unvollkommenes mit unterlaufe. Wenn ein Mensch vor sich, oder vor andere sorget, so kommt dieses auf zwey Stücke an, auf die Sorge selbst und auf die Wirkung derselbigen. Die Sorge selbst, die man den innerlichen Theil nennen könnte, begreift eine Erkenntniß, eine Ueberlegung und einen Schluß, daß also Verstand und Willen dabey das ihrige thun müssen. Man muß erkennen, was einem fehlet; überlegen, wie ihm zu helfen, und was vor Mittel zu brauchen; hierauf aber den Schluß fassen, die vor gut befundene Mittel anzuwenden. Ist dieses geschehen, so folgt die Wirkung der Sorge, so gleichsam der innerliche Theil ist, wenn man entweder sich oder einen andern erhält und Hülfe schaffet. Eben dieses kann man auch von der Vorsorge Gottes sagen, wenn nur, wie schon erinnert worden, nichts unvollkommenes demselbigen beygeleget wird. Gott sorget innerlich, indem er nicht nur einer jeden Kreatur Zustand genau erkennet, und die Mittel, wie sie zu erhalten, und ihr zu helfen weiß; sondern solches auch wirklich zu thun beschlossen; äußerlich aber erfolget die wirkliche Versorgung, auf welche Art das Wort Vorsehung, oder Providenz, wenn man alle diese Stücke darunter fasset, in etwas weiterm Verstande genommen wird. Einige, die dessen Bedeutung einschränken, wollen nur die innerliche actus darunter begreifen, und die Versorgung selbst, als eine Wirkung davon ansehen. Die äusserliche Handlungen pflegt man nach dem Unterschied der Kreaturen, die er versorget, in gewisse Arten abzutheilen, wiewohl die Theologen selbige auf verschiedene Art bestimmen und benennen. Insgemein macht man ihrer drey, die conseruationem, den concursum und die gubernationem. Die conseruatio bestehe darinnen, daß Gott alle Kreaturen in ihrer Existenz, folglich in ihrem Wesen, und in den ihnen mitgetheilten Kräften erhalte, daß wenn ich z. E. diesen heutigen Tag erlebet, keinen Schaden an meinen Kräften erlitten, so mache dieses die Vorsorge Gottes, und zwar die Conservation, die sich auf alle und jede Kreaturen erstrecke. Der concursus geht auf alle lebendige Geschöpfe, so fern sie sich bewegen, und Gott bey solcher Bewegung concurriret, welches eine sehr schwere Sache, wenn man determiniren soll, wie es zugehe. Es gehöret dieser Punct vornehmlich zur Lehre von der Bewegung, die wir schon oben abgehandelt. Es kann Gott nicht die einzige und unmittelbare Ursache der Bewegung in den Körpern seyn, wie einige vorgegeben. So kann man auch nicht sagen, daß die Bewegung ohne allen göttlichen Beystand geschehe; oder daß Gott nur die mitgetheilte Bewegungskraft erhalte, welches zur conseruation gehöret. Gott thut was mehrers dabey, man kann aber nicht sagen, worinnen dasselbige bestehet. Durch die gubernationem verstehet man diejenige Art der wirklichen Vorsehung Gottes, welche sich insonderheit über die Menschen und deren Verrichtungen erstrecket, kraft deren Gott alles zu seiner Ehre und zu unserm Besten nach seiner Weisheit dirigiret. Bey der Erklärung dieser unterschiedenen Handlungen der göttlichen Providenz haben wir uns deswegen nicht aufzuhalten, weil sich die Sache besser in der Theologie, als Philosophie erklären lässet. Man lese hier nach Andalam in dissertationum philosophicarum pentad. p. 73. sqq.

Zur Historie dieser Lehre dienet, daß wir die Irrthümer, welche wegen der Vorsehung Gottes geheget worden, kürzlich anführen. Es theilen sich selbige in drey Klassen. In der ersten setzen wir diejenigen, welche die Providenz Gottes gänzlich geleugnet, und gemeynet, es geschähe alles von ohngefähr. Daß schon unter den Juden welche gewesen, die die Vorsehung Gottes geleugnet, erhellet aus dem Buch der Weisheit, da cap. 2. v. 1. sqq. der rohen Leute gedacht wird, welche sagen: ohngefehr sind wir gebohren, und fahren wieder dahin, als wären wir nie gewesen. Insonderheit legt man diesen Irrthum den Sadducäern unter den Juden bey, wozu den Neuern, die solches meynen, Josephus Anlaß gegeben, welcher de bello iudaico lib. 2. cap. 7. von ihnen also schreibet: sie leugnen gänzlich ein fatum; setzen aber auch Gott außer alle Antreibung; oder Aufsicht dessen, was böse ist. Diesem folget unter andern Drusius de tribus sectis iudaeorum lib. 3. cap. 12. wiewohl einige, als Voßius de origine et progressu idololatriae lib. 1. cap. 10. sie davon los sprechen, die auch ziemlichen Grund ihrer Meynung haben. Denn die Sache wird daher verdächtig, daß

daß man davon in der heiligen Schrift nichts findet, da doch ihrer oft gedacht und ihre Irrthümer angeführet worden. Sie haben Gott verehret, welchen Dienst sie nicht würden geleistet haben, wenn sie keine göttliche Vorsehung geglaubet. Lactantius sagt de ira dei cap. 9. gar nachdenklich: wenn ein Gott ist, so sorget er auch als ein Gott. Man kann ihm auf keine andere Art eine Gottheit beylegen, als daß er das Vergangene erkennet, das Gegenwärtige weiß, und das Zukünftige vorher sehe. Wenn also Epicurus die Vorsehung Gottes geleugnet, so hat er auch gesagt, es sey kein Gott. Wo er einen Gott erkannt, so hat er auch dessen Providenz zugeben müssen. Von den heydnischen Philosophis gehört vor allen andern in diese Klasse Epicurus, von welchem kein Zweifel, daß er die Vorsehung Gottes geleugnet hat. Erstlich brachte dieses seine Lehre von dem höchsten Gut und von der höchsten Glückseligkeit mit sich. Es setzte Epicurus die höchste Glückseligkeit eines Menschen in einer solchen Wollust, die in einem vergnügten und gemächlichen Zustand dieses Lebens bestünde, welcher von Sorge und Furcht, von Pein und Schmerz, so weit als es nur möglich seyn kann, entfernet bleibe. Bey dieser Einbildung des höchsten Gutes verfiel er dahin, daß er nicht nur die Unsterblichkeit der Seele; sondern auch die göttliche Vorsehung leugnete. Denn er erkennte, wenn nach diesem Leben ein anders wäre, und die Seele gieng nicht unter, so würde dieses bey den Menschen Sorge und Bekümmerniß machen, und sie also des höchsten Gutes berauben. Und wie die Menschen in einem solchen Stande, der von allen Sorgen entfernet sey, zu kommen suchen müßten; also könnte Gott, der sich in der vollkommensten Ruhe befinden müßte, sich über nichts Sorge machen, und eben deswegen wäre keine Vorsehung. Vors andere bestätiget dieses der übereinstimmende Ausspruch der Alten. Wir wollen etliche Zeugnisse davon anführen. Seneca de beneficiis lib. 4. cap. 19. saget: du Epicure, machst Gott gar zu ohnmächtig; du hast ihm alle Waffen, alle Macht genommen, und damit sich niemand vor ihm fürchten möchte, hast du ihn gar aus der Welt geschaffet. Derowegen hast du keine Ursache dich vor ihm zu scheuen, als der da in einer großen und nicht durchdringlichen Mauer eingeschloßen und von allen menschlichen Augen und Umgang abgesondert ist, er hat nichts, dadurch er einem Gutes oder Böses erweisen könne. Er sitzet ganz einsam und verlassen in dem mittlern spatio dieses und jenen Himmels, ohne daß er Thiere, Menschen oder andere Sachen um sich habe, und scheinet, daß er nur zu vermeiden suche, damit die ihn von oben und neben sich umgebende Welt, wenn sie etwa einfiele, ihm nicht über den Kopf falle; er erhöret unsere Wünsche nicht, und bekümmert sich um uns gar nicht. Diogenes Laertius redet lib. 10. segm. 77. nach der Meynung des Epicuri also: mit der seligen Ruhe reimen sich die Geschäfte und Sorgen, und Zorn und Gunst nicht, sondern diese Dinge geschehen wegen Schwachheit, Furcht und Mangel; woran auch Gassendus, der sonst ein großer Verehrer des Epicuri gewesen, und seine Lehre zu vertheidigen gesucht, in den notis über das zehnde Buch des Diogenis nicht zweifelt und pag. 381. die göttliche Providenz wider ihn zu erweisen sich bemühet. Doch haben einige diesen Weltweisen von solcher Beschuldigung befreyen wollen. Denn es hat Jacob Rondellus zu Paris 1679. eine Französische Schrift de vita et moribus Epicuri, heraus gegeben, welche auch Lateinisch 1693. und Englisch 1712. heraus gekommen, worinnen er nicht zugeben will, daß Epicurus die göttliche Vorsehung geleugnet. Er habe zwar gelehret, wie die Götter sich um die Abwechselung des bösen und guten Wetters, um die Zeugung und Vergehung der oben in der Luft entstandenen meteororum, und anderer unzähligen in der Natur erscheinenden Dinge nicht bekümmerten, indem er geglaubet, daß die Welt vor und in sich selbst Kräfte genug hätte, sich zu erhalten; dennoch habe er nicht verdienet, so sehr getadelt zu werden, wie dessen Meynung Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 1. §. 19. vorstellet, und zugleich erinnert, daß Epicurus die Providenz Gottes auch von den Geschäften, so die Menschen angehen, ausgeschlossen habe. Es meynet auch Professor Stolle in der Historie der heydnischen Moral pag. 195. wenn man erwege, daß erstlich Epicurus nur zweyerley Glückseligkeiten behauptet, die höchste, so in Gott ist, und nicht mehr zunehmen kann, und denn die menschliche, welche zu und abnehmen kann; hernach daß er gar gewöhnlich die Götter selige Naturen genennet, so solte man, wenn der Spruch bey dem Stobäo serm. 15. man hat der seligen Natur allerdings Dank zu sagen, weil sie es so gemacht, daß das nothwendige leicht, und nur das unnöthige schwer anzuschaffen ist, von dem Epicuro wirklich herkomme, leicht auf die Gedanken gerathen, daß Rondellus mit seiner Vertheidigung des Epicuri bestehen könne. Es ist auch allhier 1713. unter gedachtem Stollen eine Disputation de Epicuro creationis et providentiae adsertore von Joh. Henr. Kromayern gehalten worden. Man lese aber, was

Fabri-

Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 14. pag. 366. erinnert hat. Es haben viele Epicurum dieser Meynung wegen widerleget, als von den Alten Seneca de beneficiis lib. 4. cap. 4. seqq. Simplicius in comment. in Epicteti enchiridion cap. 38. denen man nebst andern von den Neuern beyfügen kann Gassendum in syntagmat. philosophic. Epicur. pag. 129. sqq. und pag. 209. seqq. Man rechnet auch hieher den Diogenem Cynicum, weil er hat zu sagen pflegen, der Harpalus, welcher zu der Zeit vor einen glückseligen Räuber gehalten wurde, legte mit seinem Exempel ein Zeugniß ab, daß keine Götter wären, weil er so lang in einem glücklichen Zustand lebte; ingleichen: gottloser Leute glücklicher Wohlstand widerlege alle Gewalt und Kraft der Götter, womit er also zu verstehen gegeben, er glaube keine göttliche Providenz, welche Rede Cicero de natura deorum lib. 3. cap. 34. aufgezeichnet hat. Von den Neuern gehöret hieher Peter Bayle, welcher sich auch sehr verdächtig gemacht, daß er die Einwürfe wider die göttliche Vorsehung vor so wichtig und unauflöslich gehalten, wie wir schon hin und wieder angemerket und diese Streitigkeiten ausführlich erzählet haben. In die andere Klasse setzen wir diejenigen, die auf den andern Abweg kommen, und ein unbedingtes fatum einführen wolten, welches die Stoiker waren. Von dem fato selbst haben wir oben in einem besondern Artikel gehandelt, und merken daher nur so viel an, daß diese Meynung die Vorsehung Gottes auch umstosse, obschon die Stoiker das Ansehen haben wolten, als wären sie grosse Vertheidiger derselbigen. Denn indem sie meynten, es geschähe alles nothwendig, so war keine Vorsehung nöthig; ja da sie Gott selbsten dem Schicksale unterwarfen, und ihn seiner Freyheit beraubten, so war er nicht im Stande, vor die Welt zu sorgen, wovon Jacobi Thomasii dissertat. de Stoici fati malignitate pag. 166. exerc. de Stoica mundi exustione zu lesen. Und ob wohl Lipsius in physiolog. Stoic. lib. 1. dissertat. 11. 12. zu erweisen sich bemühet, es sey das Stoische fatum nichts anders, als die Vorsehung Gottes, so hat er doch gar schlechten Grund dazu, und hat sich durch die grosse Liebe, die er zu der Stoischen Philosophie gehabt, dazu verleiten lassen. Man lese hier nach Jacobi Bruckeri otium Vindelicum pag. 180. seqq. In der dritten Klasse stehen diejenigen, welche scheinen, eine göttliche Vorsehung zuzulassen; gleichwohl aber darinnen geirret haben. Dieses sehen wir an dem Aristotele, welcher gemeynet, es gehe die Providenz Gottes nur bis an den Mond, er sorge zwar vor die himmlischen Dinge, nicht aber vor die, so auf Erden wären, welches Diogenes Laertius lib. 5. segm. 32. Plutarchus de placit. philosoph. lib. 2. cap. 3. und andere bezeugen. Dieses ist auch seinem Systemati gemäß. Denn er statuirte, die Welt sey mit vielen Sphären umgeben, darinnen die Sternen, als in einer festen Materie, enthalten wären. Diese Sphären würden von den Intelligentien beweget, die durch ein nothwendiges Band mit ihnen verknüpft wären, worunter Gott die vornehmste und erste intelligentia, oder Beweger sey, der die Aufsicht über den obersten Himmel habe. Die Scribenten, die hievon zu lesen sind, führet Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione c. 1. §. 15. an. Auf die Gründe derjenigen, welche hierinnen Aristotelem vertheidigen wollen, haben wir in der exercitatione de atheismo Aristotelis pag. 281. parergor. acad. geantwortet. Lutherus hat hierinnen sehr wohl von dem Aristotele geurtheilet, wie wir bey dem Seckendorf in historia Lutheranismi lib. 3. §. 81. n. 17. lesen: Aristoteles geräth fast auf die Meynung, daß, ob er gleich Gott nicht ausdrücklich einen Narren nennet, er ihn doch vor einen solchen halte, der von unsern Sachen nichts wisse, nichts von unsern Vorhaben erkenne, verstehe, sehe, nichts betrachte, als sich selbst. Ob nun gleich dieses nicht so viel heisset, als ihm eine Thorheit zuschreiben, so ist es [illegible] so viel, daß er ihm alle Wissenschaft benimmt, und zu einem solchen macht, der da von menschlichen Sachen nichts mit all wisse. Er thut nachdrücklich hinzu: aber was geht uns ein solcher Gott an, oder Herr? was vor Nutzen haben wir davon? Der angeführte Brucker in otio Vindelico pag. 174. handelt auch vom Aristotele und seiner Meynung wegen der Providenz. Unter den Kirchenlehrern läßt Hieronymus gern zu, daß Gott vor die Menschen sorge; er meynt aber, es wäre seinem majestätischen Wesen nicht anständig, wenn er sich auch um die Insecta bekümmern solte, wobey man Rechenbergs disputat. de prouidentia dei circa minima zu lesen. Doch was in der christlichen Kirchen hierinnen vor Irrthümer entstanden, gehöret hieher nicht. Fabricius hat in dem syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 17. pag. 409. mit besonderm Fleiß die Scribenten, die hievon gehandelt, angeführet. [Siehe C. W. F. Walchs Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrheit §. 83. ff. S. 364. ff. Reimarus Wahrheiten der natürlichen Religion. Daniel Rittersdorf Uebereinstimmung der alten und neuen Schöpfung, besonders in der Mitwirkung Gottes. Danzig 1755. S. 10. ff. Jo. Andr. Buttstett vernünftige Gedanken

ken über die Vorsehung Gottes, in Ansehung der Erhaltung und Mitwirkung. S. 250. 253. 277. Friedr. Schulze, Ansehen der Herrlichkeit des Herrn. Cap. V. Abschn. 3. §. 14. Neuester Zeit ist bekannt, daß ein gar hoher Autor, oder der Philosoph zu Sans-Souci die Vorsorge Gottes in Absicht auf die einzelnen Individua geläugnet habe. Doch sucht D. Jo. Steph. Müller in einer Disputation, die er im Jahr 1764. zu Gießen hielte, den harten Sinn zu mildern; es führt diese Disputation folgende Aufschrift: La Providence ne s'interesse point à l'individu mais à l'espece. (Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci. Tom. I. Epitre VII. à *Maupertuis*) vel Deus non indiuidua sed species curat. etc.]

[Vorspucken,]

[Dieses Wort pflegt man oft im gemeinen Leben zu gebrauchen, eine unvermuthete Anzeige, daß etwas Widriges geschehen werde, auszudrücken, wobey gar viele Vorurtheile mit unterlaufen. So spricht man, wenn Katzen, wilde Vögel, Nachteulen u. s. w. bey einem Hause sich vorzüglich aufhielten, und ein Geschrey hören ließen, so zeige solches einen Todesfall in dem Hause oder der nächsten Nachbarschaft an. Ich glaube, man müsse hierbey der Sache weder zu viel noch zu wenig thun. Es ist nicht unmöglich, daß ein solches Schreyen der Thiere, welche nach faulenden Dingen gehen, eine zufällige Anzeige eines zu erfolgenden Todes seyn könne. Befindet sich in einem Hause ein Kranker, dessen faulende Ausdünstungen die Luft verunreinigen, so kann es ganz natürlich zugehen, daß solche Thiere sich an den Ort begeben, und dem Geruche nachgehen. Daß aber der Tod des Menschen erfolgt, ist den giftigen Theilchen im Leibe, nicht aber der Erscheinung solcher Thiere zuzuschreiben. Uebrigens mag hier der Artikel: Ahndungen gelesen werden.]

Vorstellung,

Man hat überhaupt zweyerley Vorstellungen. Einige geschehen durch die Gedanken in der Seele, welche nichts anders, als die Ideen sind, von denen oben gehandelt worden; andere durch die Rede, welche in einem Vortrag der Gedanken bestehen, wenn man selbige andern durch die Worte, als äußerliche Zeichen, zu erkennen giebt. Diese letztere Vorstellungen können entweder in Ansehung der Sachen, die sie in sich halten; oder der Art und Weise, wie sie geschehen, betrachtet werden. Denn was die Sachen betrifft, die man vorstellet, so sind sie hier eben so mancherley, als sie bey der Erkenntniß sind. Sie lassen sich füglich in zwey Klassen, in gemeine, welche durch die Sinnen und Gedächtniß zu erkennen; und in judicieuse, dazu ein Nachdenken, vermittelst des Judicii erfordert wird, abtheilen. Die letztere sind wieder entweder theoretische, oder practische. Alles, was ein Philosophus erkennet und andern wieder vorstellet, kommt darauf an. Er trägt judicieuse Wahrheiten, so wohl theoretische, als practische für; indem aber selbige durch die Abstraction vermittelst des Nachdenkens erkannt werden, so setzt dieses die sinnliche Erkenntniß der einzelen Begebenheiten; oder die Erfahrung voraus. Die Art, wie eine solche Vorstellung geschehen kann, ist auch mancherley. In judicieusen Sachen sind sonderlich drey Eigenschaften wichtig und nöthig, als die Deutlichkeit, daß der andere unsere Gedanken begreifen, und den Verstand der Rede empfinden kann; die Gründlichkeit, wenn man den Grund, worauf eine Wahrheit beruhet, anzeiget und weiset, warum sich eine Sache so, und nicht auf eine andere Art verhalte, und die Lebhaftigkeit, daß der Wille in eine Bewegung gebracht werde, und eine Lust an den erkannten Wahrheiten bekomme, welches nicht geschehen kann, wo nicht Bewegungsgründe des Willens mit vorgestellet werden, so nur nach Befinden der Sache selbst geschehen kann. Diese Lebhaftigkeit ist entweder eine philosophische, wenn man wahrhaftige Bewegungsgründe des Willens aus der Natur der Sache selbst anbringt; oder eine oratorische, wenn man sich dabey nach den Neigungen und Affecten der Menschen richtet, welches wir nur in Ansehung des gemeinen Begriffs, den man sich von der Redekunst machet, die oratorische nennen. Die erste Art, lebhaft was vorzustellen, braucht man bey weisen und vernünftigen Leuten; die andere bey denen, die sich von ihren Vorurtheilen und Affecten regieren lassen. Durch die Deutlichkeit der Vorstellung wird die Erkenntniß leicht; durch die Gründlichkeit überzeugend, und durch die Lebhaftigkeit practisch. So haben wir dieses Wort Vorstellung im weitern Verstand genommen; insbesondere braucht man dasselbige vornehmlich von moralischen Sachen, wenn man einen zu etwas lenken will, da man sagt: ich will ihm die Sache vorstellen; ich habe ihm solches vorgestellet. [Siehe Gedanken. Idee.]

Vorurtheil,

Das deutsche Wort ist nicht so zweydeutig, als das lateinische praeiudicium, indem man solches bisweilen vor gemeine und richtige Grundsätze genommen, wie die

die Franzosen viele Schriften unter dem Titel les prejugés legitimes an das Licht gestellet. Die Juristen brauchen solches auch in unterschiedenem Verstande. Denn bald verstehen sie dadurch die Verletzung eines andern; oder den Nachtheil, den man von einer Sache hat, wenn man sagt, es gereicht mir zum Präjudiz; es soll ihm nicht zum Präjudiz gereichen. Bald heissen bey ihnen praeiudicia solche Handlungen, die man zuvor von dem Stand eines Menschen anstellet und erörtert; oder Aussprüche von einer Sache, nach welchen die Rechtsgelehrten wieder sprechen. Die Philosophi, insonderheit die Logici, brauchen das Wort praeiudicium, oder Vorurtheil, in einem andern Sinn; und ob es wohl seinem Ursprung nach ein solches Urtheil bedeutet, welches vor der Zeit, ehe man eine Sache reiflich überleget, gefället wird, es mag nun wahr, oder falsch seyn, so pflegt man doch dasselbige allezeit vor ungegründete Urtheile zu nehmen. Wenn auch ein Mensch ohne vorhergegangene Ueberlegung auf eine Wahrheit von ohngefähr fällt, so wird sie ihm gleichwohl nicht viel nutzen. Denn er wird sie entweder hin und wieder übel appliciren; oder wenn ihm jemand den geringsten Einwurf machet, fahren lassen. Bey solchen Vorurtheilen wollen wir drey Stücke untersuchen: was sie sind; wie vielerley sie sind, und woher sie entstehen.

Erstlich müssen wir sehen: was die Vorurtheile sind? Ein Vorurtheil ist nichts anders, als ein unrichtiges und nicht sattsam überlegtes Principium, welches man vor wahr annimmt, und nach demselbigen seine besondere Urtheile und Schlüsse einrichtet. Ein jegliches Vorurtheil ist ein Irrthum; aber nicht ein jeder Irrthum ist ein Vorurtheil. Diesen Unterschied zeigt Thomasius, wenn er in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 13. §. 39. saget: daß die Präjudicia uns von der Erkenntniß der Wahrheit abführen, das haben sie mit allen falschen Meynungen gemein; darinnen aber ist der Unterscheid, daß bey den Präjudiciis die Ursach, darauf sie sich gründen, ganz keine nothwendige Connexion mit dergleichen Irrthümern hat, und also vor keine Ursach zu halten ist, da doch in andern, aus dergleichen Präjudiciis hergeleiteten falschen Meynungen zum wenigsten eine nothwendige Connexion zwischen dem Irrthum und Präjudicio seyn kann. Die Präjudicia sind die Quelle aller falschen Meynungen; die übrigen Irrthümer sind die daraus fliessenden Bächlein.

Vors andere sehen wir: wie vielerley die Vorurtheile sind? Sie sind auf mancherley Art eingetheilet worden. Die gemeinste Eintheilung ist in das Vorurtheil des menschlichen Ansehens und der Uebereilung, oder in praeiudicium auctoritatis und praecipitantiae, welche ihren Grund in dem Ursprung der Vorurtheile in Ansehung der Personen, die sie hegen, hat, der entweder das Ansehen anderer; oder unsere eigene Leichtsinnigkeit und Uebereilung ist. Das Vorurtheil des menschlichen Ansehens bestehet darinnen, wenn sich der Verstand durch die Autorität anderer, die in einem wirklichen Ansehen; oder die man doch hochhält verführen lässet, ihnen in ihren Concepten nachzuahmen. Es gehört auch dahin die Vielheit derer, die es mit einer Meynung halten, ingleichen die blinde Autorität einer so genannten receptae doctrinae. Die Thorheit dieses Vorurtheils hat Seneca de vit. beat. cap. 1. vortrefflich gezeiget, wenn er saget: nihil ergo magis praestandum est, quam ne, pecorum ritu, sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur. atqui nulla res nos maioribus malis implicat, quam quod ad rumorem componimur: optima rati ea quae magno assensu recepta sunt, quorumque exempla nobis multa sunt: nec ad rationem, sed ad similitudinem viuimus. inde ista tanta coaceruatio aliorum supra alios ruentium. Quod in strage hominum magna euenit, quum ipse se populus premit, nemo ita cadit, vt non et alium in se attrahat: primi exitio sequentibus sunt: hoc in omni vita accidere, videas licet: nemo sibi tantum errat, sed alieni erroris et caussa et auctor est. nocet enim, applicari antecedentibus; et dum vnusquisque mauult credere, quam iudicare, nunquam de vita iudicatur, semper creditur: versatque nos et praecipitat traditus per manus error, alienisque perimus exemplis. Das Vorurtheil der Uebereilung beruhet darinnen, wenn man selbst aus eigner Uebereilung wegen Nachläßigkeit, Ungedult, Eigenliebe irrige Concepte in Ermangelung genugsamen Nachdenkens fasset. Zu diesen beyden setzet Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 4. cap. 1. §. 7. noch zwey andere, als das praeiudicium planitatis und subtilitatis, das Vorurtheil der Kleinigkeit und der Wichtigkeit der Sachen. Jenes ist, wenn einem alles, so einem vorkommt, nur Kinderspiel zu seyn dünket, wodurch diejenigen, die solchem Vorurtheil ergeben sind, verleitet werden, eine Sache nur obenhin anzusehen und zu tractiren, auch dabey vermeinen, daß sie es auf solche Weise trefflich wohl getroffen haben; andere aber, so in die Wichtigkeit einer Sache ein tieferes Einsehen haben, wohl als Grillenfänger auslachen; dieses aber, oder das Vorurtheil der Wichtigkeit einer Sache ist, wenn man sich etwas vor hoch und schwer einbildet, und sich dadurch solches zu unter-

unternehmen, abschrecken lässet. Es ist also diese Eintheilung von dem äußerlichen Schein der Dinge hergenommen, von denen ein Mensch mit Vorurtheilen eingenommen ist, nachdem insonderheit seine Affecten durch solchen äußerlichen Schein unterschiedentlich gerühret werden. Denn es stellt sich aus diesem Grund der Mensch ein Object, ehe er die Natur desselben reiflich genug erwogen, entweder als eine Kleinigkeit vor, da es doch wohl etwas wichtiges ist; oder als eine Wichtigkeit, da es doch wohl eine Kleinigkeit ist, wie D. **Müller** p. 543. seiner Logic wohl saget. Außer diesen Eintheilungen findet man hin und wieder noch andere. **Baco de Verulamio** de augm. scienciar. lib. 5. cap. 4. und nou. organ. lib. 1. aphorism. 41. nennet die Vorurtheile idola, und theilet sie in vier Arten, als in idola tribus, in solche irrige Principia, die in der menschlichen Natur selbst gegründet; in idola specus, wenn jemand die Gelegenheit zum Irrthum von sich selbst nehme: in idola fori, die man durch den Umgang mit andern einsauge, und in idola theatri, welche aus den unterschiedenen Lehren der Philosophen, und verkehrten Regeln der Demonstrationen entstünden, wobey zu lesen **Bayer** in cynosura mentis part. 2. cap. 1. sect. 1. **Crousaz** in systeme de reflexions part. 2. cap. 6. §. 4. **Syrbius** in institut. philosoph. rational. eclect. part. 1. cap. 5. §. 10. **Buddeus** sucht in philos. instrum. part. 1. cap. 2. §. 30. sqq. den Ursprung der Vorurtheile in den drey verderbten Neigungen des Willens, und meinet, aus der Wollust und Nachläßigkeit entstünde das Vorurtheil des menschlichen Ansehens, und der Uebereilung; aus dem Ehrgeiz das Vorurtheil der einmal angenommenen Meynung und aus dem Geiz das Vorurtheil des Gehorsams. D. **Lange** setzet in medicina mentis part. 2. cap. 4. vier Klassen der Vorurtheile, der Unwissenheit, des allzugroßen Vertrauens, des allzugroßen Mistrauens und der bösen Begierden. **Syrbius** in philosoph. rational. part. 1. cap. 5. §. 5. theilet sie in praejudicia praecipitantiae, proprietatis und auctoritatis humanae, wohin er alle andere Arten bringet. **Gerhard** in delineat. philos. rational. lib. 1. cap. 11. §. 34. macht zwey Arten von Vorurtheilen, indem einige aus einer allzugroßen Einbildung entweder von sich, oder andern; etliche aber aus der allzukleinen Einbildung entweder von sich; oder andern entstünden. Man findet auch, daß man sie von den besondern Sachen, von denen sie geheget werden, eingetheilet, als in die theologische, juristische, medicinische, philosophische, mathematischen u. s. w. und was andere Eintheilungen mehr sind.

Drittens müssen wir erwegen: woher die Vorurtheile entstehen? **Thomasius** meynet in der Einleitung der Vernunftlehre c. 13. §. 40. daß die Hauptquelle der elende Zustand des Verstandes der Menschen in seiner Jugend, und die demselben anklebende Leichtgläubigkeit sey, durch welche er sich was falsches geschwinde bereden lasse, oder selbst berede. D. **Buddeus** philosoph. instrument. part. 1. cap. 2. §. 30. machet zwischen den Gelegenheiten und den Ursachen der Vorurtheile einen Unterschied: jene trügen hier was bey, wie die Sinnen, die Einbildung, und was sonst in und außer dem Menschen sey; die Ursachen aber stäcken in den verderbten drey Hauptneigungen, dem Ehrgeiz, Geldgeiz und der Wollust. Außer allem Streit gehören sie ihrem Wesen nach zum Verstand, weil es falsche Meynungen sind; den Grund aber derselben kann man wohl in der verderbten Eigenliebe, und ins besondere in den drey berührten bösen Gemüthsneigungen suchen, so, daß ein Vorurtheil zwar ursprünglich von einer verderbten Neigung herrühre; durch die Schwachheit aber des Verstandes gestärket und erhalten werde. Es können alle Hauptneigungen einen zu diesen Vorurtheilen verleiten und nachdem das Temperament, oder die Disposition des Verstandes beschaffen, nachdem ist einer mehr geneigter und geschickter zu diesem, als zu einem andern Vorurtheil, da denn in Ansehung des Verstandes ein Mangel des Judicii da ist, z. E. zu dem Vorurtheil der Leichtigkeit einer Sache, oder zu dem praeiudicio planitatis sind diejenigen am meisten geneigt, die von munterm Ingenio und schlechtem Judicio sind, wenn nämlich eine Neigung durch ihre Regungen einen Menschen von diesem Temperament des Verstandes veranlasset, wichtige Dinge, darinnen doch solche Neigung nichts findet, das sie vergnügen, oder quälen kann, unter allerhand sinnreichen Ausflüchten gering zu achten; sintemal es einem Menschen von solchem Verstande, in Ansehung seiner Lebhaftigkeit des Ingenii an dergleichen Ausflüchten, ingleichen an allerhand Erfindungen, über eine Sache nur obenhin zu fahren, niemals fehlet. Und je weniger darneben das Ingenium mit dem Judicio temperirt ist, desto leichter bildet er sich ein, in solchen seinen leichtsinnigen Concepten und Arten zu verfahren, Raison zu haben. Die Regungen aber, dadurch die Neigungen einen Menschen von dergleichen Temperament des Verstandes zu diesem Vorurtheil zu verleiten pflegen, sind z. E. in Ansehung der Wollust die Neigung zur Faulheit und unzeitiger Bequemlichkeit, dadurch man eine Sache allzu mühsam zu tractiren einen Ekel hat; in Ansehung des Ehrgeizes

geizes der Hochmuth, dadurch man sonderlich von andern Leuten und von ihren Thaten eine allzukleine Meynung zu hegen veranlasset wird; in Ansehung des Geldgeizes die allzuhitzige Begierde nach Gewinst, durch deren Antrieb man alles, darinnen man nicht gleich einen unmittelbaren Gewinnst vor Augen siehet, vor was geringes ansiehet, s. Müllers Anmerk. über Grac. Orak. Max. 121. p. 144. Auf solche Weise kann man nun leicht von den andern Vorurtheilen den Ursprung und Fortpflanzung untersuchen. Die Scribenten, welche diese Materie entweder in besondern Schriften; oder in ihren Logiken abgehandelt, haben wir in der historia logicae pag. 796. parergor. academicorum angeführet. Unter andern lese man nach Buddei obseruationes in elementa philosophiae instrumentalis p. 120. sqq. [Siehe Betrachtungen über die Vorurtheile in dem allgemeinen Magazin der Natur, Kunst u. s. w. VII Theil num. VIII. Martin Kunz Elem. Log. part. spec. S. 1. c. 1. und mein kritisch-historisches Lehrbuch der theoret. Philosophie Log. §. 57.]

Vorwand,

Bedeutet diejenige Ursach, womit man sich wegen eines vorgefallenen Fehlers, oder Versehens entschuldigen, das ist, andern zeigen will, man habe keine Schuld daran. Es wird solches mehrentheils im bösen Verstande genommen und zwar auf zweyerley Art, indem man entweder unter einem Vorwand böse Thaten bemänteln will; oder die angegebene Ursach ist überhaupt nicht hinlänglich, man brauche sie nun in Thaten, die vom Gesetz; oder von der Wohlanständigkeit und Klugheit dependiren; oder wegen gewisser Reden.

Vorzug,

Ist das Recht, das einer in Ansehung der Güter, die er in größerer Maße besitzet, vor den andern erlangt. In Betrachtung der Güter kann der Vorzug in zweyerley Stücken beruhen; nämlich er ist entweder ein innerlicher; oder ein äußerlicher. Der innerliche beruhet in den wirklichen Fähigkeiten und Geschicklichkeiten der Seele, wenn ein Mensch an wahrer Weisheit und an wahrer Tugend andern weit vorgehet. Der äußerliche bestehet in den äußerlichen Glücksgütern, in Reichthum, in Ansehen und Macht, in der Opinion der Leute, welche letztere Art Hochachtung, Respect, oder Ehre genennet wird.

[Ursprung,

siehe Entstehen.]

Urtheil,

Bedeutet überhaupt den Ausspruch, die Meynung von einer Sache, davon wir eben in dem Artikel von dem Judicio gehandelt. Ins besondere verstehet man dadurch den Ausspruch des Richters, wodurch die streitige Sache entschieden wird.

[Waage,

siehe Hebel.]

Wachen,

Ist derjenige Zustand eines Menschen, oder eines andern belebten Körpers, da die Lebensgeister im gehörigen Umlauf beharren, die Empfindung durch die Werkzeuge der Sinnen geschiehet, und diese wieder innerliche gewisse Bewegungen erreget. Das Widerspiel solches Zustandes nennet man das schlafen, davon wir oben in einem besondern Artikel gehandelt haben.

Wärme,

Wird in einem gedoppeltem Verstand gesagt: einmal bedeutet es die Empfindung der Wirkung des Feuers; hernach die Kraft einiger Körper, welche Hitze und Wärme verursachen, davon in der Physic, oder Naturlehre eigentlich gehandelt wird. Man bemerket unterschiedene Arten dieser Wärme. Einige theilen solche in eine allgemeine und besondere; und jene wieder in eine eingepflanzte, welche die innerliche Ursach des Lebens und des Wachsthums der Geschöpfe sey; und in die einfließende, die sich von der Sonne über die Geschöpfe ausbreite, dergleichen allgemeiner nöthiger Nutzen hingegen bey der besondern Wärme nicht wahrzunehmen. Andere theilen die Wärme füglicher in eine wesentliche, sofern sie einem Körper als eigen zukomme, wie dem Feuer, und in eine zufällige, da ein Körper zufälliger Weise die Kraft warm zu machen bekomme, als wenn Wasser durch das Feuer warm werde.

Man bemerket bey der Wärme folgende Umstände, daß sie sich ausbreite und die ihr vorstehende Körper erwärme; daß sie sich geschwinder, als die Kälte austheile, und also ein Stück Eis einen nähern Körper erfordere, als ein brennend Stück Holz, wenn sich die Wirkung äussern soll; daß die Wärme zuweilen verborgen sey und sich nicht eher verspüren lasse, bis eine Auflösung oder Zertheilung des warmmachenden Körpers geschehe; daß ferner oftmals die Wärme eine Bewegung bey sich habe, als in siedendem

Wasser,

Waßer, geschmolzenem Metall, Erwärmung des Eisens, Holzes, wenn solches lang und geschwind getrieben würde, und daß endlich die Wärme nach ihren unterschiedenen Graden ungleiche Wirkungen thäte, die nutzen und schaden könnten. Die Aristotelici hatten vier Haupteigenschaften der Körper, als die Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit und beschrieben insonderheit die Wärme nach ihrer Wirkung, daß sie gleiche Dinge zusammen brächte, und ungleiche von einander sondere. Cartesius und seine Anhänger setzen die Natur der Wärme in der Bewegung, s. Rohault in tract. phys. part. 1. cap. 23. und darinnen kommen fast alle Mechanici überein; wobey auch noch Andala in exercitationibus academicis in philosophiam primam et naturalem p. 455. sqq. zu lesen. Scheuchzer in der Naturwissenschaft part. 1. cap. 11. §. 24. sagt, die Wärme bestehe in einer sehr geschwinden und dabey unordentlichen Bewegung der kleinsten und spitzigen Theilgen. Daß sie klein wären, sähe man daher, weil die Kraft des Feuers durch die dichtesten und festesten Körper, als Glas, Metall, Stein dringe; und daß die Bewegung unordentlich sey, sähe man daraus, daß wenn in einem Ofen Feuer wäre, die Wärme an allen Orten eines Zimmers könnte verspüret werden; die Geschwindigkeit aber sähe man an der Flamme eines Lichts, und die gespitzte Gestalt der Feuertheilgen nehme man an der Wirkung, wenn etwas verbrenne und aufgelöset würde, wahr. Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 5. sect. 4. §. 110. sqq. leugnet, daß die Natur der Wärme in der Bewegung bestehe, indem dieses eine solche Meynung, wenn sie gleich von den Peripateticis, Cartesianern und Gassendisten angenommen worden, welcher die Erfahrung entgegen sey. Denn einmal habe man Wärme, als bey einem glüenden Eisen, bey einer glüenden Kohle, da man keine Bewegung verspüre, welche der Heftigkeit der Wärme proportionirlich; hernach verursache ja ein starker Wind von Mitternacht, da eine der größten Bewegung geschehe, eher Kälte, als Wärme, welches letztere doch geschehen müßte, wenn es an der Bewegung läge. Denn wenn man gleich einwenden wollte, daß die Bewegung bey Wärme unordentlich, so stehe doch diesem die Erfahrung mit dem Brennspiegel, ingleichen wenn Feuer angeblasen werde, entgegen. [Siehe den Artikel: Feuer. Es verdienen noch folgende Schriften bey der Materie von der Wärme angeführt zu werden. Joh. Henr. Lambert tentamen de vi caloris, qua corpora dilatat, eiusque dimensione, in den act. heluet. T. II. p. 172. G. W. Richmann de quantitate caloris, quae post miscelam fluidorum certo gradu calidorum oriri debet, cogitationes, in den Comment. petrop. nou. T. I. p. 152. Ebendesselben formulae pro gradu excessus caloris supra gradum caloris mixti ex niui et sale ammoniaco post miscelam duarum massarum aquarum diuerso gradu calidarum confirmatio per experimenta, ebendas. p. 168. de argento viuo calorem celerius recipiente et celerius perdente quam multa fluida leuiora experimenta et cogitationes, von eben dems. in den Comment. petrop. nou. T. III, p. 309. Nicht weniger desselben Inquisitio in legem, secundum quam calor fluidi in vase contenti certo temporis interuallo in temperie aeris constanter eadem decrescit vel crescit, et detectio eius, simulque thermometrorum perfecte concordantium construendi ratio hinc deducta. ebend. T. I. p. 174. Vorzüglich kann Muschenbröк in introd. ad philos. natural. §. 1597-1601. gelesen werden, siehe Phosphorus.]

[Waffenstillstand, siehe Stillstand.]

Wagen,

Hat eigentlich statt in Sachen des Glücks, und heißet an sich nichts anders, als etwas unternehmen, dessen glücklicher Erfolg entweder gar nicht, oder nur nicht gänzlich von unserm Willen und Vermögen, sondern entweder einzig, oder doch guten theils von dem künftig zu gewartenden Ausschlage des Glücks dependiret, und folglich mit keiner Gewißheit von uns erwartet werden kann, daher man entweder mit; oder ohne Raison wagen kann. Nämlich wer was mit Raison zu wagen gedenket, der hat sonder Zweifel den Endzweck, daß er in demjenigen, was er waget, glückselig seyn wolle; daß man aber diesen Endzweck mit Raison in einem kühnen Unternehmen sich vorsetzen könne, dazu wird erfordert, daß man genugsamen Grund habe, denselben zu hoffen. Denn ein Zweck in seinen Fürnehmen zu intendiren, der doch nicht zu hoffen stehet, würde sonder Zweifel närrisch seyn. Also waget man mit Raison, wenn man bey einer Conjunctur, ohne Vermischung glücklicher und widriger Umstände des Glücks nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit zu hoffen Ursach hat, daß bey wirklichem Erfolg des Unternehmens die glücklichen Umstände vor den widrigen in ihren Wirkungen herrschen, und den Mangel der ordentlichen Mittel und Verfassungen, die sonst zur Ausführung eines Unternehmens nöthig sind, ersetzen dürften. Solchergestalt weil auch die allergrößte Raison im Wagen sich nur auf die Wahrscheinlichkeit gründet; alle Wahrscheinlichkeit aber mit der Möglichkeit

keit des Gegentheils verbunden ist, so kann ein kluger, wenn er etwas waget, dabey niemals sicher seyn, sondern muß vielmehr der Möglichkeit eines widrigen Ausgangs jederzeit gewärtig seyn, woraus denn folget, daß ein kluger, sonderlich in wichtigen Dingen, niemals hitzig seyn müsse. Es erfordert die Klugheit erstlich Aufmerksamkeit, daß man theils die Glücksumstände, bey welchen man etwas waget, genau bemerke, und beurtheile, ehe man es waget; theils auch bey dem Verlauf des Unternehmens selbst auf die ganze Suite desselben, ingleichen auf die zuweilen auch mitten in der Execution desselben sich ereignenden Abwechselungen der Glücksumstände, genau und fürsichtig Achtung gebe. Zum andern ist dabey die Behutsamkeit nöthig, oder die Sorgsamkeit, welche die vorhergedachte Aufmerksamkeit in unserm Willen, und folglich in unsern Thaten hervorbringet, dadurch wir bewogen werden, unsere Kühnheit und Muth nach dem Maaß der nun bemerkten Bewandtniß der Sachen, und deren sich äussernden Verlaufs, klüglich im Zaum zu halten.

Was nun das **Wagen ohne Raison** sey, kann man aus dem bisher gesagten leicht urtheilen. Nämlich derjenige waget unbesonnen und desperat, der da waget, wo er mit Raison sich nicht Hoffnung machen kann, glücklich zu seyn, welches ein Narr thut, der keinen Begriff von dem Wahrscheinlichen hat, und gemeiniglich das Mögliche mit demselben vermischet, weswegen er mit Raison zu wagen nicht geschickt ist, und wenn er auch dann und wann etwas waget, das ein Verständiger auch wagen würde, so fehlt es ihm an Verstand, und folglich an der dazu nichts minder gehörigen Behutsamkeit.

Uebrigens siehet man hieraus, wie das bekannte Sprichwort: **Frisch gewagt, ist halb gewonnen**, einzuschränken sey. Denn obgleich dieses wahr ist, daß einem Menschen, in welchem Verstand und Furchtsamkeit beysammen ist, sein guter Verstand in Sachen des Glücks öfters zu schlechtem Vortheil gereiche, indem er recht scharfsinnig ist, alle Schwierigkeiten weit genauer, als die ihnen entgegen stehende Vortheile zu untersuchen, und in Ansehung seiner darob entstehenden besorglichen Vorstellungen immer warten will, bis er alles so zu sagen an einem Schnürgen haben kann, darüber er denn mehrentheils die besten Conjuncturen vorbey streichen lässet; so ist doch hingegen auch aus obigen gewiß, daß man theils nicht allenthalben zu wagen Ursach habe; theils auch wo man es allerdings Ursach habe, es doch nicht eben allemal gar weislich gethan sey, allzu frisch und kühn zu wagen.

Ein einziger Fall kann seyn, da man wohl Ursach hat, desperat, das ist auf bloße Möglichkeiten zu wagen, nämlich der Fall der äussersten Nothwendigkeit, da einem Menschen der gänzliche Verlust dessen, was er doch gern erhalten wollte, vor Augen schwebet. Denn es ist sonder Zweifel vernünftig, daß man solchenfalls in Ermangelung aller Hoffnung auf eine gegründete Wahrscheinlichkeit endlich seine letzte Kräfte auch auf die Möglichkeit richte, wie der Poet gar wohl saget: experiri omnia certum est, antequam pereo. Doch hat man bey dergleichen Hazard zu sehen, daß man die Grenzen der Nothwendigkeit nicht überschreite, welches geschehen kann, entweder wenn man mehr waget, als der zu besorgende Verlust, den man vermeiden will, austräget; oder wenn im Fall, da vielleicht ein Hazard gelinget, also daß man ein wenig Luft bekommt, man selbigen Vortheil in der Hitze ohne Ursache wieder auf das Spiel setzet, s. **Müllers Anm. über Gracians Orakel** Max. 36. p. 249. und Max. 78. pag. 613.

Wahlreich,

Ist diejenige Art eines Reichs, wenn das Volk eine gewisse Person, die es zum Regiment tüchtig erkennt, durch einen gemeinen Schluß zum Oberhaupt ernennet, und derselben, nachdem sie den ihr kund gemachten Schluß angenommen, Gehorsam verspricht und sich also unterwirft. Es kann solche Wahl so wohl in Ansehung der Personen, die man erwählet; als auch in Ansehung der Art und Weise, wie sie eingerichtet wird, auf zweyerley Weise geschehen. Denn was die Personen anlangt, so kann man das Reich entweder nur der Person des ersten Regenten; oder dessen ganzen Familie anvertrauen. Im ersten Fall muß die Wahl so oft wiederholet werden, als ein Regent abgehet, und das heißt im eigentlichen und genauern Verstand ein Wahlreich. Im andern Fall hat nach Abgang des ersten Regenten die Erbfolge statt, und darf nicht eher eine neue Wahl vorgenommen werden, als bis die regierende Familie gänzlich erloschen, welches man ein Erbreich zu nennen pfleget, so gleichfalls auf den Willen des Volks beruhet. Denn ohne denselbigen kann niemand die höchste Gewalt erlangen, man mag entweder ordentlich durch eine eigentliche Wahl und Erbfolge; oder außerordentlich durch den Krieg zu dem Thron kommen. Wird man im Krieg ein Ueberwinder des Volks, so muß sich derselbige auf rechtmäßige Ursachen gründen, und er giebt einem nicht so wohl die Herrschaft selbst über das überwundene Volk; als vielmehr nur eine Gelegenheit dazu; wenn aber das Volk entweder stillschweigend, oder ausdrücklich darein williget,

daß der Ueberwinder über sie herrschen soll, alsdenn erlangt er dadurch die höchste Gewalt. [Wenn ein Regent einen gerechten Krieg führet und er kann nicht anders die Ersetzung des Schadens erhalten, als daß er sich das ganze Land zueignet, und dasselbe sich unterwürfig macht, so kann er sich mit allem Recht zum Regenten der Ueberwundenen aufwerfen, es mögen letztere einwilligen oder nicht. Siehe die Rubrik: Acquisitio.] Bey einem solchen eigenem Erbreich, oder regno patrimoniali, so man durch das Schwerdt gewonnen, oder das sich unbedingt ergeben, kommt die Ordnung der Erbfolge auf den Willen des vorigen Regenten an. In Ansehung der Art und Weise geschieht die Wahl entweder ohne, oder mit Bedingung. Die Bedingungen hat das Volk vorzuschreiben Macht; oder diejenigen, welche im Namen des Volks die Wahl verrichten, wovon zu lesen **Pufendorf** in iure nat. et gent. lib. 7. cap. 7. **Thomasius** in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 6. §. 104. **Hertius** in element. prud. ciuil. part. 1. sect. 10. **Reinhard** in theatro prudent. elegant. pag. 545. und **Kemmerich** in Pufendorfio enucleato pag. 239.

Wahn,

Ist eine leere Einbildung; oder ein Urtheil, das keinen Grund hat. Man bildet sich von einer Sache etwas ein, und weiß oft selber nicht, warum; oder wenn man eine Ursach zu haben vermeynet, so ist sie doch entweder falsch; oder nicht hinlänglich, welches letztere unter andern bey den Muthmaßungen geschiehet, da man aus Umständen, die nur eine Möglichkeit erwecken, gleich eine Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit machen will. Einige nehmen dieses Wort nur in dem Verstande, daß es eine Meynung sey, die auf wahrscheinlichen Gründen beruhet, wie die Aristotelici das Wort opinio brauchen; ob es nun wohl in solchem Sinn bisweilen vorkommt, so ist doch die Bedeutung, die wir demselben beygeleget haben, gewöhnlicher.

Wahnwitzig,

Nennt man denjenigen, welcher in einer solchen Unsinnigkeit stehet, die nur eine Beraubung des Verstandes mit sich führet; aber ohne Fieber und andere äusserliche gewaltige Zufälle ist, wobey dasjenige kann gelesen werden, was wir oben von der Raserey angeführet.

Wahre Güter,

Sind solche Güter, die das Wesen eines wahren Guts an sich haben, daß sie als Mittel zur wahren Glückseligkeit der Menschen dienen. Ein jedes Gut muß eine angenehme Empfindung, oder Lust erwecken, daher die wahren Güter beständige Lust, und niemals Unlust verursachen müssen, welches eben das Kennzeichen, nachdem man solche zu prüfen, wenn man erkennen will, ob etwas ein wahres; oder nur ein Scheingut sey. Denn die Scheingüter erwecken auch eine angenehme Empfindung, die aber nicht nur unbeständig, sondern sich auch in Unlust verwandelt. Wir haben überhaupt dreyerley wahre Güter, als die Gesundheit, was den Leib betrifft, die Wahrheit, in Ansehung des Verstandes, und die Tugend auf Seiten des Willens, welche beyde letztere man auch unter dem Namen der Weisheit begreifen kann.

Wahrhaftigkeit,

Ist ein Bemühen, die Wahrheit zu reden, und nicht etwas anders im Munde, als im Herzen zu haben. An und vor sich selbst ist diese Wahrhaftigkeit weder eine Tugend, noch ein Laster, und muß ihre moralische Natur aus dem Gebrauch derselben, ob derselbe den Regeln der Billigkeit und Klugheit gemäs ist, beurtheilet werden. Die Wahrheit reden, kann so wohl in Ansehung unserer Obligation; als auch unsers Nutzens, der gesunden Vernunft je so oft zuwider: als gemäß seyn; und dem andern die Wahrheit verbergen, kann je so oft der gesunden Vernunft in Ansehung so wohl unserer Obligation, als den Regeln der Klugheit gemäß seyn, als es derselben zuwider seyn kann. Folglich kann die Wahrhaftigkeit oft zu dem schändlichsten Laster werden, nämlich wenn man eine Wahrheit sagt, die man zu verschweigen verbunden ist, oder nur, wenn man eine Wahrheit aus Einfalt zu seinem Schaden entdecket, die man nach den Regeln der Billigkeit, oder unserer Obligation zu entdecken nicht verbunden war; und den andern mit einer wohl ausgesonnenen Unwahrheit hintergehen zu können, verdienet oft vor die lobwürdige Tugend und Geschicklichkeit eines sinnreichen Kopfs gehalten zu werden, wenn man nämlich eine Wahrheit verschweiget, und durch Verstellung auf alle Weise zu verdecken geschickt ist, welche zu verschweigen man in seinem Gewissen verbunden ist; oder nur wenn man zu seinem Nutzen eine Wahrheit mit guter Manier verbergen, und unwahrscheinlich machen kann, welche man dem andern auf die Nase zu binden; in seinem Gewissen nach göttlichen und weltlichen Rechten nicht verpflichtet ist. Also war es sonder Zweifel eine große Gottlosigkeit, als Judas Ischarioth unsern Heiland verrieth; was that er

er aber anders, als daß er den Juden eine Wahrheit offenbahrte, nämlich welcher unter der Gesellschaft Christus wäre? Wenn also die Wahrhaftigkeit an sich selbst und ihrer Natur nach eine Tugend wäre, so müßte alle Verrätherey eine Tugend seyn, indem ein jeder Verräther eben dadurch ein Verräther ist, daß er die Wahrheit saget, s. **Müllers Anm.** über **Gracians Orakel** Max. 13. n. 2. p. 89.

Hernach verstehet man auch durch die Wahrhaftigkeit dasjenige Bemühen insonderheit, da wir das Versprechen, so wir andern, sie mögen seyn, wer sie wollen, gethan haben, treulich zu halten, bemühet sind, welches dem menschlichen Geschlecht höchst nöthig ist. Denn weil die Leutseligkeit und derselben Dienstbezeugung nicht hinlänglich ist, daß die Menschen alle diejenigen Dinge, deren sie von einander benöthiget sind, vermittelst derselben erweisen können, so muß ein Mensch dem andern sich vollkömmlich durch Versprechungen zu verpflichten trachten, der ihm sonst aus der Leutseligkeit ohne zulänglichen Zwang verbunden wäre. Und weil alle Menschen ordentlich fähig sind, durch dergleichen Versprechungen sich mit einander zu verbinden, so erfordert die Gleichheit der menschlichen Natur, daß ein jeder das gethane Versprechen zu halten schuldig sey. Zum Versprechen, welches zur Wahrhaftigkeit gehöret, wird erfordert, daß ein Mensch mit Wissen und Willen dem andern dasjenige, so in seinem Vermögen ist, zu geben, und zu thun, zusaget, auf welche Weise die Sache; oder die That unsere natürliche Kräfte nicht übertreffen, noch durch die Gesetze uns verboten, oder entzogen seyn muß, daß wir uns folglich zu unmöglichen und unzuläßlichen Dingen nicht verbinden können, s. **Pufendorf** in iure nat. et gent. lib. 3. cap. 7. §. 2. Viel weniger kann man von andrer Leute Sachen, oder Thaten etwas versprechen, noch von unserm eigenen Thun und Lassen, welches schon andern verpflichtet ist. Gehöret aber zum Versprechen, daß solches mit unserm Wissen und Willen geschehe, so hat solches keine Gültigkeit, wenn der Verstand noch nicht zu Kräften kommen; die Vernunft durch Raserey, großen und Hauptirrthum, oder auf eine andere Weise, z. E. durch Trunkenheit in ihren ordentlichen Wirkungen gehindert gewesen, und auf Seiten des Willens eine rechtmäßige Furcht und unrechter Zwang dabey vorgegangen. Hieraus können nun zwey Fragen erörtert werden: erstlich: ob dieses vor eine Treubrüchigkeit zu halten, wenn man demjenigen, der durch eine offenbarlich ungerechte Gewalt uns zur Zusage gezwungen hat, die Leistung dessen, was man ihm auf diese Weise versprochen, versaget? **Grotius** glaubet, daß aus einer dergleichen Zusage der versprechende Theil gehalten sey, sein Versprechen zu erfüllen; hingegen aber sey der Gewaltthätiger verbunden, demjenigen, so Gewalt gelitten, die disfalls ausgepreßte Sache wiederum zuzustellen, weil er ihn durch die zugefügte Gewalt gröblich beleidiget habe, und dannenhero ihm billig dieserwegen Gnüge zu geben schuldig sey, s. de iure belli et pacis part. 2. cap. 17. §. 17. welche Gedanken auf einer bloßen und unnützen Subtilität beruhen. Andere, als schon vorlängst **Cicero**, und zu unsern Zeiten **Pufendorf** halten dafür, daß in diesem Fall derjenige, den man zum Versprechen gewaltthätiger Weise gezwungen habe, nicht schuldig sey, dasselbe zu halten, weil man bey dem Versprechen dahin sehen müßte, ob einer mit Wissen und Willen etwas versprochen habe; ob der andere, dem das Versprechen geschehen, solches aus dem natürlichen Recht anzunehmen befugt sey, und ob nicht die Verbindlichkeit des versprechenden Theils, wenn eine sollte erwachsen seyn, durch des andern seine Schuld, kraft deren er verpflichtet ist, wegen des geschehenen Unrechts dem ersten genug zu thun, gleichsam compensiret und aufgehoben werde. Wider diese Meynung hat ein anderer die dritte vertheidigen wollen, daß ein Mensch allerdings schuldig sey, sein disfalls gethanes durch Gewalt erpreßtes Versprechen zu halten, weil derjenige, der die Gewalt verübet, in Verübung derselben zwar unrecht gethan; aber gleichwohl dadurch nicht verhindert worden, das Versprechen anzunehmen, und dadurch ein Recht, die versprochene Sache einzutreiben, erhalten. So könne auch hierinnen keine Compensation statt finden, und sey vielmehr dafür zu halten, daß der versprechende Theil bey dem Versprechen sich des Rechts stillschweigend begeben habe, das er sonst gehabt hätte, die mit Gewalt erpreßte Sache wieder zu fordern, oder Genugthung deswegen zu begehren, s. **Thomasii** iurisprudent. diuin. lib. 2. c. 7. und in **Einl. der Sittenlehre** cap. 5. n. 39. sqq. [Es muß hierbey der Artikel: Versprechen verglichen werden.] Die andere Frage ist: ob den Ketzern Treu und Glauben zu halten sey? Die Römischkatholischen lehren, man sey nicht schuldig, solchen Glauben zu halten, s. **Buddei** diss. de concord. relig. christ. statusque ciuilis c. 4. §. 8. sqq. Allein auf solche Weise müßte das Band des menschlichen Geschlechts ganz und gar aufgehoben werden: es müßte auf solche Weise nur zwischen Leuten von einer Religion Treu und Glauben gelten, und wo käme die allgemeine menschliche Natur hin, welche bey allen Menschen, die auch es möge seyn von was für Dingen es wolle, unterschiedene Meynungen haben, gleich

lich ist, und so gleiche Verpflichtung rket. Können wir wohl über dieß bey en Fällen der Leutseligkeit der Ketzer tbehren? also werden wir eben so wea derselben entrathen können, daß wir r Versprechen von ihnen nicht annehen sollten; sollen sie aber uns ihr Verrechen halten, so müssen wir es ihnen ich halten, s. Buddei diss. de ratione itus circa foedera §. 12. und Ziegler de ribus maiest. lib. 1. cap. 38. §. 8. 9.

Beyde Wahrhaftigkeit nennen die Aristotelici veracitatem homileticam, die homiletische Wahrhaftigkeit, welches eine riechische Benennung ist, und auf den mgang mit andern abzielet, da man sich erselben bedienen müste. Denn Aristoteles sezte drey homiletische Tugenden, ie am gehörigen Ort von den Tugenen mit mehrern erinnert worden, s. Hornii philos. moral. lib. 3. cap. 10. Müllers instit. ethic. part. 2. cap. 16. Philaretum in ethic. lib. 1. part. 2. cap. 0. n. 5. sqq.

Wahrheit,

Die Philosophen reden von einer dreyachen Wahrheit, als von einer metaphysischen, ethischen und logischen.

Die metaphysische Wahrheit wird im Lateinischen auch genennet veritas rei entitatiua, radicalis, fundamentalis, transcendentalis, und stehet unter den Eigenschaften der entium, oder der Dinge, die man affectiones vnitas, simplices zu nennen pfleget. Sie wird von den Metaphysicis auf verschiedene Art beschrieben. Einige verstehen darunter diejenige Beschaffenheit einer Sache, sofern selbige in der That dasjenige sey, was sie ihrem Wesen nach seyn soll, z. E. das ist Gold, und hat also das wirkliche und wahrhaftige Wesen, so dergleichen Metall haben muß, an sich. Andere nennen sie eine Uebereinstimmung der Sache mit dem Verstand; oder eine unmittelbare Uebereinstimmung mit dem Verstand; ingleichen eine Uebereinstimmung der Sache mit sich selbst, und Clauberg in ontosoph. pag. 307. oper. philosoph. beschreibt das metaphysische Wahre durch das, was nicht erdichtet. Eigentlich steht ihr keine Falschheit entgegen, weil eine jede Sache, wenn sie dasjenige seyn soll, was sie ist, auch das ihr zukommende Wesen an sich haben muß, weswegen man ihr nur das erdichtete entgegen stellet, z. E. wenn man Meßing vor Gold ausgeben wollte. Man kann davon Donati metaphys. vsual. pag. 32. Hebenstreit philos. prim. pag. 495. und andere metaphysische Bücher lesen.

Die ethische Wahrheit bestehet in einer Uebereinstimmung der Rede mit dem Gemüth selbst, wenn man redet, wie man es in der That meynet, welches als eine Frucht der Tugend anzusehen, die man sonst in der Ethic, oder Sittenlehre die Aufrichtigkeit, die Ehrlichkeit, Redlichkeit zu nennen pfleget, welcher die Falschheit des Gemüths entgegen stehet, davon wir schon oben in verschiedenen Artikeln gehandelt haben.

Die logische Wahrheit braucht eine weitere Ausführung, und damit wir die Sache ordentlich vortragen, wollen wir eine theoretische und practische Betrachtung anstellen. Bey der theoretischen haben wir uns um die Beschaffenheit dieser Wahrheit zu bekümmern, und so wohl zu sehen: was dieselbige sey? als auch: was vor Gattungen sie unter sich begreift? Erstlich fragt sichs: was die logische Wahrheit sey, oder wie man selbige definiren solle? Die gewöhnliche Beschreibung davon ist, daß sie sey eine conuenientia rei cum intellectu, oder eine Uebereinstimmung der Sache mit dem Verstand; wenn man nämlich von etwas solche Gedanken habe, die damit selbst überein kämen: wie denn auch Thomasius in der Vernunftlehre cap. 5. §. 13. selbige eine Uebereinstimmung der menschlichen Gedanken und der Beschaffenheit der Dinge außer den Gedanken nennet, wobey auch seine introductio in philos. aulic. cap. 5. §. 4. zu lesen. Doch so gemein auch solche Erklärung ist, so hat sie doch Rüdigern nicht anstehen wollen, welcher nicht nur in seinem sensu veri et falsi lib. 1. cap. 1. §. 8. sondern auch in den institut. erudit. pag. 77. verschiedenes dawider erinnert hat. Er meynet, es wäre dieselbige deswegen falsch, weil uns Gott durch willkührliche Zeichen das Wesen der Dinge entdecket, die wir also wohl erkennen; die Substanzen aber nicht begreifen könnten, und daher ließ sich nicht sagen, daß man solche Gedanken hätte, die mit der Sache selbst überein kämen. Er sezt hinzu, daß man durch diese Definition die metaphysische und logische Wahrheit mit einander vermische. Denn man könnte von der Wahrheit überhaupt zwey Fragen anstellen: einmal ob dasjenige, was man untersuche, mit der Empfindung übereinstimme, und denn, ob die Empfindung mit der Sache selbst überein käme? welches eben dasjenige wäre, was man insgemein fragte: ob die Sinnen betrüglich wären, oder nicht, welche Frage eigentlich die metaphysische und nicht die logische Wahrheit angienge. Um deswegen hält er dafür, man müsse die logische Wahrheit vielmehr durch einen Zusammenhang der Gedanken mit der Empfindung beschreiben. Eben dahin geht auch die Erklärung des D. Müllers in seiner Logic pag. 82. Wir unsers Orts meynen, man könnte sowohl die gemeine Beschreibung einiger maßen und dasjenige, was Rüdiger vornehmlich wegen der Empfindung mit angemerket,

gemerket, zusammen nehmen, und folgende Definition machen: die logische Wahrheit, ist eine Uebereinstimmung der Gedanken mit der Sache selbst, vermittelst der Empfindung. Ehe wir solche weiter ausführen, müssen wir vorher erinnern, daß diese Wahrheit auf eine zweyfache Art könne betrachtet werden: entweder an sich selbst, und da kommt die Frage vor; was machts, daß dieses wahr; jenes aber falsch? oder in Ansehung unsers Verstandes, da ebenfalls ein Grund vorhanden seyn muß, warum wir einen Gedanken vor wahr halten. Nach jener Absicht gründet sich die Wahrheit auf die Uebereinstimmung der Gedanken mit der Beschaffenheit der Sache selbst, welche das Objectum der Gedanken ist, z. E. denke ich: Gott ist gerecht, so ist solches eine Wahrheit, welche an sich selbst darinnen gegründet, daß ich mir einen solchen Gedanken hier mache, wie die Sache selbst an sich beschaffen. Denn Gott ist an sich gerecht: da ich nun einen solchen Gedanken habe, welcher der Sache selbst gemäß, so ist er dadurch wahr, und hat seinen Grund in der Uebereinstimmung mit der Sache selbst. In so weit halten wir die gemeine Definition vor richtig, und wenn man gleich meynen wollte, es würde auf solche Art die logische Wahrheit mit der metaphysischen vermischet, so bleibt doch noch ein grosser Unterschied übrig, wenn man die Sache nur genau betrachten will. Denn die logische hat zum Objecto die Gedanken; die metaphysische die Sache selbst, und wenn man auch diese gleich eine Uebereinstimmung der Empfindung mit der Sache selbst nennet, so bleibt sie dennoch von der logischen gar sehr unterschieden. Sehen wir aber auf den Grund, wodurch der Verstand von der Uebereinstimmung der Gedanken mit der Beschaffenheit der Sache selbst versichert wird, so ist selbiger die Empfindung. Denn wie sich von derselbigen alle unsere Erkenntniß anfängt, indem wir daher alle Ideen, als die Materialien unserer Gedanken haben, also gründet sich daraus auch eine jede wahre Erkenntniß, sie mag sinnlich, oder judicieus; philosophisch; oder theologisch seyn, daß also diese Empfindung das letzte Criterium aller Wahrheiten ist. Andere nehmen zwar davor die Deutlichkeit an; es scheint aber, daß auch diese ihr Kennzeichen haben müsse, so nichts anders, als die Empfindung ist. Dieses ist nun die Ursach, warum wir in der gegebenen Erklärung von der logischen Wahrheit den Concept von der Uebereinstimmung der Gedanken mit der Sache selbst, und von der Empfindung zusammen genommen haben. Aus diesen ist leicht zu begreifen, daß nur eine Wahrheit sey, und unmöglich etwas zugleich wahr und falsch seyn könne; oder zwey wider einander laufende Sätze zugleich als wahr anzunehmen sind. Daran wird kein vernünftiger Mensch zweifeln, und gleichwohl wird den Juden die Meynung, als könnten zwey einander widersprechende Meynungen zugleich wahr seyn, beygelegt, wovon Frischmuth eine besondere Disputation unter dem Titel: an hebraei statuant, idem simul posse esse et non esse allhier 1658. gehalten. In dem Pabstthum hat man auch bisweilen dergleichen Dinge behauptet, wie denn **Paulus Sarpius** lib. 2. pag. 48. histor. interdict. Venet. gedenket, daß man zu Padua viele Exemplarien von einer gewissen Schrift gefunden, worinnen die dreyzehende Regel geheissen habe: credendum est ecclesiae hierarchicae et si nigrum esse dixerit, quod oculis album videtur, und **Eduardus Pocokius** pag. 267. not. in specim. hist. Arab. meldet, daß die Araber lehrten, es sey möglich, daß wenn sich in unterschiedenen Landen zwey Vorsteher, oder Aufseher befänden, davon einer das Gegentheil von dem, was der andere meine, behaupte, gleichwohl beyde Recht haben könnten, wovon weiter nachzulesen **Taurellus** in triumph. philosoph. und **Jacobus Thomasius** in praefat. num. 42. pag. 237. Der Wahrheit ist schnur stracks die Unwahrheit entgegen; das unerkannte aber kann gleichsam zwischen dem wahren und dem falschen in der Mitte stehen, wenn man nämlich von einer Sache gar nichts weiß, indem man alsdenn weder was bejahen, noch verneinen kann, ja es geht auch nicht an, daß man sich davon eine blosse Vorstellung machen wollte.

Wissen wir was die logische Wahrheit sey, so müssen wir in der theoretischen Abhandlung dieser Materie vors andere auch sehen: wie vielerley selbige sey. Es sind auch hier die Philosophen nicht einig, indem sie unter andern darinn von einander abgehen: ob bey denen Ideen, oder Vorstellungen der Dinge eine Wahrheit, oder Falschheit statt habe? Denn einige, als **Lockius** de intellectu hum. lib. 2. cap. 32. erinnern, daß Wahrheit und Falschheit nur den Urtheilen und Propositionen zukämen, die man von einem bloßen Begriff nicht sagen könnte; andere hingegen, wie **Thomasius** in introduct. ad philosoph. aulic. cap. 5. §. 9. **Buddeus** in element. philosoph. instr. part. 1. cap. 2. §. 7. **Titius** in arte cogit. cap. 5. §. 22. behalten die Eintheilung, daß die Begriffe unter andern entweder wahre, oder irrige wären. Es hat die Sache selbst nicht viel auf sich, weil es darauf ankommt, wie man das Wort Wahrheit nehmen will, welches man entweder einschränken kann, daß es bloß auf die Urtheile und Sätze geht; oder ihm einen weitläuftigen Verstand beylegen, damit

damit sich solches zugleich auf die Begriffe beziehet. Indem wir oben die logische Wahrheit eine Uebereinstimmung der Gedanken mit der Beschaffenheit der Sache vermittelst der Empfindung genennet; die Ideen aber, oder die Begriffe gewisse Arten der Gedanken sind, so können wir nach dieser Erklärung, und nach dem weitern Umfang des Worts Wahrheit selbige überhaupt füglich eintheilen in veritatem ideae und iudicii. Die veritas ideae, oder die Wahrheit des Begriffs ist diejenige Beschaffenheit einer Vorstellung, wenn selbige mit der Sache selbst übereinstimmt, daß man sich etwas so concipirct, wie es in der That beschaffen. Die veritas iudicii aber beruhet in einer Uebereinstimmung der Gedanken mit dem wirklichen Verhalten zweyer Ideen gegen einander, z. E. wenn ich urtheile, daß die menschliche Seele unsterblich, so ist dieses eine veritas iudicii, wobey diese meine Gedanken mit dem Verhältniß der beyden Ideen, als der Seele und der Unsterblichkeit, wie solches wirklich beschaffen, überein kommt. Indem man ein Urtheil, wenn solches durch die Worte äusserlich an Tag gegeben wird, eine Proposition nennet, so kann man diese Wahrheit auch veritatem propositionis heißen, welche wieder auf verschiedene Art kann eingetheilet werden. Denn 1) ist selbige in Ansehung der Uebereinstimmung selbst entweder eine gewisse, oder nur wahrscheinliche. Die gewisse Wahrheit besteht in einer solchen Uebereinstimmung der Gedanken mit der Sache selbst vermittelst der Empfindung, daß der Verstand völlig überzeuget wird, und kein Zweifel dabey zurück bleibt. Dieses hat nun seinen Grund, daß wir nämlich zu einer solchen Uebereinstimmung unserer Gedanken gelangen können, welches entweder durch die unmittelbare Empfindung, oder durch die Natur einer Sache, sofern sie mit der Vernunft begriffen wird, oder durch das Ansehen der heiligen Schrift geschehen muß. Dieses giebt Anlaß, daß wir besondere Gattungen dieser gewissen Wahrheit setzen können; weil wir aber von derjenigen, die auf das Ansehen der heiligen Schrift gegründet, hier nicht zu reden haben, so bleiben wir nur bey den erstern, und theilen sie in eine veritatem sensualem und philosophicam ein. Jene, oder die veritas sensualis ist diejenige gewisse Wahrheit, da wir wegen einer unmittelbaren Empfindung eine völlige Uebereinstimmung der Gedanken mit der Sache selbst haben, welche wieder ist entweder eine gemeine, die sich bloß auf die sinnliche Empfindung gründet, z. E. daß es heute kalt, daß das Feuer Wärme machet, daß es jetzo regnet; oder eine gelehrte, die man auch die mathematische nennen kann, welche zwar auch auf eine unmittelbare Empfindung gegründet ist; sie hat aber nicht mit einzelen Dingen, sondern mit unmittelbaren sinnlichen Principien zu thun, z. E. daß ein Ganzes mehr, als ein Theil austrägt. Die veritas philosophica hat den Grund ihrer Gewißheit in der Natur der Sache, von welcher etwas erkannt wird, nachdem die Vernunft selbige durch die Definition und Division entdecket; aus diesen aber gewisse Wahrheiten formiret, welche zweyerley sind. Einige werden unmittelbar aus der Definition und Division gemacht, die man veritates enunciatiuas nennen kann, auch sonst principia heißen, sofern man daraus noch andere Wahrheiten, als Schlüsse folgert, z. E. wenn man das natürliche Recht beschriebe, es sey dasjenige göttliche Gesetz, welches man aus der Natur durch die Vernunft erkennte, und daraus lernte, was man nach demselbigen zu thun und zu lassen habe, so konnten aus solcher Erklärung verschiedene veritates enunciatiuae gemacht werden, z. E. das natürliche Recht ist ein Gesetz: das natürliche Recht ist ein Gesetz Gottes: das natürliche Recht wird aus der Natur erkennet: es wird durch die Vernunft erkannt: das natürliche Recht zeigt, was zu thun und zu lassen. Alle diese Sätze haben ihren Grund der gewissen Wahrheit in der Natur, oder Beschaffenheit des natürlichen Rechts, welche man durch die Definition erkläret, und daraus solche Wahrheiten ziehet. Was wir oben von den Principiis angeführet, kann hier zur Erläuterung dienen. Der Pere Büffier hat ediret traité des premieres veritez et de la source de nos jugemens, où l'on examine le sentiment des philosophes de ce tems sur les premieres notions des choses, davon man in den memoires de Trevoux 1724. august. p. 1460. einen Auszug findet. Soll man eine dergleichen Wahrheit beweisen, und ihre Gewißheit darthun, so beruft man sich auf die Definition, oder auf das Wesen der Sache. Andere sind veritates ratiocinatiuae, welches die Schlüsse sind, die aus einem Satz gefolgert werden, und daher in ihrer Gewißheit in demjenigen Satz, daraus man sie geschlossen, gegründet sind, z. E. ist es gewiß, daß das natürliche Recht ein Gesetz, so folgt daraus gewiß, daß selbiges kein Vergleich, auch nicht als ein väterlicher Rath anzusehen; wobey zu merken, daß ein Satz in verschiedener Absicht bisweilen sich als ein Principium; zuweilen aber als eine Conclusion verhalten kann, z. E. sagt man, man soll niemanden beleidigen, E. darf man niemanden beschimpfen, so ist hier der Satz: man soll niemanden beleidigen ein Principium; der aber auch ein Schlußsatz werden kann, wenn es

es heißt: man soll ruhig in der Gesellschaft leben, E. soll man niemanden beleidigen. Dieses bringt die Kunst, Schlüsse zu machen, mit sich, daß man immer von einer Wahrheit auf die andere kommt. Soll man solche Wahrheiten, die als Schlüsse anzusehen, beweisen, so führt man nur das Principium an. Es sind aber solche veritates ratiocinatiuae zweyerley, so fern man sie entweder materialiter, oder formaliter betrachtet. Denn siehet man selbige materialiter an, so haben sie ihren Grund in einem Principio, das entweder auf die Natur der Sache, oder auf ein göttliches Zeugniß gegründet ist, und in so weit kann man sie in philosophische und theologische eintheilen, z. E. schließet man: Gott ist gerecht, E. muß er das Böse strafen, so hat hier der Schluß ein Principium zum Grunde, welches auf das Wesen Gottes beruhet, so mit der Vernunft kann erkannt werden, und daher als ein philosophischer Schluß anzusehen ist; wollte man aber so schliessen: der heilige Geist ist wahrer Gott, E. muß man ihn göttlich verehren, so hätte dieser Schluß kein natürliches Principium, so zur Vernunft gehöret, sondern welches aus der Schrift muß erkannt werden, daher er der Materie nach als ein theologischer Schluß anzusehen. Erweget man die Schlüsse formaliter, sofern sie als solche wahre Sätze, die aus andern geschlossen werden, zu betrachten, so gehören sie alle zur Vernunft, auch diejenigen, die der Materie nach theologisch sind. Von dieser gewissen Wahrheit ist die wahrscheinliche unterschieden, wenn wir einen solchen Gedanken haben, der nicht völlig mit der Beschaffenheit der Sache übereinstimmet, und indem noch eine gegenseitige Möglichkeit dabey statt hat, der Verstand auch nicht völlig überzeugt wird, z. E. daß Gott allmächtig sey, ist ganz gewiß, wobey der menschliche Verstand nicht den geringsten Zweifel hat; daß aber dieser sehr kranke Mensch sterben werde, ist nur wahrscheinlich, eben daher, weil der Verstand denken kann, es kann doch noch seyn, daß er wieder aufkommt, wovon wir weiter unten bey der Materie von der Wahrscheinlichkeit gehandelt haben: 3) kann man die Wahrheit, und zwar die veritatem iudicii, auch eintheilen in Ansehung der Sache, davon sie gedacht oder gesagt wird. Alles, was man an einem Dinge betrachten kann, betrifft entweder die Existenz, oder die Beschaffenheit desselbigen, welche Beschaffenheit entweder wesentlich, oder außerwesentlich ist; woraus drey Arten dieser Wahrheit entstehen, als veritas existentiae, wenn man eine wahre Gedanke von der Wirklichkeit einer Sache hat, z. E. der Mensch hat eine vernünftige Seele, veritas essentiae, wenn die Wahrheit das Wesen eines Dinges betrifft, z. E. der Mensch kann sich bewegen, und veritas accidentis, die nur auf zufällige Eigenschaften geht, z. E. einige Menschen sind gelehrt. Das Wesen, so eine Sache an sich hat, ist entweder ein gemeines, so sie mit den ihr sonst entgegenstehenden Objectis gemein hat; oder ein besonderes, so ihr ganz allein und keinem der entgegengestellten Dinge zukommt, davon man jenes das Genus, dieses die Differenz nennet, daher wenn man noch mehrere Abtheilungen machen wollte, so könnte man die veritatem essentiae theilen in veritatem essentiae communis oder generis, und in veritatem essentiae specificae oder propriae; man hat aber nicht nöthig, auf so gar besondere Abtheilungen zu kommen. Epicurus theilte die Wahrheit ein in veritatem existentiae, da etwas in der That dasjenige sey, was es ist, und in veritatem iudicii oder enunciationis, die er eine Gleichförmigkeit des iudicii mit der Sache selbst, davon ein Urtheil gefällt wird, nennte, wovon Gassendus de logicae fine cap. 1. pag. 67. tom. 1. operum, und in syntagm. philosoph. Epicur. part. 1. cap. 1. pag. 4. tom. 3. oper. auch Stanley in histor. philos. p. 952. zu lesen.

Die practische Betrachtung zeiget, wie wir uns gegen die logische Wahrheit zu verhalten haben. Wir setzen zum voraus, daß die Wahrheit an sich selbst ein Gut; Unwissenheit aber und Irrthum ein Uebel sind. Es meynt zwar Thomasius in caut. circa praecogn. iurisprud. cap. 1. §. 6. sqq. daß Wahrheiten an sich selbst weder gut noch böse wären; indem er also schreibet: ich sage im Gegentheile: die Wahrheiten sind an sich selber weder gut noch böse, daraus fließet nothwendig, daß weder die Unwissenheit, noch der Irrthum an sich selber gut oder böse sind. Und gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß es viele schädliche und unnützliche Wahrheiten, und viel nützliche Unwissenheiten und Irrthümer gebe, dannenhero muß man sich um die Ursache solcher Benennung bekümmern, und sehen, warum eine Wahrheit, Unwissenheit und Irrthum, nützlich oder unnützlich, gut oder böse genennet werden. Und dieses giebt uns unsere Vernunft, und die Exempel leicht zu erkennen, nämlich die Wahrheiten und Irrthümer werden in Ansehung dessen, nachdem sie einer gebraucht, gut oder böse genennet. Dieser Gebrauch aber rühret von dem menschlichen Willen her. Es hat aber Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 100. pag. 767. wohl erinnert, daß wenn Wahrheiten etwas Böses, Unwissenheiten und Irrthümer etwas Gutes würden, solches nur zufälliger Weise geschehe:

schehe; an sich selbst aber und nach der Absicht Gottes bliebe die Wahrheit ein Gut, und die Unwissenheit nebst dem Irrthume ein Uebel. Er schreibt also: So ist doch zu erwegen, daß zwar also eine Wahrheit allerdings böse, eine Unwissenheit und ein Irrthum aber gut werden könne, insofern sie accidentaliter, nämlich in Ansehung eines gewissen specialen Gebrauchs betrachtet werden, nicht aber, wenn sie in abstracto, in Ansehung des natürlichen Zwecks, welchen Gott intendiret, da er den Menschen zu Erkenntniß der Wahrheit fähig erschaffen, betrachtet werden. Denn wenn wir erwegen, daß Gott den Menschen zu Erkenntniß der Wahrheit eigentlich deswegen fähig erschaffen, daß er vermittelst derselben seine wahre Glückseligkeit willkührlich zu befördern möge fähig seyn, als welche Fähigkeit er ohne die Erkenntniß der Wahrheit nicht haben würde, so ist in Ansehung dieser Intention Gottes allerdings zu sagen, daß die Wahrheit an sich selbst ein Gut, Unwissenheit und Irrthum aber ein Uebel sey; jene aber zu einem Uebel, und diese zu einem Gute, nur zufälliger Weise, nämlich in Ansehung eines specialen Gebrauchs der Menschen, werden könne. Ist nun die Wahrheit ein Gut, und zwar eines der wahren Güter, wodurch die wahre Glückseligkeit der Menschen befördert wird, so hat man sich um dieselbige allerdings zu bekümmern. Alle unsere Bemühungen, die dabey können angestellet werden, kommen auf drey Stücke an: daß man solche erkenne, selbige andern mittheile, und sein wirkliches Verfahren darnach einrichte: 1) muß man die Wahrheit erkennen, welches auf zweyerley Art geschieht, indem man selbige entweder selbst erfindet, oder was andere bereits gesagt, prüfet und beurtheilet, davon die Art und Weise, wie solches geschehen kann, in der Logic gezeigt wird. Es sind zwar alle Wahrheiten an sich etwas Gutes; indem sie aber ohnmöglich alle von einem Menschen können erkannt werden, auch immer eine nützlicher und nöthiger ist, als die andere, so bekümmert man sich vor allen Dingen um die nöthigen, von denen die Beförderung unserer Glückseligkeit und Vollkommenheit großen theils dependiret. Bey solcher Erkenntniß braucht ein Mensch seine Freyheit zu gedenken, so weit als sich selbige erstrecket, und vermeidet daher zwey Abwege. Der eine ist die sklavische Unterdrückung der Vernunft, wenn man selber nicht nachdenkt, und sich in allen als ein Sclav nach anderer Leute Urtheil richtet; der andere hingegen ist die Frechheit zu gedenken, indem man solche Dinge auszugrübeln sich unterstehet, die doch mit unserer Vernunft nicht können erreicht werden, welches die Geheimnisse sind, die sowohl im Reiche der Natur als der Gnaden vorkommen, wovon wir mit mehrerm in den Gedanken vom philosophischen Naturelle cap. 3. gehandelt haben: 2) muß man die erkannten Wahrheiten andern mittheilen. Denn wie wir überhaupt, dem Nächsten zu dienen, und seine Glückseligkeit zu befördern, verbunden sind; die Erkenntniß der Wahrheiten aber, wenn wir die Sache nur nach dem natürlichen Rechte ansehen, den Grund zu einem glückseligen und bequemen Leben leget, so ist man auch mit seinen erkannten Wahrheiten den Unwissenden oder Irrenden an die Hand zu gehen, verpflichtet. Es kann dieses auf zweyerley Art geschehen, indem man einen entweder unterrichtet, oder man disputirt wider jemanden, man mag nun solches mündlich oder schriftlich thun. Bey jenem erklärt man seine erkannten Wahrheiten, und beweist sie mit ihren Gründen, welches nach den Regeln der Klugheit eingerichtet werden muß, damit man den von der Wahrheit dependirenden wahrhaftigen Nutzen erhalten möge; und weil dieses nicht durch ihre bloße innerliche Kraft allezeit geschehen kann, und vieles dabey auf die Beschaffenheit der Leute, mit denen man zu thun hat, ankommt, so richtet man sich auch nach ihnen, und macht nicht gleich alle Wahrheiten ohne Unterschied gemein. Denn man muß wohl wissen, daß einige Wahrheiten nöthig, etliche aber nicht so nöthig sind, und wenn sie gleich alle an sich selbst etwas Gutes, so können doch manche zufälliger Weise schädlich werden. Die nöthigen, von denen die menschliche Wohlfahrt dependirt, trägt man Gewissens halber ohne Scheu vor den Menschen vor, und wenn sie Dinge betreffen sollten, die eben nicht nach dem Geschmacke der Zeit wären, so beobachtet man dabey die gehörige Klugheit. Es sagt Gracian im Oracul Max. 20. sehr wohl: Leute von recht seltenen und ungemeinen Gaben müssen ihre Fata von den Zeiten, darinnen sie leben, erwarten. Nicht alle haben an ihrem Seculo eine Zeit gefunden, die sie wohl erlebt zu haben verdienet hätten, und viele, die zwar dergleichen gefunden, haben doch nicht so glücklich seyn können, daß sie selbige sich recht hätten zu Nutze machen sollen. Viele wären eines bessern Seculi wohl würdig gewesen, immaßen nicht alle Zeiten also beschaffen, daß das, was gut ist, darinnen sollte durchdringen und empor kommen können. Alle Dinge in der Welt haben ihre Zeitwechsel, sogar die größten Vollkommenheiten gelten nur so lange sie Mo-

de sind. Jedoch ein Weiser hat bey dem allen das Glück, daß er sich verewiget. Ist demnach gleich gegenwärtiges Seculum nicht sein rechtes Seculum so können es doch viele folgende seyn. Indem die Wahrheit zufälliger Weise, nämlich durch den Mißbrauch der Menschen schädlich, Unwissenheit und Irrthum aber nützlich werden können, so thut man nicht wohl, wenn man alle Wahrheiten allen und jeden entdecken, und alle Irrthümer benehmen wollte. Denn wegen der Bosheit ihres Willens würde ihnen die Erkenntniß der Wahrheit zufälliger Weise zur Ausführung gottloser und eitler Absichten dienen; gleichwie hingegen auch zufällig durch die Unwissenheit und Irrthümer die Gelegenheit beschnitten wird, manchen Schaden nach ihrem verderbten Willen anzurichten. Es gehet solches in theoretischen Materien sowohl, als practischen an. Denn in jenen herrschet manche Unwissenheit und mancher Irrthum bey vielen Leuten, als in Ansehung des Donners, der Cometen, der Sonnenfinsternisse, der Erdbeben, u. s. w. die zufällig oft zu vielem Guten dienen, da hingegen an der Erkenntniß solcher Wahrheiten zumal bey gemeinen Leuten eben nicht viel gelegen, ja es stünde dahin, ob sie nicht mehr Schaden als Nutzen stifften würde. In practischen Dingen finden sich auch Wahrheiten, die zufälliger Weise mehr schaden als nutzen können, dergleichen wir in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit antreffen, bey deren Gemeinmachung nicht weniger Behutsamkeit nöthig. Denn ein treuer Lehrer hat bey seiner Unterweisung nicht bloß auf die Gelehrsamkeit, die im Kopfe sitzet, sondern auch auf das Leben und den Wandel der Lernenden zu sehen, und eben aus dieser Absicht handelt er nicht wider sein Gewissen, wenn er eine und die andere Wahrheit verbirget, und einige Unwissenheit nebst etlichen Irrthümern mit unterlaufen läßt. Er thut dieses in Ansehung der Beschaffenheit der Leute und der Sache selbst nach den Regeln der Klugheit, und mithin sagt man nicht überhaupt, daß man der Unwissenheit und den Irrthümern nicht zu steuern habe, wie wir solches in den angeführten Gedanken vom philosophischen Naturelle cap. 3. §. 12. pag. 133. bereits angeführet. Es ist nicht genung, daß man seine erkannten Wahrheiten andern vortrage; sondern man muß sie auch wider die Einwürfe der Gegengesinnten zu vertheidigen wissen, woraus das Disputiren entstehet, wovon wir schon oben in einem besondern Artikel gehandelt haben: 3) muß man sein wirkliches Thun und Lassen nach den erkannten Wahrheiten anstellen. Solche wirkliche Einrichtung seiner Handlungen setzet eine lebendige Erkenntniß der Wahrheiten voraus, daß dadurch das Gemüth gerühret, und in ihm ein Vergnügen an der Wahrheit erwecket werde. Denn die bloße Theorie auch der allerwichtigsten Wahrheiten nutzt an sich keinem Menschen etwas, worinnen Aristoteles einen großen Fehler begieng, daß er ein zweyfaches höchstes Gut setzte, und das theoretische dem practischen vorzog.

Indem wir also von der logischen Wahrheit eine theoretische und practische Betrachtung angestellt, so haben wir voraus gesetzt, daß wirklich eine Wahrheit zu finden, welches, indem es auf der unmittelbaren Empfindung beruhet, keines Beweises braucht. Wie unvernünftig sich solche Sceptici, die alles ungewiß und zweifelhaft machen wollen, aufführen, haben wir oben in dem Artikel von dem Scepticismo gewiesen.

Wahrsagungskunst.

Es ist dieses ein zweydeutiges Wort, was sowohl die Sachen, die man weissaget und vorher verkündiget, als auch den Grund, darauf diese Fähigkeit beruhet, anlangt. Rüdiger theilt in physica divin. lib. 1. cap. 4. sect. 4. §. 43. den Geist in mentem und animam ein, und legt §. 46. der animae eine Wahrsagungskraft bey, nämlich gegenwärtige Dinge, die sich aber in unserer Abwesenheit zutrügen, zu weissagen. Man könnte freylich die Art und Weise, wie es damit zugienge, nicht begreifen: gleichwohl sey die Erfahrung vorhanden, daß z. E. die Mutter den Tod ihres abwesenden Sohnes an eben dem Tage, ja in eben der Stunde, da er gestorben, empfunden, und darüber in eine große Traurigkeit gesetzt worden, wohin alle Ahndungen oder die praesagia animi gehörten. [Siehe Ahndungen.]

Insgemein nimmt man das Wahrsagen von künftigen Dingen, da denn wieder in Ansehung des Grundes, darauf solches ankommt, unterschiedene Arten davon können gemacht werden. Denn nimmt man dasselbige in weiterm Verstande, so kann man darunter eine jede Erkenntniß der künftigen Dinge verstehen, die nicht von einerley Gattung sind. Einige sind nothwendig, welche gewisse Ursachen voraus setzen, daraus nothwendig diese oder jene Wirkungen folgen müssen, als wenn die Astronomen vorher sagen, wenn eine Sonnen- oder Mondfinsterniß kommen werde. Andere künftige Dinge sind nur wahrscheinlich, die man aus der Uebereinstimmung gewisser Umstände, die sich als Ursachen gegen Wirkungen verhalten, vermuthet, welches eine Art der Wahrscheinlichkeit ist, die man bisweilen im Latei-

Lateinischen diuinationem genennet, als wenn Cornelius Nepos in vita Attici c. 25. §. 4. saget: prudentiam quodammodo esse diuinationem, auf welche Weise auch die Worte, so gleich darauf folgen, zu verstehen: non enim Cicero ea solum, quae viuo se acciderunt, futura praedixit, sed etiam quae nunc vsu veniunt, cecinit vt vates. Endlich giebt es auch ganz verborgene und geheime künftige Dinge, davon sich vorher keine Umstände ereignen, welche eigentlich zu der Wahrsagungskunst gehören. Das Vermögen, solche künftige Dinge vorher zu sehen, könnte bey den Menschen auf zweyerley Art seyn: entweder daß die menschliche Seele eine natürliche Kraft habe, dergleichen Dinge vorher zu sehen; oder daß in ihr wenigstens eine natürliche Geschicklichkeit, Weissagungen anzunehmen, läge. Beydes ist von verschiedenen behauptet worden.

Was die Meynungen der alten Philosophen von der Wahrsagerey betrifft, so waren selbige gar unterschieden, welches Cicero lib. 1. de diuinatione pag. 1204. bemerket, wenn er schreibt: es sind etliche auserlesene Gründe der Philosophen von der Wahrheit der Weissagung zusammen gelesen, unter welchen, damit ich nur von den Aeltesten rede, der Xenophanes Colophonius, einer von denen, die doch Götter statuirten, dieselbe von Grund aus aufgehoben. Die übrigen aber alle, außer dem Epicuro, die doch von der Natur der Götter nur was herlalleten, haben sie alle bewiesen, aber nicht auf einerley Art. Denn da Socrates und alle seine Nachfolger, der Zeno und die von ihm abstammten, bey der Meynung der alten Weltweisen blieben, die alte Academie und die Peripatetici damit übereinstimmten; und Pythagoras auch vorher dieser Meynung mit seiner Autorität ein großes Gewicht gegeben hatte, welcher selbst ein Wahrsager seyn wollte, auch der ansehnliche Philosoph, der Democritus, an sehr vielen Orten das Zuvorwissen künftiger Dinge gebilliget hatte, so hat der Dicäarchus, ein peripatetischer Philosoph, die übrigen Arten der Wahrsagerey aufgehoben, und nur diejenigen beybehalten, welche aus dem Schlafe und der Entzückung ihren Ursprung nahmen; auch Cratippus, unser guter Freund, welchen ich denen größten Peripateticis gleich schätze, hat eben diesen Dingen Glauben zugestellet, und die übrigen Arten der Weissagungen verworfen. Aus diesen Worten des Cicero sehen wir, daß alle Philosophen, außer dem Xenophane und Epicuro, Wahrsagungen von künftigen Dingen zugelassen haben. Was er von dem Epicuro gedenket, bekräftiget er auch an andern Orten, wenn er lib. 2. de natura deorum pag. 1192. schreibet: über nichts moquirt sich Epicurus mehr, als über die Verkündigung künftiger Dinge; und lib. 2. de diuinatione pag. 1230. es schmerzet mich, daß unsere Stoici denen Epicuräis Anlaß gegeben, ihrer zu spotten; denn es kann dir nicht unbekannt seyn, wie höhnisch sie die Wahrsagungen durchziehen. Wenn er aber meldet, daß die andern Philosophen die Prophezeyungen von künftigen Dingen zugelassen, so, daß einige alle Arten derselben, andere nur gewisse Gattungen gebilliget, so ist dabey noch zu merken, daß etliche unter denjenigen, die von den Vorherverkündigungen künftiger Begebenheiten etwas gehalten, die Ursach derselben Gott oder den Geistern und Engeln zugeschrieben haben, wie die Pythagoräer und Platoniker. Andere hielten dafür, es habe der Mensch von Natur eine Kraft, künftige Dinge vorher zu sehen, die sich aber nicht allezeit äußere, und durch gewisse Ursachen erwecket, und in eine Bewegung gebracht werden müsse, wie die Stoiker, dahin auch fast die Meynung der Peripatetiker gieng, die sich wenigstens einbildeten, daß das ganze Vermögen, zu prophezeyen, aus natürlichen Ursachen herkäme. Insonderheit soll Ammonius solches mit unterschiedlichen Gründen zu behaupten gesucht haben, welche Plutarchus de defectu oraculorum tom. 2. oper. pag. 196. angeführet, und nachgehends von Petro Petito de Sibyllis lib. 1. cap. 8. pag. 30. weiter vorgestellet worden, die darauf ankommen. Es sey eben so schwer, sich der vergangenen Dinge zu erinnern, als die künftigen vorher zu wissen; da man nun keinem Menschen die Erinnerung vergangener Sachen absprechen werde, so könnte man auch nicht leugnen, daß er das Vermögen, zukünftige Begebenheiten vorher zu wissen, habe. So bekräftiget dieses auch die Natur der Divination selbst, die sich eben so wohl auf vergangene und gegenwärtige, als auf zukünftige Sachen erstreckte, woraus zu sehen, daß die Divination in Ansehung der vergangenen Dinge von dem Gedächtnisse nicht unterschieden sey, und in den Sachen läge an sich selbst kein Unterschied. Solches natürliche Vermögen zu weissagen bekräftigen auch die Exempel derer, welche kurz vor ihrem Tode künftige Dinge vorher geweissaget. Ob man nun wohl dem Ammonio solche Meynung insgemein beyleget, so erinnert doch Syrbius in philosophia prima part. 2. c. 4. §. 18. er habe vielmehr in den Gedanken gestanden, daß das Gemüth des Menschen nicht sowohl von Natur zu Wahrsagungen geschickt sey; als daß selbiges von einem andern Geiste die Offenbarung künftiger Dinge bekomme, wie denn auch

die angeführten Beweisgründe, die man bey dem Plutarcho antreffe nicht sowohl von dem Ammonio, als vielmehr von dem Plutarcho selbst herkämen. Was die Sache selbst anlangt, so hält man insgemein dafür, daß weder in einem Menschen noch erschaffenen Geiste die Kraft sey, künftige zufällige Dinge vorher zu sagen, indem man im geringsten nicht begreifen könnte, auf was Weise ein Geist, der ein eingeschränktes Wesen habe, etwas ohne Zeichen erkennen möge. Weil man aber von künftigen zufälligen Dingen gar keine Zeichen habe, so sey offenbar, daß sie auf keine Weise von einem endlichen Verstande könnten erkannt werden. Wollte man einwenden, man müsse deswegen die Sache nicht in Zweifel ziehen, weil man nicht wisse, wie es zugienge, so gieng ein solcher Einwurf wohl an, wenn die Sache selbst außer allen Streit gesetzt wäre, welches aber hier nicht geschehen, noch geschehen könnte. Andere, welche sich die vielfältigen und bewährten Exempel vorstellen, daß Menschen entweder bey den Ahndungen, oder bey ihrem Sterben auf solche Art künftige Dinge vorher erkannt, und gesagt, daß weder Gott, noch ein erschaffener Engel unmittelbar dabey im Spiele gewesen, rechnen dieses unter die natürlichen Geheimnisse, die insonderheit die menschliche Seele betreffen.

Von dieser Meynung sind diejenigen nicht weit entfernt, welche wenigstens den Menschen eine natürliche Geschicklichkeit und Disposition zu weissagen beylegen; dergleichen unter andern Spinoza behauptet. Denn er meynet, daß nicht nur das Temperament eines Menschen sehr viel zu der Weissagung, wenn man sie überhaupt betrachtet, beytrage; sondern daß auch dieselbigen nach dem Unterschiede des Temperaments unterschiedlich wären. In seinem tractatu theologico-politico cap. 2. pag. 18. schreibt er also: nämlich, wenn ein Prophet frölich und munter war, so wurden ihm Sieg, Friede, und was sonsten bey dem Menschen Freude erregen kann, geoffenbaret; denn dergleichen Dinge stellen sich solche Leute öffters vor; wenn er hergegen traurig war, so hatte er Offenbarungen von Kriegen, schweren Strafen, und allen traurigen Begebenheiten. Und also war ein Prophet, nachdem er barmherzig, freundlich, zornig, und dergleichen war, desto geschickter zu diesen oder jenen Offenbarungen, welches er mit dem Exempel des Elisä, der durch die Musik zum weissagen wollte aufgemuntert werden, 2. Reg. 3. v. 15. zu beweisen sich bemühet. Er hält dafür, es käme bey den Prophezeyungen alles auf die Einbildungskraft an, daß wenn jemand selbige nicht in einem hohen Grade hätte, so würde er zu weissagen wenig geschickt seyn, wenn er sonst gleich der klügste und geschickteste Mensch von der Welt wäre. Er bekennet ausdrücklich: die Propheten wären nicht klüger, als andere Leute gewesen, sondern hätten nur eine stärkere Einbildungskraft besessen, und das, meynt er, bezeugten die Erzehlungen der Schrift selbst zur Genüge. Denn, so fähret er fort, vom Salomo ist bekannt, daß er zwar andere an Weisheit; nicht aber an prophetischer Gabe übertroffen habe; auch die gar klugen Männer, Heman, Darda, Kalchol sind keine Propheten gewesen, und hergegen sind Bauern vom Felde, von keiner Zucht und Gelehrsamkeit, ja auch Weibsbilder, als die Hagar, eine Magd des Abrahams, mit prophetischen Gaben ausgerüstet gewesen. Welches auch mit der Erfahrung und Vernunft überein kommt. Denn diejenigen, welche die stärkste Imagination haben, sind am wenigsten geschickt, die Sachen rechtschaffen zu erkennen und zu beurtheilen. In dieser Meynung sind dem Spinozä gewissermaßen etliche der alten hebräischen Lehrer vorgegangen. Insonderheit hat sich zu den neuern Zeiten Petrus Petitus in dem oben angezogenen Buche viel Mühe gegeben, diese Hypothese zu befestigen, daß die Seele eine natürliche Geschicklichkeit habe, dasjenige, was ihr Gott von künftigen Dingen anzeige und offenbare, anzunehmen. Solche natürliche Geschicklichkeit setzet er vornehmlich in der Hoheit der Seele, wozu noch andere Ursachen kämen, die das Werk beförderten, als ein melancholisches Temperament, die Situation der Gestirne, die Einschluckung unterirdischer Dünste und dergleichen. Allein diese Ursachen sind viel zu dunkel, als daß man daraus die Sache beweisen sollte. Denn man kann nicht deutlich noch gründlich erklären, was entweder das melancholische Temperament, oder die Constellation am Himmel, oder die Einsaugung unterirdischer Ausdünstungen dabey thun sollten. Man lese von dieser Materie nach Buddeum in Dissertat. an naturali homines polleant facultate vaticinandi; in thesib. de atheismo et superstitione cap. 3. §. 4. und cap. 7. §. 4. und in histor. ecclesiastic. vet. testament. period. 2. sect. 1. §. 36. pag. 787. ingleichen Joh. Andream Schmidt miscellaneorum physicor. p. 144. Engelkens dissertat. de dispositionibus ad vaticinandum, Rostock 1700. Joh. Christ. Franckii disputat. de animae diuinandi facultate, Wittenberg 1713. Die unterschiedenen Meynungen, welche die alten Philosophen von dieser Sache gehabt, träget Gassendus in syntagm. philos. Epicuri pag. 296. sqq. vor.

Wahr-

Wahrscheinlichkeit.

Bey der Abhandlung dieser Materie wollen wir vorher eine kurze Historie dieser Lehre geben, und hierauf die Sache selbst vortragen.

Bey der Historie dieser Lehre ist zu merken, daß die Philosophen vor Aristotelis Zeiten von dieser Art der Wahrheit nichts gelehret, indem man es nur bey der Kunst, Vernunftschlüsse zu machen, bewenden ließ. Aristoteles selbst machte einen Unterschied unter der Analytic und Dialectic, davon jene von der Demonstration handele, und mit der ganz gewissen Wahrheit beschäfftiget sey; diese aber zeige, wie man einen wahrscheinlichen Schluß machen müsse; wiewohl dieses Wort auf verschiedene Art ist genommen worden. Es suchte dieser Philosoph den Grund der Wahrscheinlichkeiten in der Meynung anderer Leute. Denn er sagte, dasjenige sey wahrscheinlich, was allen, oder den meisten, oder den klugen, und von diesen entweder allen oder den meisten, oder den vornehmsten also schiene, wie aus lib. 1. topic. cap. 1. zu ersehen, welches in der That ein schlechter Begriff von der Wahrscheinlichkeit war. Denn sie ist eine Art der Wahrheit; die Wahrheit aber kommt nicht auf die Meynung anderer Leute an, wenn es gleich kluge und vornehme Leute sind, die sich ebenfalls betriegen und irren können. Inzwischen ist man dabey geblieben, so lange die Aristotelische Philosophie im Schwange war, daß also diese Lehre lange Zeit ununtersucht blieb. [Einige sagen, wer wüßte, ob Aristoteles unter probabile wahrscheinlich verstanden hätte. Vielleicht verstünde er darunter so etwas, das sich nach der Mode richtet, oder dasjenige, was gut in die Augen fällt, gleichwie Cicero sagt: probabilis orator, u. s. w.] Zu den neuern Zeiten ist sie von den neuern Logikern sorgfältiger abgehandelt worden, wiewohl sie nicht alle auf einerley Art die Sache vorgetragen haben. Gassendus meynte, es käme die Wahrscheinlichkeit darauf an, daß sie mehr Deutlichkeit, als Dunkelheit habe; wie aus seinen instit. logic. part. 3. canon. 18. pag. 117. t. 1. opp. zu ersehen ist, welcher aber die Sache nicht getroffen. Denn wenn man das eigentliche Wesen der Wahrscheinlichkeit zeigen will, so muß man weisen, wie sie von der ganz gewissen Wahrheit unterschieden; nun aber kann man auch von dieser sagen, sie habe mehr Deutlichkeit, als Dunkelheit. Er unterscheidet wohl das Wahrscheinliche von dem Unwahrscheinlichen, welches mehr Dunkelheit, als Deutlichkeit hat, so aber noch nicht hinlänglich zu einem richtigen und vollständigen Begriffe von der Wahrscheinlichkeit ist. [Gassendus sagt: probabile est, quod plus habet euidentiae quam obscuritatis. Schon Rüdiger de sensu veri et falsi L. III. C. 1. §. 1. tadelte diesen Begriff. Inzwischen ließe sich Gassendus gar wohl erklären, wenn man seine Worte so auslegte: wahrscheinlich ist etwas, wenn es so beschaffen ist, daß mehrere von den Gründen vorhanden sind, als mangeln, die in einem bestimmten Falle zur Gewißheit erforderlich sind. Sind mehrere Gründe zur Behauptung der Sache da, so heißt dies bey ihm plus euidentiae; mangeln aber die mehresten Gründe zur Behauptung, so ist dies plus obscuritatis. Bey unserer gewissen Erkenntniß ist gar kein Mangel der Gründe zur Behauptung der Sache, folglich nach Gassendo zu reden, gar keine obscuritas oder Dunkelheit. Von demjenigen also, was gewiß ist, kann ich nicht sagen, daß es mehr Deutlichkeit als Dunkelheit besitze, weil gar keine Dunkelheit dabey anzunehmen ist. Jacob Bernoulli in arte coniectandi sagt, die Wahrscheinlichkeit sey ein Grad der Gewißheit, und unterscheide sich von der Gewißheit, wie das Ganze von einem Theile. Seine Gedanken selbst, wenn man sich nicht an die Worte bindet, sind richtig. Denn ist etwas gewiß, so muß der volle oder hinreichende Grund zur Behauptung vorhanden seyn. Ist es aber nur wahrscheinlich, so hat man noch nicht den völligen Grund, eine Sache zu behaupten oder zu leugnen. Siehe Christoph Gottlieb Richter dissertat. de probabilitate, und Bierling diss. de gradib. verit. §. 7. Meine practische Logic, 1 Cap.] So ist es auch noch andern ergangen. Denn wenn Locke de intellectu humano lib. 4. cap. 15. saget, man hätte einen doppelten Grund der Wahrscheinlichkeit, davon der eine die Uebereinstimmung einer jeglichen Sache mit unserer Erfahrung; der andere das Zeugniß anderer sey, so sind diese Gründe zwar richtig; aber nicht hinlänglich, alle Arten der Wahrscheinlichkeiten daraus zu erklären, wie aus dem folgenden wird zu ersehen seyn. Thomasius in philosophia aulica cap. 8. §. 5. nennet sie einen Beweis eines Satzes vermittelst einer nicht nothwendigen Verknüpfung mit dem ersten Criterio der Wahrheit, und in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 10. giebt er zwey Criteria der Probabilität an: das erste sey eines andern Erfahrung, der sich nicht betrogen habe, auch andere nicht betriegen wolle, daß je stärker das Vertrauen oder die Furcht, je wahrscheinlicher; oder unwahrscheinlicher käme die Sache für; das andere wäre der eigene Concept, der nicht von allen, aber doch von etlichen Individuis hergenommen werde, es sey

nun von vielen; oder von wenigen, welcher Begriff nichts anders sey, als der Concept der Accidentien, die der Essenz entgegen gesetzet wären. Denn weil deren etliche so beschaffen, daß sie bey vielen Individuis, die unter einer Idee begriffen wären, angetroffen würden, so werde in Zweifel geschlossen, daß sie auch bey den andern sich befinden müßten, bis daß man das Gegentheil behaupte. Die nun bey vielen anzutreffen wären, machten eine Wahrscheinlichkeit und wären dem allgemeinen Satz am nähesten; die aber nur bey wenigen, oder nur einem zu finden, machten eine Unwahrscheinlichkeit. Clericus in logica part. 2. cap. 8. meynet, die Wahrscheinlichkeit beruhe auf das Ansehen anderer, auf die Beschaffenheit der Sache, auf unsere Erkenntniß und Erfahrung, auf die Beschaffenheit des Gemüths, und auf die Vernunftschlüsse. Man lese, was wir in der histor. logic. pag. 785. parerg. acad. hievon weiter angeführet haben.

Wir kommen zur Sache selbst, da wir denn erstlich die Natur der Wahrscheinlichkeit überhaupt erklären, und hierauf die verschiedene Arten derselben durchgehen wollen. Was überhaupt die Natur der Wahrscheinlichkeit betrifft, so halten wir sie vor diejenige Eigenschaft einer Meynung, wenn selbige dergestalt wahr ist, daß eine gegenseitige Möglichkeit dabey statt hat, und also der Verstand nicht völlig überzeuget wird. Hier zeigen wir sonderlich an, worinnen die Wahrscheinlichkeit von der Gewißheit unterschieden. Bey der Gewißheit wird der Verstand völlig überzeuget, daß kein Zweifel übrig bleibet, indem das Gegenseitige nicht möglich; bey der Wahrscheinlichkeit aber geschieht keine völlige Ueberzeugung, indem noch eine gegenseitige Möglichkeit dabey statt findet, und daher ein und anderer Zweifel übrig bleibet, z. E. daß Gott gerecht sey, wissen wir gewiß, das ist: wir haben nicht den geringsten Zweifel, weil das Gegenseitige, als könnte Gott ungerecht seyn, unmöglich, hingegen, daß ich z. E. heute Gäste werde bekommen, ist nur wahrscheinlich, indem wenn sie gleich geschrieben, daß sie heute kommen wollen, so kann ihnen doch etwas in Weg gekommen seyn, mithin ist es möglich, daß sie nicht kommen. Solche Wahrscheinlichkeit muß ihren Grund haben, warum etwas wahrscheinlich, und nicht unwahrscheinlich, oder bloß möglich. Damit wir solchen erkennen, so ist zu wissen, daß zu einer Wahrscheinlichkeit drey Stücke erfordert werden. Das eine ist die Meynung, oder der Satz der als wahrscheinlich erkannt wird, welchen man entweder voraus setzet, und ihn durch gewisse Umstände wahrscheinlich machet; oder man folgert ihn aus den vorher angemerkten Umständen. Das andere sind die Umstände selbst, welche man unmittelbar mit den äußerlichen Sinnen wahrnimmt, gleichwie der Satz, der als wahrscheinlich daraus erkannt wird, nur mit der Vernunft zu begreifen, z. E. bey dem Donner empfinden wir unmittelbar den Knall, das Prasseln, daß dasselbige bisweilen stark, heftig; zuweilen aber schwach; wenn wir aber mit den Aristotelicis vermuthen, es käme der Donner daher, daß die salpetrische und schwefliche Dämpfe, so die Sonne in die Höhe gezogen, sich in den Wolken entzünden, so ist dieses eine Meynung, oder Hypothesis, die nur mit der Vernunft begriffen wird. Das dritte ist die Uebereinstimmung selbst der Umstände mit der Hypothesi, welche eben die Wahrscheinlichkeit ausmachet, z. E. ich vermuthe, oder halte vor wahrscheinlich, daß diese Heyrath nicht glücklich ablaufen werde, weil die Mannsperson sehr alt; die Weibsperson sehr jung; jener ist geizig und eigensinnig; diese aber wollüstig, frey erzogen, und hat viel Geld vor sich. Solche Uebereinstimmung fast keine nothwendige Verknüpfung in sich, daher nur eben eine Wahrscheinlichkeit daraus entstehet. Denn es folgt in dem angegebenen Exempel nicht nothwendig, daß ein geiziger Mann und eine wollüstige Frau sich mit einander nicht vertragen könnten. Aus dieser Beschaffenheit der Wahrscheinlichkeit siehet man, daß man auch darzu das Ingenium brauche, welches zur Erfindung der Hypothesis nöthig, und also alle drey Kräfte, womit Gott den menschlichen Verstand versehen, in der Erkenntniß der Wahrheit das ihrige beytragen müssen, nämlich das Gedächtniß, Ingenium und Judicium. Es hat aber die Wahrscheinlichkeit ihre Grade, welches sich auf zweyerley Art zutragen kann, so fern entweder der Grund davon in der Beschaffenheit der Sache selbst, die erkannt wird; oder in dem Zustand dessen, der sie erkennt, lieget. Nach dem ersten Grund kommen die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit von den Umständen der Sache, die wir erkennen, her, nachdem derselbigen viel; oder wenig; wichtig oder gering sind; ingleichen nachdem gegenseitige Umstände vorhanden, die mit dem den andern, welche die Wahrscheinlichkeit machen sollen, streiten. Wir können vier Grade setzen: der erste ist, wenn alle Umstände mit einer Meynung, oder Hypothsi durchgehends wohl übereinstimmen, wodurch sie im höchsten Grad wahrscheinlich wird; man kann aber nicht sagen, wie viel der Umstände seyn müssen. Denn es kann bisweilen ein einziger Umstand eine Wahrscheinlichkeit machen, wenn dieselbe nur aus einem Grund kann geleitet werden; wenn sich aber mehr Principia angeben lassen, so sind auch mehrere

Umstände nöthig; mit welcher Meynung nun alle Umstände übereintreffen, die hält man vor höchst wahrscheinlich. Der andere Grad ist, wenn mit einer Hypothesis die meisten Umstände wohl übereinkommen; es stehen aber einige andere entgegen, welche damit nicht können vereiniget werden, da denn die Hypothesis nach Proportion solcher Schwierigkeiten im geringern Grad wahrscheinlich wird. Der dritte ist, wenn so viel Umstände; als Schwierigkeiten vor eine Meynung sind, welches die zweifelhafte Wahrscheinlichkeit ist, und der vierte, wenn mehr Umstände einer Meynung widersprechen; als daß sie mit derselben solten übereinstimmen, in welchem Fall sie unwahrscheinlich wird. Eigentlich aber zu reden, gehören die beyden letztern Arten nicht hieher. Solche Grade liegen in der Sache selbst und deren Umständen; es können aber auch Grade der Wahrscheinlichkeit seyn, welche in dem Zustand derer, die sie erkennen, liegen, wenn man zweyerley Meynungen hat, davon die eine wahrscheinlicher ist; als die andere. Die Lehre der Wahrscheinlichkeit ist eine der allernöthigsten und nützlichsten, so wohl in dem gemeinen Leben; als in der Gelehrsamkeit, besonders in der Philosophie. Denn wie das meiste Thun und Lassen der Menschen aufs künftige gehet, daß man den Schaden abwenden, und das nützliche erlangen will, folglich die Hauptaffecten, womit die menschlichen Gemüther eingenommen, Furcht und Hoffnung sind, also können diese nicht vernünftig eingerichtet werden, wenn man nicht weiß, das wahrscheinliche von dem bloß möglichen zu unterscheiden: denn vernünftig ist die Hoffnung, wenn man eine wahrscheinlich zu erwartendes Gut hoffet; die Furcht hingegen, wenn man wegen eines wahrscheinlich zu besorgenden Uebels bekümmert ist, mithin ist es unvernünftig, wofern man bloß mögliche Dinge entweder hoffet, oder fürchtet, wodurch man sein Gemüth beunruhiget, und sein Leben unglücklich macht. Solchen Nutzen hat auch die Lehre von der Wahrscheinlichkeit in der Gelehrsamkeit. Denn ein großer Theil der Wahrheiten, die wir zu erkennen haben, sind wahrscheinlich, und daß wir der andern Facultäten nicht gedenken, so ist dieses von der Philosophie ausgemacht, welches diejenigen, die in einem pruritu demonstrandi stecken, oder die Demonstrirsucht besitzen, zu merken haben.

Dieses werden wir deutlicher sehen, wenn wir insbesondere die verschiedene Arten der Wahrscheinlichkeit durchgehen. Rüdiger hat in dem sensu veri et falsi lib. 3. diese Lehre am allerweitläuftigsten untersuchet, welcher fünf Gattungen der Wahrscheinlichkeit setzet, als die historische, hermenevtische, die physische, politische und practische, die D. Müller in der Logik pag. 509. welcher Rüdigern folget, also zusammenhänget, und von einer jeden den Grund anzeiget. Er sagt; mit demonstrativer Gewißheit erkennen wir das, was in die Sinne fällt, und was aus diesem durch untriegliche Folge zu schliessen ist; nämlich nur einige Effecte dergleichen die Quantitäten, und die abstracta metaphysica, oder Existenzen der Dinge sind. Vieles hingegen fällt auch 1) seiner Existenz nach nicht einmal in die Sinne, und zwar weder unmittelbar, noch mittelbar durch gewisse Folgerung: am allerwenigsten aber 2) die abstracta disciplinalia, d. i. die Grundursachen, und also das Wesen der Dinge, die da existiren. Dieses beydes ist demnach dasjenige ungewisse, das Gott und Natur unserer Geschicklichkeit zu vermuthen überlassen. Was nun erstlich die Existenz derjenigen Dinge anlanget, die aus den untrieglichen Empfindungen der Sinne weder unmittelbar, noch mittelbar durch gewisse Folgerungen erhellen, und also nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit nur aus der Uebereinstimmung der Umstände zu vermuthen sind, so machen diese die erste Art der Wahrscheinlichkeit, nämlich die historische, aus. Wenn wir hingegen das Wesen der Dinge nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit untersuchen, so sind solche Dinge entweder Worte; oder Sachen. Das Wesen der Worte eines Redenden bestehet in dem eigentlichen Verstande derselben. Weil dieser nicht allezeit nur einer ist; sondern eine Rede oder ein Spruch eines andern, zum öftern zwo, oder mehrere mögliche Deutungen haben kann, unter denen sonder Zweifel die wahrscheinlichste aus dem Grunde ihrer Uebereinstimmung mit allen bey einer Rede zu beobachtenden Umständen zu erlesen ist. so entstehet dabey die andere Art der Wahrscheinlichkeit, nämlich die hermenevtische. Sind es aber wirkliche Sachen, deren Wesen wir untersuchen; so können solche in natürliche und moralische eingetheilet, und beyde wiederum theils nach den gegenwärtigen und bereits existirenden, theils nach den zukünftigen betrachtet werden. Die Wahrscheinlichkeit, durch welche wir das Wesen natürlicher bereits existirender Dinge erforschen, ist die dritte Art derselben, nämlich die physikalische; und die Wahrscheinlichkeit hingegen, mit welcher wir das Wesen moralischer bereits existirender Dinge untersuchen, ist die vierte Art derselben, nämlich die politische Art der Wahr-

Wahrscheinlichkeit. Die fünfte und letzte Art ist endlich die practische, durch welche wir das zukünftige, das in physikalischen Dingen so wohl, als in moralischen zu vermuthen ist, zum Behuf unsers Verfahrens, vorher zu sehen bemühet sind. Wir wollen jede Art ins besondere durchgehen.

Erstlich ist die historische Wahrscheinlichkeit, wobey wir eben nicht nöthig haben, vorher die Frage: ob in der Historie eine Gewißheit; oder nur eine Wahrscheinlichkeit statt habe? zu untersuchen, wovon wir auch schon oben gehandelt haben. Denn wenn wir auch einigen einräumen wollen, man habe bisweilen eine Gewißheit, so würde doch der meiste Theil von den Geschichten nur wahrscheinlich können erkannt werden. Wir haben auch sonst in historischen Sachen nur eine Wahrscheinlichkeit zugelassen; es scheint uns aber der ganze Streit auf eine Logomachie anzukommen, wie man nämlich in dieser Sache die Demonstration, oder Gewißheit, und die Wahrscheinlichkeit nimmt. Es ist die Erkenntniß dieser Wahrscheinlichkeit sehr nöthig. Denn wir brauchen die historische Wahrheit zu gar vielen Sachen, daß sie entweder zur wahren Erkenntniß einer andern Sache; oder zur vernünftigen Einrichtung eines Verfahrens dienen muß. Nun kommt es ja nicht darauf an, daß man etwas höret, und in einem Buch lieset, daß wenn man allen Leuten blindlings trauen wolte, so würde man gar vielmals betrogen werden; durch solchen Betrug aber sich nur in Schaden bringen. Soll man aber eines andern seine Erzehlung nach der Wahrheit untersuchen, so muß man diese Lehre verstehen, und wie oft geschiehts nicht, daß verschiedene, es sey mündlich, oder schriftlich, uns was erzehlen, und sich widersprechen, wobey ja eine Untersuchung der Wahrheit nöthig ist. Dieses vorausgesetzet, so beschreiben wir die historische Wahrscheinlichkeit also: sie ist diejenige Art de Wahrscheinlichkeit, da man aus der Uebereinstimmung gewisser Umstände die Wahrheit einer erzehlten Begebenheit dergestalt erkennet, daß dabey noch eine gegenseitige Möglichkeit statt findet. Ins besondere müssen wir dabey auf drey Umstände sehen: 1) auf die Sache, die hier als wahrscheinlich zu erkennen, welches eine Begebenheit, die uns erzehlet wird, und die wir also nicht selber mit angesehen: sondern auf anderer Leute Erzehlung beruhet. Doch kann eine Erzehlung auf zweyerley Art untersuchet werden. Denn entweder kommt die Existenz einer Geschichte in Untersuchung, ob sich die Sache wirklich einmal habe zugetragen; oder das Wesen derselben, ob sie wirklich in den Umständen, wie man vorgiebt, geschehen. Denn bisweilen ist an der ganzen Sache nichts, zuweilen hat die Begebenheit an sich ihre Existenz gehabt, daß sie wirklich sich zugetragen; sie wird aber mit vielen ungegründeten Umständen erzehlet. Beydes muß bey dieser Wahrscheinlichkeit untersucht werden: 2) auf den Grund, darauf diese historische Wahrscheinlichkeit beruhet. Ueberhaupt nennen wir ihn eine Uebereinstimmung gewisser Umstände, welche hier zweyerley sind. Einige betreffen die Person, welche was erzehlt; andere die Begebenheit, die erzehlt wird. Jene beruhen auf die Zeugnisse, bey denen man auf zwey Stücke zu sehen, als auf ihre Vielheit, wie viel derselbigen vorhanden, da man denn die Anzahl derselbigen nicht nach der Menge an sich selbst zu rechnen hat; indem wenn gleich zehn Zeugnisse vorhanden sind, so gelten sie doch nur vor eines, wo sich einer auf den andern beruffet; ingleichen wie sie mit einander übereinstimmen; und auf ihre Würde, welche auf die Glaubwürdigkeit dessen, der etwas erzehlet, ankommt; mithin muß man hier im Stande seyn, solche Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, und zu erkennen, worinnen selbige bestehet. Das heißt ein glaubwürdiger Scribent, welcher nicht nur kann, sondern auch will, andern die Wahrheit berichten. Beydes muß beysammen seyn. Denn manche könnten die Wahrheit sagen, und die wahrhaftige Beschaffenheit der Geschichte erzehlen; sie wollen aber nicht; gleichwie es andern an Willen nicht fehlet, sie haben aber die wahre Beschaffenheit einer Sache nicht erfahren, noch erkennen können. Was insonderheit das Können betrifft, so kommt es viel darauf an, ob einer bey den Sachen, die zu seiner Zeit sollen geschehen seyn, selber gewesen; oder nicht, und im letztern Fall sich nur mit dem Hörsagen behelfen muß; ingleichen wenn er von ältern und fremden Dingen was erzehlet, ob er mit guten und hinlänglichen Hülfsmitteln versehen gewesen; selbst eine gute Bibliothek besessen; oder einen Zutritt dazu, wie auch nach der Beschaffenheit der Historien einen Zutritt zu dem Archiv gehabt, welches aber die Sache allein nicht ausmacht, weswegen man weiter sehen muß, ob diejenigen, die uns eine Begebenheit erzehlen, Leute sind von gutem Verstand; oder man von denselben keinen Staat zu machen hat, unter welche letztere der Pöbel gehöret, dessen Sagen man famam publicam, oder das gemeine Geschrey zu nennen pfleget. Auf das Wollen kommt in der Glaubwürdigkeit auch vieles an, wobey wegen der Wahrscheinlichkeit auf folgende Umstände zu sehen: ob ein Autor, der uns eine Geschichte erzehlet, interessiret, und vielleicht von einem Affect entweder vor; oder wider die Person und Sache, von der er was erzehlet, eingenommen; oder ob er dabey indifferent ist;

ingl.

ingleichen ob er ein ehrlicher Mann, der sonst Proben einer Aufrichtigkeit gegeben, und ob er fürsichtig und behutsam, daß er eine Sache genau betrachtet, und sich nicht leicht von andern betrügen, oder verführen lasse. Bey solcher Glaubwürdigkeit sind in der Application, wenn man die Wahrscheinlichkeit erreichen will, folgende Regeln zu merken, erstlich ist das Zeugniß einer Person, welche etwas erzehlet, dabey sie selbst gewesen, von grösserer Gültigkeit, als derer, die eine Geschichte nur vom Hörsagen haben. Denn die letztern können sich ehe betrügen, als die erstern, wenn nur diese ihre Sinnen recht brauchen wollen. Vors andere wenn die Geschichte nur solche Umstände betrifft, welche äußerlich in die Sinne fallen, so liegt nichts dran; ob vernünftige; oder unverständige Leute was erzehlen, wenn sie nur in Ansehung des Willens nicht partheyisch sind. Denn die Sinne können unverständige so gut, als vernünftige brauchen, ja bisweilen sind jene noch aufmerksamer, als diese, welche geschwind ihre Urtheile mit den Empfinden verknüpfen, und sich dadurch bisweilen in ein und andern Umständen, darauf sie zu sehen haben bey der Empfindung unachtsam bezeigen; drittens wenn die Geschichte so beschaffen, daß wenn sie genau soll angemerket werden, ein Judicium dabey erfordert wird, als wenn man die Meynungen und Erfindungen der Gelehrten erzehlen soll, so ist das Zeugniß eines vernünftigen Menschen dem Zeugniß eines unverständigen weit vorzuziehen. Denn eben weil dieser von schlechten Judicio ist, darauf die richtige Erzehlung vieler Umstände beruhet, so kann er sich gar leicht betrügen, und eine Sache anders vorstellen, als sie in der That beschaffen ist. Viertens ist eine Partheylichkeit zu vermuthen, so hat man mehr einfältigen, als verschmitzten und klugen Leuten zu trauen. Denn weil diese die Folgerungen, die aus der Offenbarung ihrer unrichtigen Erzehlung entstehen, vorher sehen, so wissen sie ihre Unwahrheiten scheinbar zu machen, daß wenn man nicht hinlängliche Fähigkeit hat, das scheinbare von dem wahrhaftigen zu unterscheiden, man leicht kann betrogen werden. Fünftens ist bey den Erzehlungen, die sich nur auf das Hörsagen gründen, große Behutsamkeit anzuwenden, wenn wir ihnen Glauben beymessen wollen. Denn wenn eine Sache erst durch viele Mäuler gegangen, ehe sie uns zu Ohren gekommen, so hat sie gar leicht können verfälscht werden; entweder durch Unverstand; oder durch Affecten. Doch ist dem Zeugnisse vom Hörsagen eines verständigen und unpartheyischen Mannes mehr zu trauen, als eines unverständigen, und eines, der sich von Affecten einnehmen lässet. Indem man aber eine Geschichte vom Hörsagen erfähret; so kann man sich erkundigen, von wem es derjenige, der uns die Sache erzehlet, habe, da man denn sehen muß, ob es ein glaubwürdiger Mann sey; dieses giebt uns die sechste Regel an die Hand, daß man die Glaubwürdigkeit eines nachgesagten Zeugnisses darnach zu beurtheilen hat, nachdem der erste Urheber desselben Glauben verdienet und nachdem es wahrscheinlich ist, daß von diesem die Geschichte wirklich ihren Ursprung habe, oder nicht. Eben daher verlieren die neuern Scribenten in etwas ihre Glaubwürdigkeit, wenn sie ältere Geschichte erzehlen, und die Urheber ihrer Erzehlungen nicht anführen. Siebendes können wohl Neuere solche Begebenheiten erzehlen, die sich nicht zu ihrer Zeit zugetragen, oder dabey sie doch nicht gewesen, folglich die Erzehlung nur andern nachsagen, ohne daß diejenigen, die bey der Begebenheit zugegen gewesen, etwas davon gedenken, welche Erzehlung so schlechterdings nicht kann verworfen werden, zumal wenn die Geschicht in ihren Umständen ordentlich an einander hänget. Denn es kann das Stillschweigen derer, die coaevi sind, seine besondern Ursachen haben. Außer solchen Zeugnissen muß man bey der historischen Wahrscheinlichkeit auch auf die Umstände der Geschichte selber sehen und erwegen, wie weit selbige in Ansehung der physikalischen Beschaffenheit der Dinge, oder der moralischen Beschaffenheit der Person, als ihrer Gemüthsart, Interesse und Absicht, Zustand, der damaligen Conjuncturen, Sitten u. s. w. möglich, oder vermuthlich sey. Denn kommen darinnen wundersame, seltsame, wider einander laufende Umstände vor, so wird die Erzehlung dadurch sehr verdächtig: 3) hat man bey dieser Wahrscheinlichkeit zu sehen auf ihre Grade, deren drey können bemerkt werden, als der höchste, der mittelmäßige, und der geringe. Es erlangt diese Wahrscheinlichkeit den höchsten Grad, wenn nicht nur ein jedes Zeugniß, welches eine Glaubwürdigkeit hat, mit einer Geschichte übereinstimmt; sondern auch die Sache selbst, welche erzehlet wird, gar nichts unglaubliches in sich fasset. Der mittlere Grad dieser Wahrscheinlichkeit kann entstehen, wenn entweder die Zeugnisse kein sonderliches Ansehen haben; die Sache aber selbst sehr glaublich ist; oder die Zeugnisse haben ein großes Ansehen vor sich obschon die Geschichte in Ansehung der Umstände der Sache selbst nicht so leicht glaublich ist. Sind sowohl die Zeugnisse von schlechten Werth, als auch die Umstände der Sachen so beschaffen, daß sie nicht wohl zusammen hängen, so macht dieses den geringsten Grad der historischen Wahrscheinlichkeit.

Vors

Vors andere ist die hermenevtische Wahrscheinlichkeit, nach welcher man die Rede anderer Leute zu untersuchen, wie sie zu verstehen, damit man ihren rechten Verstand erkennen und begreifen möge. Ist eine Rede deutlich, daß sie aus solchen Wörtern bestehet, die sowohl an sich, als auch nach ihren Bedeutungen und Zusammenhang bekannt sind, so braucht sie keiner Auslegung, welche alsdenn erst muß angestellet werden, wenn sich eine Dunkelheit zeiget. Bey einer dunklen Rede können allerhand mögliche Auslegungen angestellt werden, von denen man diejenige als wahrscheinlich anzunehmen, mit welcher die meisten Umstände übereinstimmen, dahin eben die hermenevtische Wahrscheinlichkeit abzielet. Erwegen wir, wie vielerley Auslegungen bisweilen über eine einzige Stelle gemacht werden, und wie man selbst schwere Oerter auszulegen, so erhellet daraus die Nothwendigkeit und die Nutzbarkeit dieser Lehre, daß wir entweder wahrscheinliche Erklärungen machen, oder anderer Auslegungen vernünftig nach dem Maaß der Wahrscheinlichkeit prüfen können. Setzen wir dieses voraus, so können wir solche Wahrscheinlichkeit also beschreiben: sie ist diejenige Art der Wahrscheinlichkeit, da man den wahren Verstand einer Rede aus der Uebereinstimmung gewisser Umstände so schliesset, daß dabey noch eine gegenseitige Möglichkeit statt findet. Insbesondere können wir hier auch drey Stücke erwegen: 1) die Sache, welche wahrscheinlich soll erkannt werden, so der wahre Verstand einer Rede, daß man von demjenigen, so der redende hat anzeigen wollen, ein Empfindung bekommt, es sey nun daß er weiter nichts, als was die Worte nach ihrer Bedeutung unmittelbar andeuten, hat vorstellen; oder durch die Sache noch etwas anders anzeigen wollen. Lieset; oder hört man die Rede eines andern um deswegen, daß man seine Meynung erkennen möge, so ist leicht zu erachten, wie viel an der Erkenntniß des wahren Verstandes gelegen; 2) der Grund, worauf diese Wahrscheinlichkeit beruhet, welchen wir in ihrer Beschreibung eine Uebereinstimmung gewisser Umstände genennet. Weil aber auch die andern Arten der Wahrscheinlichkeit auf dergleichen Grund beruhen, so müssen wir selbigen etwas genauer bestimmen, und sagen, es sey diese Wahrscheinlichkeit auf die Uebereinstimmung gewisser hermenevtischen Umstände gegründet. Solche hermenevtische Umstände können, füglich in zwey Classen eingetheilt werden. Einige sind in dem Texte, den man erklären will, selber zu suchen; etliche aber befinden sich ausser denselben. Jene, die in dem Texte selber zu suchen, sind wieder zweyerley, und geben entweder die Worte und Redensarten, oder die Sache selbst an. Die Worte und Redensarten nimmt man nach ihrer ordentlichen Bedeutung, indem zu vermuthen, daß ein vernünftiger Mann, welcher deswegen redet und schreibet, daß man ihn verstehen möge, sich darnach richte, maßen er, wenn er entweder fremde Wörter, oder bekannte, in fremden und ungewöhnlichen Bedeutungen brauchen wollte, er sich damit unverständlich machte, daß er seinen Zweck nicht erreichen konnte, und eine Thorheit begienge. Zu den Umständen der Sache selbst, die in dem Texte zu suchen, gehören vornehmlich die Absicht, wohin eine ganze Rede zielet, und dasjenige, was vor dem zu erklärenden Texte hergehet, oder auf denselbigen folget. Die Erkenntniß der Absicht einer Rede giebt zur Erklärung desselbigen ein groses Licht, und macht, daß man den wahren Verstand eines Autors viel leichter treffen kann. Es würden unter andern über Grotii Bücher de iure belli et pacis so vielerley Urtheile nicht gefällt worden seyn, wenn man vorher fleißig erwogen, wohin eigentlich dieses Werk abzielen sollte. Denn da er weiter nichts, als ein Völkerrecht zu schreiben gesucht, mithin nur die Pflichten der Menschen gegen andere abzuhandeln nöthig gehabt, so hängt alles in der schönsten Ordnung zusammen. Denkt man aber, er habe ein vollständiges natürliches Recht schreiben wollen, so wird man bey dieser irrigen Einbildung viele Schwierigkeiten bey der Erklärung dieses Buchs finden. Gleichen Nutzen hat die Betrachtung desjenigen, was entweder vor dem Text hergehet, oder auf denselbigen folget. Wenn eine Stelle von einem ganzen Text abgerissen wird, so kann man sie vielmals nicht verstehen, und geht auch nicht an, daß man von der eigentlichen Meynung eines Scribenten ein Urtheil aus den Anführungen oder Allegationen anderer, insonderheit wenn dieses seine Widersacher sind, fällen wolte. Denn wenn auch diese solche einzele Stellen richtig anführen, in den Worten und Redensarten nichts ändern, verstümmeln oder hinzu thun, so sind doch dergleichen von einem ganzen Text abgerissene Stellen von ihren antecedentibus und consequentibus abgesondert, in welchem Zustand sie oft zu einer ganz unrechten und von dem Sinn des Scribenten ganz unterschiedenen Deutung Gelegenheit geben. Was die Umstände betrifft, die ausser dem Text zu erwegen, so sind selbige auch nöthig, wenn man den rechten Sinn eines Scribenten erreichen will. Man kann solche auch in zwey Classen theilen. Einige gehen den Scribenten selbst an, dessen Studien, Secte, Principia und Vorurtheile der Grund sind, nach welchem seine gebrauchte

brauchte Worte und Redensarten in Zweifel zu erklären sind; gleichwie auf Seiten des Willens, die Affecten und Absichten in eine Rede und Schrift oftmals einen großen Einfluß haben. Andere beziehen sich auf ganz äußerliche Dinge, als auf gewisse Begebenheiten, Gebräuche derjenigen Zeit, darinnen ein Scribent gelebet und geschrieben hat, z. E. das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntniß wird man ohne der Kirchenantiquität nicht gründlich erklären können, davon King in expositione symboli apostolici eine schöne Probe gegeben hat; und wer das Römische Recht richtig erklären will, der muß die Verfassung des Römischen Staats, die Römischen Antiquitäten, die verschiedenen Secten der Rechtsgelehrten inne haben. Aus der Uebereinstimmung solcher Umstände entsteht die hermenevtische Wahrscheinlichkeit, bey der wir erwägen müssen 3) ihre Grade. Denn nachdem entweder viel oder wenig Umstände mit einer Erklärung übereinstimmen, so entstehen daher gewisse Stufen dieser Wahrscheinlichkeit. Die höchste ist, wenn mit einer Auslegung die Umstände, die sich sowohl in; als außer dem Text befinden, genau überein kommen: wofern aber gewisse Umstände derselbigen entgegen stehen, und gleichwohl mehrere vor dieselbe sind, so hat man dieses vor eine mittelmäßige Wahrscheinlichkeit anzunehmen, und wenn endlich eine Auslegung so beschaffen, daß sie zwar nichts widersprechendes in sich fasset; dennoch aber die hermenevtischen Umstände schwer damit zu vereinigen sind, so macht dieses eine schwache und geringe Wahrscheinlichkeit aus.

Drittens folget die **physicalische Wahrscheinlichkeit**, welche mit den natürlichen Dingen zu thun hat. Was an den natürlichen Begebenheiten zu betrachten, ist zweyerley. Das eine ist die Begebenheit selbst nach ihrer Existenz, die wir durch die Sinne unmittelbar erkennen, und hierinnen eine Gewißheit haben, z. E. daß der Magnet das Eisen an sich zieht, daß beym Regen das Wasser in Tropfen herunter fällt, daß Tag und Nacht wird u. s. w. Das andere ist die eigentliche Beschaffenheit solcher natürlichen Begebenheiten, so wohl nach ihren Ursachen, woher sie entstehen, als auch nach der Art und Weise, wie sie gewirket werden; dergleichen Beschaffenheit nicht unmittelbar in die Sinne fällt, und nur mit dem Verstand muß erkannt werden. Jenes, oder die Existenz der natürlichen Begebenheiten gehöret zu der gemeinen Erkenntniß, die alle Leute, wenn sie nur Gelegenheit haben, durch den bloßen Gebrauch der Sinne erlangen können; dieses aber, oder die Beschaffenheit solcher natürlichen Begebenheiten gehöret zu der gelehrten Erkenntniß, die durch das Nachdenken erregte und abstracte Ideen in sich fasset, und macht das eigentliche Wesen einer wahrhaften Physik aus, welche wo sie nur die natürliche Begebenheiten bloß nach ihrer Existenz erzehlet, weiter vor nichts, als vor eine historische Physik anzusehen, dergleichen bey der eigentlichen Physik zwar voraus zu setzen; es kommt aber ihr wahrhaftiges Wesen darauf nicht an, und besteht vielmehr darinnen, daß man die natürlichen Wirkungen nach ihren Ursachen und Arten zu wirken erkläret. Indem man dieses thun will, so erlangt man keine gewisse; sondern nur eine wahrscheinliche Erkenntniß, indem so vielerley mögliche Principia eines natürlichen Dinges können ausgedacht werden. Es ist also die physicalische Wahrscheinlichkeit diejenige Art der Wahrscheinlichkeit, da man aus der Uebereinstimmung gewisser Umstände, die Ursache nebst ihrer Art zu wirken, von einer Wirkung vermuthet, wobey wir auch drey Stücke erwegen können: 1) die Sache, die man hier wahrscheinlich erkennet, welches die caussa efficiens, nebst ihrer Art zu wirken einer natürlichen Begebenheit ist. Es können gar viel mögliche caussae efficientes eines natürlichen Dinges ausgedacht werden, welches vermittelst des Ingenii geschiehet, die, so fern sie in ihrer Möglichkeit beruhen, zur Erkenntniß der Wahrheit nichts beytragen, deren auch keine vor der andern einen Vorzug hat. Soll aus einer solchen möglichen caussa efficiente eine wahrscheinliche werden, so muß man Kraft des Judicii untersuchen, ob die Umstände, die man durch die sinnliche Erfahrung an dem Objecto wahrnimmt, damit überein kommen, daß wenn solche Uebereinstimmung vorhanden, so entsteht daraus eine Hypothesis, oder Meynung, die eine wahrscheinliche Ursache einer natürlichen Begebenheit in sich hält. Bey dieser Wahrscheinlichkeit verfehlen viele auf zweyerley Art. Einige verwerfen die Hypotheses unter dem Vorwand der Ungewißheit, und wollen an deren statt sich mit bloßen sinnlichen Erfahrungen begnügen. Andere begehen einen nicht geringern Fehler, wenn sie die physicalischen Hypothesen vor unstreitige Wahrheiten ausgeben, und da sie in einem pruritu demonstrandi stecken, so vermessen sind, daß sie sich einbilden, ihre Hypotheses, oder Vermuthungen von natürlichen Dingen methodo geometrica demonstriret zu haben: 2) den Grund solcher Wahrscheinlichkeit, welcher auch überhaupt in der Uebereinstimmung gewisser Umstände beruhet; insonderheit aber werden hier die physicalischen Umstände erwogen, welche alles dasjenige in sich fassen, was wir durch die sinnliche Erfahrung an einem Objecto wahrnehmen,

so man auch die Phänomena zu nennen pflegt. Bey solchem Grund wird die physicalische Erfahrung vorausgesetzet. Derjenige, der in dieser Art der Wahrscheinlichkeit etwas leisten will, muß zuförderst in der Historie der Natur, und insonderheit von allen so wohl gemeinen, als künstlichen Phänomenis, oder Experimenten des Objecti, von welchem er handelt, genugsame Erfahrung haben. Die Erfahrung ist entweder eine eigene; oder eine fremde, welche letztere, weil man jene nicht allezeit haben kann, man vielmals annehmen muß, wobey man sich nur zu hüten, daß man nicht durch falsche Nachrichten betrogen, und dadurch in wohlgegründeten Vermuthungen irre gemacht werden möge. Will man gewisse Hypotheses mit Grund in der Physik annehmen, so müssen sie nicht allzugemein und hiedurch dunkel seyn, dahin insonderheit die hypotheses metaphysicae gehören, dergleichen bey den Aristotelicis z. E. materia und forma sind. Man muß sich nicht begnügen, eine caussam efficientem eines Dinges angegeben zu haben, sondern man muß auch sehen, daß man die Art und Weise zeigen könne, wie die angegebene caussa die Wirkung, von welcher die Frage ist, hervor bringe, welche Art und Weise eben so wohl wahrscheinlich, das ist, mit den Phänomenis des Objecti überein kommen muß, als die caussa selbst, z. E. wenn man fragt, woher es komme, daß bisweilen die Fenster in unsern Zimmern schwitzen, so ist die Ursache davon gar leicht zu begreifen, daß es nämlich von der äusern Kälte und von der inwendigen Wärme herrühre; allein hier muß man insonderheit untersuchen, wie es zugehe, daß die Fenster schwitzen, wenn es draußen kalt, in dem Zimmer aber warm ist. Richtet man die Hypotheses so wohl auf die Ursache, als auf die Art zu wirken ein, so müssen selbige weder unzulänglich, noch verworren seyn, noch etwas sich widersprechendes hervor bringen, wie man sich denn auch zu hüten, daß man nicht an statt einer guten Hypotheseos ein bloses Gleichniß, oder dem Ansehen nach gleichförmiges Exempel annehme: 3) hat diese Wahrscheinlichkeit ebenfalls ihre Grade, welche leicht können abgemessen werden, nachdem viel, oder wenige physicalische Umstände mit einer Hypothesi übereinstimmen, wie aus dem, was bereits vorher gesagt worden, zu ersehen.

Viertens ist die politische Wahrscheinlichkeit, welche zum Objecto die menschliche Thaten hat, deren Absichten und moralische Grundursachen zu untersuchen sind. Wer darinnen eine Geschicklichkeit erlangt, der hat einen guten Grund der Klugheit zu leben, und insonderheit einen vernünftigen Umgang mit andern Leuten zu haben, welches die Ursache, warum diese Wahrscheinlichkeit die politische genennet wird. Die Absichten, die Anschläge, die Ueberlegungen, Affecten und Entschließungen zu gewissen Zwecken anderer Leute fallen einem nicht gleich mit ihren Thaten in die Sinne, und sind in dem Innersten ihres Herzens verborgen, daher man in der Erkenntniß solcher Dinge nicht so wohl eine Gewißheit, als vielmehr nur eine Wahrscheinlichkeit haben kann, die ebenfalls aus der Uebereinstimmung gewisser Umstände muß geschlossen werden. Es ist daher die politische Wahrscheinlichkeit diejenige Art der Wahrscheinlichkeit, da man aus der Ubereinstimmung gewisser Umstände der Menschen ihre Gemüthsarten, Absichten und Anschläge vermuthet, wobey wir zu betrachten 1) die Sache, welche man hier wahrscheinlich erkennet, welches etwas gemeines so wohl, als was besonderes ist. Das gemeine ist überhaupt die innerliche Gemüthsart eines Menschen, so fern sich selbige auf den Verstand und Willen beziehet. Denn was den Verstand anlangt, so ist die Beschaffenheit, oder Fähigkeit desselbigen in Ansehung des Gedächtnisses, Judicii und Ingenii so wohl von Natur, als auch in Betrachtung der Cultur in so unzähligen Gemüthern auf unzählige Art unterschieden, daher leicht zu erachten, daß die Ueberlegungen der Menschen, die sie bey ihren menschlichen Thaten anstellen müssen, nach solchem Unterschied nicht einerley seyn können. In Ansehung des Willens sind die drey Hauptneigungen, Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz auch in so vielerley Gemüthern von unterschiedener Stärke und Lebhaftigkeit. Solche Gemüthsart überhaupt untersucht man bey dieser politischen Wahrscheinlichkeit, wie selbige so wohl von Natur, als Cultur beschaffen, daß man erkenne, ob jemand vernünftig, oder unvernünftig; von einem lebhaften, oder schläfrigen Ingenio; von einem hurtigen, oder langsamen Gedächtniß sey: ob man ehrgeizig, oder wollüstig, oder geldgeizig; wie weit man Meister seiner Affecten: ob man redlich, oder falsch: klug, oder arglistig, weise oder unweise sey? Insonderheit aber hat die politische Wahrscheinlichkeit auch mit den besondern vorfallenden Begebenheiten zu thun, da man vermuthet, wie ein Mensch bey einer gewissen jetzt vorfallenden Begebenheit vielleicht gesinnt seyn möge, was vor Ueberlegungen er wohl dabey allem Ansehen nach haben möge, was vor Regungen der Affecten in ihm entstehen, und was vor Absichten er dabey haben dürfte: 2) der Grund dieser politischen Wahrscheinlichkeit ist auch die Uebereinstimmung gewisser Umstände, welches hier moralische Umstände sind, und nach dem zweyfachen Objecto, so vermuthet wird, unterschieden. Denn die Gemüths-

müthsarten eines Menschen schließt man aus solchen Umständen, die dessen Reden und Thaten betreffen, welches wir hier deswegen nicht ausführen dürfen, weil wir sonst die ganze Lehre von der Erkenntniß der menschlichen Gemüther, die gleichwohl schon abgehandelt worden, wiederholen müßten. Fallen besondere Begebenheiten vor, und man will vermuthen, wie sich ein Mensch dabey aufführen werde, was er dürfte vor Absichten führen, vor Rathschläge und Ueberlegungen anstellen, wie sich die Affecten bey ihm verhalten dürften, so läßt sich dieses gar wahrscheinlich aus der erkannten Gemüthsart schliessen. Denn die wirklichen Thaten und die Gemüthsart verhalten sich gegen einander, wie eine Wirkung gegen ihre Ursache, daß man daher von der Gemüthsart auf die Verrichtungen, und von diesen wieder auf die Gemüthsart schliessen kann. Nicht weniger hat auch diese Art der Wahrscheinlichkeit 3) ihre Grade, die nach der Vielheit und Ermangelung der dabey nöthigen Umstände, und ihrer Uebereinstimmung mit dem, was hier als wahrscheinlich zu erkennen, abzumessen sind.

Fünftens ist noch die practische Wahrscheinlichkeit zu erwegen, welche mit allen Arten natürlicher und moralischer Dinge zu thun hat, so fern sie nach dem betrachtet werden, was künftig aus ihnen dürfte erfolgen. Eine solche Erkenntniß nennet man eine Muthmassung, eine Vermuthung im engern Verstande, welche um deßwegen mit keiner demonstrativen Gewißheit kann verknüpfet seyn, weil sich mit den Hauptursachen, daraus bisher gewisse Wirkungen erfolget, und dergleichen ins künftige noch mehr entstehen können, viele uns unbekannte Nebenumstände vereinigen können, daß wie dieses bey natürlichen Dingen geschichet, also ist die Veränderlichkeit des menschlichen Willens, die solche Ungewißheit vermehret, sehr groß. Die Vorhersehung der künftigen Wirkungen natürlicher und moralischer Dinge, ist zur klugen Vorsichtigkeit nöthig und nützlich, und giebt einen vernünftigen Grund der Hoffnung und Furcht in unsern Unternehmung ab. Es ist demnach die practische Wahrscheinlichkeit diejenige Art der Wahrscheinlichkeit, da man aus der Uebereinstimmung gewisser Umstände einen künftigen Erfolg vermuthet. Was insonderheit anlangt 1) die Sache, die hier vermuthet, oder wahrscheinlich erkannt wird, so ist selbige ein Erfolg künftiger Begebenheiten, die entweder natürliche, oder moralische sind. Jene werden aus der Uebereinstimmung der Umstände einer natürlichen Ursache mit einem solchen Erfolg vermuthet, z. E. wenn man vermuthet, ob man werde einen heißen Sommer; oder einen harten Winter bekommen: ob man werde ein fruchtbares Jahr haben, oder nicht; diese aber, oder die moralischen künftigen Begebenheiten schliesset man aus dem Zusammenhang der moralischen Ursachen, z. E. ob die Heyrath werde glücklich ablaufen: ob der Mensch in der Welt werde sein Glück bald machen: ob man von dem andern dürfte betrogen werden u. s. f. In beyden kann der Schluß entweder Bejahung- oder Verneinungsweise geschehen, daß man schliesset, es werde sich dieses zutragen: es werde sich dieses nicht zutragen: 2) der Grund dieser Wahrscheinlichkeit beruhet auf die Uebereinstimmung solcher Umstände, die von dem gegenwärtigen Zustand einer natürlichen, oder moralischen Sache, so fern sie als eine Ursache angesehen wird, und ihre Kraft etwas hervor zu bringen hat, hergenommen werden, wobey denn auch gewisse Grade statt finden, so leicht aus dem obigen zu erkennen.

Man hat noch eine Art der Wahrscheinlichkeit, die man probabilitatem vulgarem nennen könnte. Sie beruhet theils auf die Erfahrung, theils auf die Autorität. Denn wenn die Existenz einer Wirkung durch öftere Erfahrung bewähret wird, so ist zu vermuthen, daß solcher Effect auch in gegenwärtigem Fall existiren werde, wenn man gleich die Grundursachen, und die Art und Weise, wie es damit zugeht, nicht einsehen kann. Dasjenige also, was hier wahrscheinlich erkannt wird, ist die Existenz eines Effects; die Umstände aber, durch deren Uebereinstimmung sie wahrscheinlich wird, sind die beständigen Zeugnisse der Erfahrung, z. E. man wiederräth einem Menschen, jähling auf die Hitze zu trinken, weil man aus dem Grunde öfterer Erfahrung vermuthet, daß es ihm schädlich seyn möchte. Gleiche Bewandniß hat es mit der Wahrscheinlichkeit, die sich auf Autorität gründet, daher glauben wir z. E. billig, wenn von der Tödlichkeit einer Wunde Zweifel vorfällt, der Aussage und Autorität der Aerzte, wovon weiter Müller in der Logik cap. 19. nachzulesen, der diese Materie nach den Grundsätzen des Rüdigers gründlich und deutlich abgehandelt. Die Gewißheit erfordert die Kenntniß des vollen Grundes zur Behauptung einer Sache. Die Wahrscheinlichkeit aber begnügt sich mit einem grössern Grund zur Behauptung als zur Leugnung eines Objects. Man muß demnach bey der Wahrscheinlichkeit immer auf die Gröse des Grundes sehen, die ich theils in Beziehung auf den vollen und hinreichenden Grund, theils in Rücksicht auf denjenigen Grund, nach welchem das Gegentheil einer Sache behauptet werden möchte, erwegen kann. Kommt mein Grund zur Annehmung einer Sache dem vollen und hinrei-

hinreichenden Grunde am nächsten d. i. ich kann mehr als die Hälfte von dem zureichenden Grunde darthun, ob ich schon nicht den gänzlichen Grund vor die Wahrheit meines Gegenstandes erhärten kann, so ist die Sache **absolut** oder **für sich wahrscheinlich**. Ist aber der größere Grund zur Vertheidigung eines Objects nur in Ansehung des Grundes, welcher zum Gegentheil leitet, vorhanden, d. i. ich kann mehr Gründe anführen, meinen Satz anzunehmen, als man Gründe aufweiset, die zu dem Gegentheil führen; so entstehet die **relative Wahrscheinlichkeit**. Z. E. Der volle oder hinreichende Grund, daß der Titius eine Sache gestohlen habe, erfordert vier Stücke. 1) Daß er die Sache wider Wissen des Herrn genommen. 2) Daß er es auch wieder den Willen desselben gethan habe. 3) Daß es ohne Befugniß geschehen sey, oder ihm kein Recht, die Sache wegzunehmen, zugestanden habe. 4) Daß er es um des Gewinnstes und Vortheils willen gethan habe. Gesetzt nun, ich könnte alle vier Stücke von dem Titio beweisen, so hätte ich den hinreichenden Grund dargethan, Titius habe gestohlen, folglich wäre es gewiß, daß derselbe ein Dieb sey. Könnte ich aber nur mehr als die Hälfte von diesem vollen Grunde beweisen. Z. E. 1) Daß Titius wider Wissen die Sache genommen, 2) wider des Herrn Einwilligung 3) ohne Befugniß oder Recht, so ist es nur absolute wahrscheinlich, daß Titius die Sache gestohlen. Denn kann Titius zeigen, er habe die Sache nicht zu seinem Vortheil genommen, sondern etwan zum Spaß, um den Herrn auf seine Sachen aufmerksamer zu machen, so fällt der Diebstahl weg. Hierbey erinnere ich, wenn man auch nur die Hälfte von dem zureichenden Grunde darthut, doch kommt hinzu, daß ich mich darauf berufen kann, der andere könne von der andern Hälfte mir kein Stück gegenseitig beweisen, so ist meine Behauptung schon absolute wahrscheinlich. Trüge sich aber zu, daß ich blos die Hälfte dererjenigen Stücke, welche zum vollen Grunde erforderlich sind, erhärten könnte, und weiter hätte ich nicht den geringsten Grund, so ist die Sache noch für sich oder absolute zweifelhaft. Wäre ich nicht einmal im Stande diese Hälfte darzuthun, sondern wenigere Stücke, so entstehet eine Unwahrscheinlichkeit. Woben ich noch anmerken muß, wenn ich auch mehr als die Hälfte dererjenigen Merkmale beweisen kann, die im hinreichenden Grunde zur Behauptung einer Sache liegen; der andere aber kann ein einziges Stück, was nach dem zureichenden Grunde zur Sache auch erforderlich ist, widerlegen, so fällt nicht allein alle Gewißheit, sondern auch die Wahrscheinlichkeit über den Haufen. Z. E. Ich hätte aus obigen vier Nummern von Titio die drey erstern bewiesen. Titius bewiese aber, daß die vierte Nummer bey ihm wegfiele, so kann er weder mit Gewißheit, noch mit Wahrscheinlichkeit als ein Dieb angesehen werden. Bey der bezeichnenden Wahrscheinlichkeit kommt es nur darauf an, daß ich mehrern Grund, wenn er auch übrigens noch so schwach seyn sollte, zeigen kann, als der andere zum Gegentheil aufweiset. Es müssen hierbey die Artikel: **Gewißheit**, **Erkenntniß** nachgeschlagen werden.]

Wald,

Forst, oder Heyde heißt ein großes Revier Holzes, welches, nachdem es groß, mit vielen Förstern und Fußknechten zur Aufsicht bestellet, in gewisse Forstreviere eingetheilet, und zum Jagen mit allerhand Nothwendigkeiten, als Flügeln und sonsten bezeichnet seyn muß, damit sich ein jeder, und zwar vornemlich die Jagdbedienten darnach richten können, s. **Rohrs Haushaltungsbibliothek** c. 8. §. 1. Die Erhaltung der Wälder ist eins der nothigsten Stücke in der Oeconomie, und hat desfalls ein Fürst dahin zu sehen, daß das Holz auf alle Art und Weise geschonet, und an statt des abgegangenen oder abgetriebenen neues an dessen Stelle gepflanzet werde. In Ansehung des erstern hat die Landesherrschaft an denjenigen Orten, wo das Holz rar wird, die große Holzdeputate einzuziehen, und lieber in Geld zu verwandeln, das Bast- und Rindenschälen, welches die Wälder sehr verderbt, zu verbieten, und fleißig acht zu haben, daß die Korbmacher, Böttger, Vogelsteller, Hopfenstangenschläger, Schäfer, Viehhirten, Fuhrleute, dem Gehölze nicht einigen Schaden zufügen, wie von der Holzmenage mehreres aus den Hochfürstlichen Mandaten und Forstordnungen, so des **Fritschii** corpori iuris venator. forest. angehänget sind, zu ersehen, davon auch der Herr **von Seckendorf** in seinem **Fürstenstaat** pag. 431. redet. Wegen des andern scheinet zwar die Säe- und Pflanzung der wilden Bäume einigen fremd vorzukommen, und unnöthig zu seyn; es hat aber der Herr **von Carlowitz** in siluicultura oeconomic. pag. 7. sqq. erwiesen, daß dieses nicht nur den Alten bekannt gewesen; sondern solche auch in unsern Ländern, wenn nur recht Hand angelegt würde, gar wohl zu practiciren. [Siehe **Holzsparkunst** und **Forst**.]

Wankelmüthigkeit,

Ist derjenige Zustand des Gemüths, da man zu ungegründeten Veränderungen in seinen Einschließungen geneigt ist. Man siehet dieses als einen Fehler des Gemüths

Gemüths an; und weil das Hauptwesen ey der Wankelmüthigkeit auf die Veränderung ankommt, so haben wir diesen Fehler damit angezeiget, daß es ungegründete Veränderungen wären. Sich n seinen Entschließungen ändern, ist an ich nicht unrecht; ja es erfodert solches bisweilen die Klugheit, daß man seinen Vorsatz ändere, damit man sich nicht im Lichte stehe. Denn es kommen bisweilen Hindernisse, die man vorher nicht gesehen, auch wenn sie sich äußern, nicht zu ändern stehen, in welchem Fall es ein großer Fehler seyn würde, wenn man in seinen Entschließungen hartnäckig seyn wolte. Dieses siehet man vor keinen Fehler einer Wankelmüthigkeit an. Es wird vielmehr erfordert, daß die Veränderungen ungegründet sind, das ist, man muß keine Ursach haben, warum man sich ändert, daß man heute so, morgen wieder anders Sinnes ist, und weiß selber nicht, warum man dieses thut, und dieses hält man vor eine Wankelmüthigkeit. Sie ist eine Beschaffenheit der Seele, und also muß sie ihren Grund in derselbigen haben. Es trägt so wohl die Schwachheit des Verstandes, als des Willens etwas ben. Denn auf Seiten des Verstandes fehlts einem solchen Menschen am Judicio, daß er eine Sache und die Art selbige zu tractiren nicht erkennet, noch einen gewissen Grund, darnach er sich zu richten, einsiehet. Doch das allein thut dieses nicht. Denn das meiste kommt von der Gemüthsart her, daß man allzu furchtsam ist; oder überhaupt kein Verlangen zu einem wahren Gute hat.

Warten,

Ein Mensch muß bey seinen Unternehmungen das Warten wohl gelernet haben. Es giebt ein vernünftiges und ein unvernünftiges Warten. Das vernünftige bestehet darinnen, daß man zu seinen Unternehmungen die rechten und bequemsten Zeiten in acht nimmt, in welchen eines theils die Fähigkeit und Macht, die zu einem Unternehmen erfodert wird, in genugsamer Vollkommenheit gediehen; andern theils aber auch die Conjuncturen, oder Umstände des Glücks der Ausführung eines Vorhabens am besten favorisiren. Finden sich diese beyden Stücke zu einer Zeit nicht beysammen, so ist sonder Zweifel närrisch, eine Sache vorzunehmen, wenn es sowohl an Geschicklichkeit und Macht, als an Glücke fehlet. Ereignet sich aber nur eins von beyden und das andere nicht, so hat man behutsam zu überlegen, ob die guten Umstände des Glücks wahrscheinlich fähig seyn dürften, dasjenige, was zur Zeit an Geschicklichkeit und Macht ermangelt, in so weit zu ersetzen, daß man auch mit halben Kräften seinen Zweck werde erlangen können; oder ob andern theils die zu gehöriger Vollkommenheit gediehene Macht vermögend seyn werde, durch die Schwierigkeiten des Glücks durchzubrechen. Wenn man dieses mit Grunde hoffen kann, so hat man dieses auch vor die rechte Zeit anzusehen. Demnach ist die Klugheit zu warten eine Klugheit, da man ein intendirtes Unternehmen zu der Zeit, da entweder an der dazu erforderten Macht; oder an Glück, oder auch an beyden etwas wichtiges mangelt, behutsamlich unterlässet, und solches auf eine andere bequemere Zeit aufschiebet, da theils an Fähigkeit und Macht, theils an Glück bessere Vortheile entweder gewiß, oder doch mit guter Wahrscheinlichkeit zu hoffen.

Diesem Warten steht das unvernünftige Warten entgegen, so auch das bloße Warten, ingleichen das Zaudern genennet wird, dadurch man nämlich die obgedachte rechte Zeit, ein Unternehmen auszuführen, vorbey streichen lässet, und in Hoffnung zukünftiger eben so vortheilhaftiger, oder besserer Zeiten sich irret; wie denn auch die Hitze und Uebereilung, da man die rechte Zeit nicht erwartet; sondern eine Sache zur Unzeit mit Schaden oder nur halben Nutzen vornimmt, als ein Fehler anzusehen, s. **Müllers Anmerkung. über Gracians Oracul Max. 55. pag. 424.**

Wasser,

Die Vortrefflichkeit und Nutzbarkeit des Wassers kann niemanden verborgen seyn. Jetzo nicht zu gedenken, was dasselbige zu unserer Erhaltung beytrage, obschon die wenigsten Menschen hieraus die göttliche Gütigkeit erkennen, welches sie gewiß gewahr werden sollten, wenn ihnen der Gebrauch desselben entrissen würde. Es ist so viel denen Naturkündigern bekannt, daß in allen Zeugungen der Dinge auf dem Erdboden das Wasser, oder doch eine flüßige Materie zum Grund liege, daher auch die Verständigen sehr wohl anmerken, daß die Natur aus dem flüßigen ins feste wirke; und wie dieses bey dem Saamen der lebendigen Thiere eine ausgemachte Sache ist; so ist ja bekannt, was das Wasser und die Feuchtigkeit, zur Zeugung und Erhaltung der Pflanzen beytrage, ja es haben auch Chymici angemerket, daß die Metalle aus einer flüßigen Materie gezeuget würden. In allem diesem offenbaret sich eine besondere Weisheit Gottes. Denn weil eine wässerichte, feuchte und liquide Materie nicht widerstehet; sondern tractabel, und den Körpern eine glatte und anmuthige Oberfläche giebt; so hätte keine bessere Materie zur Herfürbringung der Dinge können angenommen werden. Betrachten wir die große Sammlungen der Wasser

ser, so ernehret die See eine stets große Menge Fische von unterschiedenen Gattung, daß es auch im 104ten Psalm v. 25. heißt: **das Meer, das so groß und weit ist, da wimmelts ohne Zahl, beyde große und kleine Thiere.** See und Wasser schicken sich zu einer schnurgleichen ebenen Fläche; die Ebbe und Fluth geschieht beständig; es behält beständig für die Erhaltung seiner Einwohner sein salziges Wesen, und erhält also auch den Gebrauch der Menschen zur Schiffahrt, welche Stück genugsam den Reichthum der Weisheit Gottes an den Tag legen. Zwar pflegt sich ein Atheist darüber zu mocquiren und zu fragen: wozu ein so großes Meer nutze? es hätte wohl die Hälfte können gesparet, und zu dem trocknem Lande gethan werden, damit es von Menschen bewohnet würde. Es antwortet **Keil** in dem examine theoriae orbis Burneti, daß dieser Einwurf von einer groben Unwissenheit der natürlichen Philosophie herrühre. Denn wenn die See nur halb so groß wäre, als sie vorjetzo sey; so würden auch nur halb so viel Ausdämpfungen seyn, als jetzo wären, und folglich würden wir nur halb so viel Flüsse und Feuchtigkeit, und also weniger haben, als alle das trockene Land zu versorgen nöthig, s. **Joh. Rajum** in existentia et sapientia Dei manifestata in operibus creationis lib. 1. cap. 8. **Buddeum** in thesibus de atheismo et superstitione cap. 5. §. 5. p. 593. und **Feuerleins** dissertat. de sufficient. aquar. copia, argumento providentiae diuinae, Jena 1711.

Die Naturlehrer sind daher billig bemühet gewesen, die Natur des Wassers sowohl überhaupt, als deren unterschiedene Sammlungen insonderheit zu erforschen, und durch die angemerkten Wirkungen und Eigenschaften dahinter zu kommen. Das Wasser überhaupt, sofern es als ein Element insgemein angesehen wird, betreffend, so merket man an: 1) daß das Wasser flüßig, und pflege abwerts zu laufen: 2) daß solches leicht ausdämpfe und sich zerstreue, welches durch die Hitze geschehe, so gar, daß wenn sehr trockne Sommer einfallen, fast ganze Flüsse erschöpfet und ausgetrocknet werden: 3) daß sich dasselbe an einigen Körpern anhänge, und selbige naß mache oder anfeuchte, als Kleider, Leinwand, da hingegen etliche andere Körper von dieser Anfeuchtung befreyet wären. Wie leicht aber sich das Wasser an Leinwand anhänge, so leicht lasse sichs wiederum von dannen durch eine geringe Wärme, oder durch den Wind, ja durch bloße Bewegung der Luft austreiben: 4) wie aber die von einander abgesonderten, und unter der Gestalt der Dünste fortgehenden Theile des Wassers sich sehr weit ausdehnten; also lasse sich das Wasser selbst gar nicht, oder doch sehr wenig zusammen drücken, daß es einen engern Raum, als es vorher gehabt, einnehme: 5) setzen einige, sonderlich die Peripatetici noch diese Eigenschaft hinzu, daß es kalt sey, welche ihm in seinem natürlichem Zustand zukomme, und ob die Kälte schon durch das Feuer, welches sich in das Wasser einschleiche, unterbrochen werde; so geschähe es doch nur zufälliger Weise; komme aber das Wasser wieder zu sich, so treibe es nach und nach das Feuer wieder von sich, daß es bald laulicht, bald wieder kalt werde. Doch erinnern andere, daß die Kälte keine vor sich subsistirende Sache sey, sondern vielmehr eine solche Eigenschaft, die sich auf die Empfindung bezöge, folglich befinde sie sich nicht wirklich in einer Sache, s. **Morhof** in polyhistore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 19. §. 2. welches aber ein Wortstreit zu seyn scheinet. Denn wenn ich Kälte empfinde, so muß doch wirklich was da seyn, das mir eine solche Empfindung erreget, welches man kalt nennet. [Hr. Cammerrath Succow behauptet in seinen Briefen an das schöne Geschlecht, S. 427. das Wesen des Wassers bestehe in Feuer und Erde.]

Aus diesen angemerkten Wirkungen und Eigenschaften des Wassers suchen die Physici hinter ihre Natur zu kommen. Bey den Alten findet man sehr wenig, das hier einiges Licht geben könnte; ja in den obseruat. Halens. tom. 5. obseru. 4. stehet eine Observation unter dem Titel: nescire philosophos, quid sit aqua, darinnen der Autor die Philosophen nach einander durchgehet und weisen will, es hätte kein Philosoph sagen können, was das Wasser eigentlich sey, und macht endlich den Schluß, man könnte dieses auch nicht wissen. Was die Hebräer betrifft, so theilen zwar die Rabbinen und Cabbalisten das Wasser in ein männliches und weibliches, wie aus dem Buch lezirah p. 201. und cabbala denudata part. 1. p. 529. zu ersehen. Allein damit haben sie noch nicht gesagt, was das Wasser sey, wie denn auch dasjenige, was sie von der Eintheilung der Wasser in die obere und untere nach Anleitung der Worte Mosis in der Historie der Schöpfung fürbringen, sehr dunkel ist. Es sagt Moses Genes. cap. 1. v. 7. Gott habe das Wasser unter der Festen von dem Wasser über der Festen geschieden; über welche Worte sowohl die Ausleger, als die Physici verschiedene Gedanken gehabt. Origenes verstund durch die Wasser über der Feste die guten Engel; durch das Wasser aber unter der Feste die Teufel, welche allegorische Auslegung keinen Grund hat, wie Epiphanius und Hieronymus

ronymus schon angemerket. Lyranus, Cajetanus, Tostatus und andere erklären die obern Wasser von dem so genannten Chrystallhimmel, den sie sich einbilden; und viele von den Rabbinen, Scholasticis und andern nehmen es von besondern und eigentlichen Wassern über den gestirten Himmel, die Gott bey der Schöpfung dahin gesetzet, welche Erklärung auch Pfeiffer in seinen dubiis vexatis centur. 1. sect. 2. p. 6. mit vielen Gründen zu bestärken suchet. Allein nachdem heut zu Tage ein grösseres Licht in der Philosophie aufgegangen, so zählt man dergleichen Wasser billig unter die Gedichte, und nimmt die nicht nur wahrscheinliche, sondern auch leichte Meynung an, daß durch die Feste der Lufthimmel, und durch die Wasser über derselben die Wolken und das Regenwasser zu verstehen, welcher Meynung nebst andern sind Torniellus annal. tom. 1. pag. 15. Petavius ration. tempor. part. 1. lib. 1. cap. 1. Ripping de creation. exerc. 13. wobey auch van der Müelen in dissertationibus de die mundi et rerum omnium natali dissert. 1. p. 67. sqq. zu lesen.

Von den so genannten Barbarn unter den heydnischen Philosophen können wir auch nichts aufweisen, was sie von dem Wasser philosophiret hätten. Denn obschon Seneca lib. 3. quaestion. natur. cap. 14. berichtet, daß die Aegyptier ein männliches, welches das Meer, und ein weibliches Wasser statuiret; so ist doch dieses nicht nur eine verblümte Redensart, welche in der Philosophie nicht angeht; sondern auch noch lange nicht hinlänglich zur Erkenntniß der Natur des Wassers. Von den alten Griechen ist noch was mehrers zu sagen. Ueberhaupt stund man in der Jonischen Schule in den Gedanken, daß die Natur aus den flüßigen Principiis zu erklären; in der Eleatischen Schule aber, als Xenophanes und Parmenides regierten, fieng sich die Mechanische Philosophie an zu regen, welche die Natur aus festen und erdigten Theilgen zusammen setzet. Insonderheit soll Thales Milesius das Wasser für den Ursprung aller Dinge ausgegeben haben, wie wir aus dem Cicero quaestion. academ. lib. 4. cap. 37. Plutarcho de placitis philosophorum lib. 1. cap. 3. und andern, die Wolff in obseru. ad Origenis philosophum. cap. 1. p. 22. anführet, sehen. Er soll auf diese Gedanken gekommen seyn, weil er angemerket, daß die Thiere aus feuchtem Saamen gezeuget, auch durch eine feuchte Nahrung erhalten würden, zu welchen Plutarchus noch diese dritte Ursach setzet, daß sich das Feuer der Sonne und der Sterne durch die feuchten Ausdämpfungen erhielten. Wenigstens ist das ein wahres Element, ohnerachtet es nicht hinlänglich, und die natürlichen Wirkungen geben genugsam zu verstehen, daß wie schon gedacht, der Proceß der Natur aus dem flüßigen ins feste gehe, daher auch wahrscheinlich zu schliessen, daß die allererste Materie müsse flüßig gewesen seyn, welches auch die Alten mit ihrem Chao zu verstehen gaben. So viel merkten die Nachfolger des Thaletis, daß das Wasser nicht hinlänglich, daher immer einer nach dem andern noch ein anderes Principium hinzu setzte; darinnen aber blieben sie inzwischen einig, daß die Natur aus dem flüßigen ins feste wirke. Von dem Plato wissen wir so viel, daß er zuerst zwey Elemente, Feuer und die Erde gesetzet; damit aber die Welt als ein Körper zusammen hienge, so habe Gott zwischen dem Feuer und der Erde noch das Wasser und die Luft geordnet, welchen Elementen er geometrische Figuren beygeleget hat, s. Burnet in archaeolog. philosophicis lib. 1. cap. 13. Aristoteles de generatione et corrupt. lib. 2. cap. 3. setzet vier Elemente, und meynet, das Wasser bestünde in der Kälte und in der Feuchtigkeit, welchen Concept seine Nachfolger, sonderlich die Scholastici willig angenommen, dawider aber die neuern Philosophen verschiedenes erinnert. Denn hiermit sagen sie erstlich nur einige Eigenschaften; nicht aber die Natur des Wassers; und zudem reimt sich nicht zusammen, daß Aristoteles Luft und Wasser nebst der Erde und dem Feuer in eine Klasse der Elemente setzet, und doch lib. 4. cap. 5. physic. fürgiebt, daß das Wasser eine Materie der Luft sey. Noch mehr aber verstoßen sich diejenigen, welche das Wasser bald für das feuchteste; bald für das kalteste Element ausgeben. Denn ob schon das Wasser feucht und flüßig, so merkt man doch an, daß noch über demselben die Luft, welche auch dem Wasser der Kälte nach nichts nachgäbe. Man siehet dieses aus der Wintersaat, welche, wenn sie mit Schnee, der außer Zweifel eben so kalt, als Wasser ist, bedecket, nicht erfrieret, so aber hingegen geschieht, wenn solches die freye Luft bestreichen kann; dazu auch noch dieser Umstand kommt, daß das Wasser von der kalten Luft frieret, s. Gassendum in animadvers. ad Diogen. Laertium lib. 10. p. 174. Gesetzt, man gäbe dieses den Scholasticis zu, so können sie uns doch nicht erklären, worinnen die so große Kälte und Feuchtigkeit des Wassers bestehe, s. obseruat. Halenses tom. 5. n. 4. §. 15. sqq. Von den Stoicis lesen wir bey dem Seneca lib. 5. cap. 13. quaestion. natural. daß sie mit dem Thalete das Wasser für den Anfang aller Dinge gehalten; was aber dasselbe ihrer Meynung nach sey, finden wir nicht, und eben so verhält sich die Sache auch mit dem Epicuro. Denn ob gleich

 nicht

nicht unbekannt, wie dieser Philosoph die Atomos zum Grund geleget, auch in dem noch vorhandenen Brief ein und das andere vom Wasser gedacht wird, so hat er sich doch seiner Natur wegen nicht heraus gelassen, daher auch Gassendus, der zu den neuern Zeiten die Epicurdische Philosophie wieder herfür gesucht, wenig davon gedenket.

Zu den neuern Zeiten, da die Mechanische Philosophie empor kommen, hat man die Wirkungen des Wassers aus gewissen Figuren der Materie herleiten wollen, wiewohl sie auch in gewissen Stücken unterschieden sind, theils was die Gestalt selbst, theils was den Grund der Bewegung dieser Theilgen betrifft, wie denn dieser letztere Punkt bey der Mechanischen Physic allezeit der größte Stein des Anstoßes ist. Was nun die Figur und Gestalt der Theilgen anlangt, so hat Honoratus Faber dieselbe für würfelicht ausgegeben, mit welchem deswegen andere nicht zufrieden, weil mit denselben die Flüßigkeit und Weichheit des Wassers ohnmöglich bestehen könne. Der berühmte Löwenhoeck in anat. et contempl. microscop. pag. 9. vergleichet die Wassertheile mit Blasen, so mit Wasser angefüllet, und wenn sie in freyer Luft angehänget sind, rund heraus kommen; so man sie aber in ein Gefäß werfe, alle Figuren annehmen, und sich so vereinigen, daß kein leerer Platz zwischen ihnen übrig bleibe. Andere meynen, es könnte den Theilgen des Wassers keine bessere Gestalt, als die kugelichte beygeleget werden, welche sich sehr wohl zu der so leichten Absonderung des Wassers schickte; dabey aber einige dieses erinnern, daß wenn sich gleich das Wasser von einander zertrenne, so verspüre man doch einige Zähigkeit, wie solches an den Tropfen, so an Dachtraufen hängen, offenbar zu ersehen, daß also den Wassertheilgen schwerlich eine runde, oder kugelichte Figur beyzulegen. Cartesius meteor. cap. 1. §. 3. stellt sich diese Theilgen für, wie kleine Aelein, oder Schlänglein, die dabey glatt, weil sie sich leicht von einander trennen ließen; lägen auch ganz nahe beysammen, als kröchen sie wie ein Geschirr voll Würmer, oder Aele über einander her. Diese Theilgen bewegten sich zwar nicht an sich selbst; sondern hätten in sich kleine Löchlein, darinnen die Himmelsluft stäcke, bey deren Anwesenheit die Wassertheilgen in stetiger Bewegung erhalten würden, weil leicht zu begreifen sey, wie sich die schlüpfrigen Schlänglein des Wassers über die runden ätherischen Kügelein fortwälzen könnten. Aus diesem Concept wollen die Cartesianer alle Phänomena bey dem Wasser erklären. Denn was anlange die Ausrauchung derselben, so meynen sie, daß dieselbe daher komme, weilen die kleinsten Theilgen des Wassers sich nicht nur leicht wegen ihrer schlüpfrigen Biegsamkeit von einander trennten; sondern auch in wirklicher Bewegung unter einander stünden, und daher eine kleine Kraft des Feuers hinlänglich wäre, sie völlig von einander zu sondern. Und weil das Papier, leinen Tuch aus lauter kleinen unter und durch einander gewirkten Fäden bestünden, so könnten sie leicht von den kleinen Wasserschlängeln umschlungen werden, das ist, sie würden naß; die aber auch leicht durch das Feuer, Wind und Luft heraus gejaget würden, und da trockneten sie wiederum. Der Ablauf des Wassers überabhängige Oerter sey auch leicht zu fassen, wenn man bedenke, daß die Wassertheilgen unter einander in einer stetigen Bewegung wären, und sich leicht über die Himmelskügelein fortwälzten, und noch über dieses sich wegen ihrer Schwere allezeit gegen die Tiefe senkten; daß aber die kleinesten Theile des Wassers in beständiger Bewegung unter und durch einander so wohl über sich; als unter sich auf allen Seiten sich rührten, dessen hätte man genugsame Proben an der Auflösung des Zuckers, oder Salzeserden im blossen Wasser, oder des Gold, Silbers in aqua forti, aqua regis. Und daß sich das Wasser fast wenig zusammen drücken lasse, rühre daher, weil die Wasserschlänglein ohnmittelbar übereinander herkröchen, so daß sehr wenig und sehr kleine Räumlein zur Logierung des Aetheris und der Luft übrig wären. Man lese nach Andalam in exercitationibus philosophicis in philosophiam primam et naturalem p. 479. sqq. Auf eben diesen Schlag philosophiret Sturm in dem kurzen Begriff der physic. part. speciali sect. 1. cap. 4. daß keine bessere Figur der Wassertheilgen könnte erdacht werden, als die rundlänglichte und gleichsam wurmförmige Gestalt, wenn man sich nur dieselbe überdies poliert und glatt einbilde und die Bieghaftigkeit dazu füge; und den Grund der Bewegung suchet er auch in der Himmelsluft. Einem Nachdenkenden müssen wider die Cartesische Philosophie vom Wasser viele Zweifel aufsteigen, wenn er mit keinem unzeitigen Eifer vor dieselbe eingenommen ist. Denn 1) können dergleichen Schlänglein, wie sich solches Cartesius einbildet, durch kein Vergrösserungsglas bemerket werden: 2) hängt nicht zusammen, was er von dem Eise sagt, daß wenn die subtileste Materie, woher die Bewegung komme, wegwiche, die Schlänglein fest an einander klebten, ruheten, und das Eis verursachten; indem nicht zu concipiren, daß die Schlänglein, die man niemals wahrnehmen kann, sollten ein solches Gewicht haben, daß sie

so

o fest auf einander ruheten. Es sind ehr schlechte Beweise, die Cartesius anführt, wiewohl es nicht anders seyn kann, wenn man alles lediglich aus der Beschaffenheit der Materie leiten und dabey die Freyheit, sich allerhand Erdichtungen zu machen, heraus nehmen will. Ein jeglicher mag seine Worte überlegen, wenn er part. 2. epist. 8. schreibet: si aqua sit magis fluida et difficilius congeletur, quam oleum, indicium est, hoc ex partibus sibi inuicem facile cohaerentibus, quales sunt rami arborum: illam vero ex magis lubricis, quales sunt eae, quae habent figuras anguillarum, constare; sed experientia relatur hoc &c. item si panni aqua madefacti facilius siccantur, quam qui oleo intincti sunt, indicium est, aquae partes habere figuras anguillarum; quae facillime panni poros egrediuntur et partes olei habere figuras ramorum, quae iisdem poris magis implicantur; sed experientia testatur hoc &c. Es kann noch hier gelesen werden traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides, par Mr. Mariote, welches der Herr de la Hire zu Paris 1700. als die andere Edition ausgehen lassen; nachdem es vorher 1686. herausgekommen war. Einen Auszug davon giebt Bayle in nouvelles de la republique des lettres 1686. aug. p. 914. Zu Florenz ist 1723. sylloge scriptorum de motu aquarum in drey tomis Italiänisch herausgekommen, darinnen man viele Schriften, sonderlich gelehrter Italiäner die Theorie der fließenden Wasser betreffend beysammen findet, davon man die acta eruditor. 1725. p. 20. lesen kann. Eben daselbst p. 315. wird recensiret Jacobi Jurini dissertationis de motu aquarum fluentium contra nonnullas Petri Antonii Michelotti animaduersiones defensio, welche zu Venedig 1724. zum Vorschein gekommen. [Von D. Georg Adolph Succow ist zu Jena 1772. eine dissertatio sistens analysin chemicam aquarum ienensium gehalten worden, welche mit vielen Nutzen kann gelesen werden.]

Es werden bey dieser Materie hin und wieder noch einige besondere Fragen untersuchet, als: 1) ob das Wasser ein Element, folglich von rechtswegen ein einfaches Wasser, davon die Schullehrer viel Geschwätz gemacht, welche das elementarische Wasser, so nach seinem natürlichen Zustand zu betrachten, von dem uns vor Augen liegenden Wasser unterscheiden, ob man freylich nicht sagen könnte, daß ein solch reines und elementarisches Wasser anzutreffen sey. Es würde aber aller solcher Dispüten nicht gebraucht haben, wenn man sich theils einen rechten Concept von dem Element gemacht; theils wahre Elemente gesetzet, da man denn nicht nöthig gehabt hätte, die zusammen gesetzten Körper in den Gedanken einfach sich zu concipiren; [Man vergleiche Daries Cameralwissenschaften Kap. 1. §. 2. 8. 12. 13. wie auch dessen philos. Nebenstunden und den Artikel: Element.] 2) was von der Schwere des Wassers zu halten? Die Alten, sonderlich Schulgelehrten, haben schon dafür gehalten, daß das Wasser, wenn es sich an seinem eignen Ort befände, nicht schwer sey, und also Wasser in dem Wasser nicht drücke. So sey in einem Ziehebrunn der Eymer mit Wasser gefüllet, leicht zu bewegen, so lange er noch unter dem Wasser, so bald er aber über die Fläche des Wassers gezogen worden, daß das Wasser in dem Eimer aus seinem eigentlichen Ort komme, so spüre man die drückende Kraft. Ferner gehöre hieher, daß ein an dem Grund des Meers stehender Perlenfischer nicht das geringste Gewicht, oder die geringste Drückung wahrnehme, ob schon viel hundert, ja tausend Centner über seinem Haupte schweben, und gleichwohl wenn die obern Theile des Wassers auf die untern drückten, so müßten die Körper der Wassertaucher fest zusammen gedrücket werden. D. Rüdiger hat in seiner physica diuina eben diese Meynung, daß ein Körper an seinem gehörigen Ort weder leicht, noch schwer, folglich wäre weder die Luft, noch das Wasser an sich selbst schwer. [Vergleiche die Rubrik: Schwere.] Doch die meisten der neuern Physicorum behaupten das Gegentheil, und erinnern wegen der Schwere des Wassers verschiedenes. Denn einmal drückten die flüßigen Körper auf allen Seiten in die Runde, und zwar ganz gleich, oder allenthalben gleichförmig; hernach wären die flüßigen Körper weich, so daß sie den härtern und dichtern wichen, und desto weniger das Gefühl afficirten, ja je mehr unsere Sinnen einer Sache gewohnt wären; je weniger fühlten sie die Schwere derselben. Aber auch hier lässet sich verschiedenes einwenden. Denn wenn gleich das Wasser von den Seiten und nicht von oben her drücken soll, so müßte man doch auch diese Drückung empfinden, und gleichwohl spüret man, wenn man unter dem Wasser ist, weder auf den Seiten; noch von oben herein etwas. Sind die flüßigen Körper gleich weich, so kann doch dieses nicht verhindern, daß man die Schwere des Wassers, wenn es an und vor sich schwer, nicht fühlen sollte; wie es denn auch eine schlechte Ausflucht, daß man eines Dinges gewohnt, daher empfinde mans nicht so. Denn so viel ist wohl gewiß, daß die Empfindung nicht so stark, und man giebt nicht so genau darauf Achtung; allein deswegen geschieht doch eine Empfindung, wenigstens im Anfang. Da hingegen diejenigen, so unter dem Wasser gewesen, bezeugen,

bezeugen, daß sie gar nichts fühlten. Wir essen alle Tage Brodt und sinds gewohnt; aber deswegen empfinden wir doch, wie es schmeckt. Es haben einige diese Ursach angeben wollen, warum das Wasser die Leute, die unter demselben sind, von oben her nicht drücke, weil das Wasser unter demselben zurück druckte, und also empfinde man den obern Druck nicht, welches aber keine hinlängliche Ursach zu seyn scheinet. Denn wir wollen setzen, daß einem Menschen ein Stein von ziemlicher Größe auf den Rücken; und ein anderer auf dem Bauch gebunden würde, da würde sichs zeigen, daß dieser Mensch die Last so wohl auf dem Rücken; als an dem Bauche fühlet, folglich müßte man in dem Wasser vielmehr dessen Druck so wohl von oben, als von unten verspüren.

Das Wasser, wie uns solches vor Augen lieget, wird verschiedentlich eingetheilet, als in das Meer, und das daraus entstehende Wasser, dergleichen die Brunnquellen, Bäche, Seen und andere Flüsse, davon an gehörigem Ort gehandelt worden. Es haben zu den neuern Zeiten die Mechanici auf allerhand nützliche Maschinen gedacht, die das Wasser angehen, Dahin gehören die Instrumente, durch deren Hülfe die Menschen ohne Schaden sich unter dem Wasser aufhalten können, als die campana vrinatoria, die der Georgius Sinclarus erfunden, womit er bis auf den untersten Grund des Wassers kommen, wie er selbst in arte magna et noua grauitatis et leuitatis erzählet, dessen Structur und Gestalt bey dem Sturmio in collegio experimentali part. 1. tentam. 1. zu ersehen, welcher auch part. 2. tentam. 1. auf die gemachten Einwürfe antwortet, und zugleich, weil diese Maschine aus Bley war, einer hölzernen gedenket. In den exercitationibus academicis des D. Gottlob Friedrich Seeligmanns handelt die vierte de campana vrinatoria, mit welchem die zehnte einige Verwandtschaft hat, wo er nicht allein von den Tauchern handelt; sondern auch unterschiedliche Exempel solcher Leute, welche etliche Tage, ja ganze Wochen unter Wasser gewesen, und dennoch nicht gestorben, sondern wieder aufgewachet, anführet. Unter andern hat Magnus Pegelius, der erstlich Professor zu Rostock und hernach zu Helmstädt gewesen, die artem vrinatoriam, d. i. die Taucherkunst, oder die Kunst unter dem Wasser ohne Schaden sich zu behalten, wieder bekannt gemacht, dessen Paschius in inventis nou-antiquis cap. 7. §. 30. p. 653. gedenket. So hat Franciscus Kösler die Schwimmekunst durch die Zubereitung eines gewissen Schwimmgürtels und einer Art von Windhosen, auch die artem vrinandi durch einen dazu verfertigten Wasserharnisch zu verbessern gesucht, welche hydraulische Maschine Schwenter in seinem mathematischen Erquickstunden part. 12. problem. 15. 16. 17. weitläufig beschrieben hat. Als Joh. Alphonsus Borellus in seinem Werke de motu animalium die Art und Weise untersuchte, wie die Fische unter dem Wasser frey schwimmen, und hin und her beweget würden; fiel er auch auf ein gewisses Instrument, vermittelst welches der Mensch unter dem Wasser leben, fortschreiten, ja wie die Fische schwimmen, und wie Krebse rückwerts kriechen könnte; kam auch auf ein Schiff, womit man bequem unter dem Wasser schiffen könnte, welche Maschinen in den actis eruditorum 1683. p. 73. fürgestellet werden. Es widersetzte sich Borello bey dieser seiner Erfindung Bernoullius, welcher allerhand Schwierigkeiten dabey machte, und endlich meynte, man habe nicht viel daraus zu machen, dessen examen machinae vrinatoriae Borellianae in dem journal des savans 1683. d. 16 Aug. zu lesen ist. [Vor kurzer Zeit soll der Abt de la Chapelle eine Art von Küraß, welchen er Scaphander nennt, erfunden haben, vermittelst dessen ein Mensch ohne alle Gefahr mitten im tiefsten Wasser gehen und allerhand Arten von Bewegungen machen kann. Der Erfinder ist Willens, seine Kunst durch den Druck bekannt zu machen.] Sonst sind auch andere um die Kunst unter dem Wasser zu schiffen bemühet gewesen, als Cornelius Drebbel, dessen Schiffkunst Becher in seiner närrischen Weisheit part. 2. n. 31. bekräftiget, auch zugleich berichtet, daß Mersennus dem Drebbelio die Sache nachmachen, und nicht allein ein Schiff, sondern auch so gar eine ganze Stadt unter das Wasser bauen wollen; allein weil er die Bewegung nicht recht appliciren können, so sey das Concept dieses Mannes zu nichte worden, s. Schotti lib. 6. techn. curios. und Honorati Fabri scient. physic. tract. 1. lib. 4. prop. 123. Der angeführte Becher hat auch ein kleines Tractätgen de vsu aquae mechanico geschrieben, und seiner närrischen Weisheit und weisen Narrheit angehänget, darinnen er von den verschiedenen Arten der Wasserwerke und Wasserkünste Nachricht giebt. Es ist auch hier zu gedenken des Herrn Wagenseils mit seiner hydraspide, oder Wasserschild, davon er 1690. eine Epistel drucken lassen, wie hievon die acta eruditorum 1691. p. 37. und 1693. p. 223. zu lesen sind, zu geschweigen, was die Gelehrten von der Beschaffenheit des Meerwassers insonderheit geschrieben, davon Pasche am angeführten Ort nachzusehen ist, dabey man auch Buddei historiam physices bey seinen obseruationibus in elementa philosophiae instrumentalis p. 697. lesen kann. [Musschenbrök in seiner

Intro-

introductione ad philosophiam naturalem T. II. p. 562. seqq. zeiget den vielfältigen Nutzen des Wassers und §. MCCCCXXI. zählet er sechs Arten des Wassers, nämlich 1) dasjenige, welches unter der Gestalt des Regens, des Schnees, des Hagels von Himmel fällt. 2) Das Springbrunnenwasser 3) das Fließwasser 4) das Sodbrunnenwasser (aqua putealis) 5) das Sumpfwasser 6) das Meerwasser. Von allen diesen handelt er weitläuftig, welches aber hier anzuführen, der Raum nicht verstattet. Man sehe auch **Joh. Gottsch. Walleri** hydrologia, Stockholm 1748. und von **Denso** übersetzt, Berlin 1751. ingleichen **Fr. Aug. Cartheusers** rudimenta hydrologiae, Frankf. an der Oder 1758. Vergleiche die Artikel: **Luft, Räucherglocke, Brunn, Mineralische Wasser.**]

[Wasserhose,]

[Auf der See und in den Ländern, welche nahe an der See liegen, findet man eine ganz besondere Art, wie die Wassertheilchen in die obere Gegend der Luft gelangen. Wenn nämlich zwey starke Winde aus einander entgegengesetzten Gegenden wehen, so werden die Wolken dadurch zusammen getrieben, und in große Dünste verwandelt, davon ein Theil sich bis auf das Meer oder auf die Erde niederläßt und die Gestalt eines abgekürzten Kegels erhält, dessen Grundfläche oben an der Wolke hängen bleibet. Solche Wolkensäule wird durch die zwey einander entgegengesetzten Winde sehr geschwind um ihre Axe gedrehet und mit demjenigen Winde, welcher der stärkste ist, fortgetrieben. Man hat bemerkt, daß eine solche Wolkensäule inwendig hohl und wegen der schnellen Umdrehung gleichsam Schneckengänge habe. In dieser hohlen Wolkensäule steiget das Wasser mit einer wirbelförmigen Bewegung in die Höhe, als wenn es kochte. Von außen fliegen sehr viel Wassertropfen ab, und machen gleichsam einen Regen. Wenn sie denen Schiffen zu nahe kommt, so ziehet sie entweder die Menschen und andere Sachen aus den Schiffen mit in die Höhe, oder sie stürzt in das Schiff nieder und versenket solches. Wenn sie aber durch den Wind übers Land getrieben wird, so nimmt sie alle leichte Körper, welche in ihre Höhlung kommen, mit sich. Ja, auch die größten Bäume werden durch dieselbe mit der Wurzel ausgerissen, und die dicksten Aeste zerbrochen. Wenn sie über sandigtes Land gehet, so wird der Sand in derselben in die Höhe gezogen, und ein tiefer Graben gemacht. Eine solche Wolkensäule wird mit einem sehr großen Gerdusch fortgetrieben und endlich entweder wiederum in die Höhe gehoben, worauf ein grausamer Platzrenen erfolget: oder sie stürzt nieder, da alsdenn alles mit Wasser bedecket wird. Wenn die Schiffer einer solchen Wolkensäule zu nahe kommen, so pflegen sie mit grobem Geschütz durch dieselbe zu schießen, damit sie desto eher niederstürzen, oder sich in die Höhe ziehen möge. Wir nennen sie eine **Wasserhose**, die Holländer nennen sie Hoozen, die Engländer Waterspouts, die Franzosen Trombes de mer. Diese Beschreibung, sowohl als auch die Gründe von dem Ursprung und Wirkung dieser Wasserhosen kann man in **Christian Gottlieb Kratzensteins** Abhandlung von dem Aufsteigen der Dünste und Dämpfe, welche von der Akademie zu Bourdeaux den Preis erhalten, Halle, 1744. 8. S. 57 ff. lesen. Wie denn auch dieser Verfasser S. 61. §. 92. anführet, auf was Art die Frösche, Kröten, Fische, Steine und andere Sachen, welche zuweilen bey einem Platzregen herunterfallen, bis in die Gegend der Wolken vermittelst einer Wasserhose gelangen können, dabey er die Meynung derer jenigen verwirft, welche glauben, daß diese Thiere aus kleinen Eyergen, die etwan mit den Dünsten bis in die Wolken gestiegen, entstanden wären, weil solche Thiere in den Wolken weder Nahrung finden würden, noch solche einige Monat in den Wolken aufbehalten werden könnten, in welcher Zeit die Frösche kaum auf Erden eine solche Größe erhalten, als dann und wann mit dem Regen herunter fallen. Es kann bey dieser Lehre das Hamb. Mag. 10 B. S. 527. gelesen werden. **Eeles** Beschreibung der Wasserhose und dessen Meynung davon stehet in 18 B. S. 146 f.]

Wassernixen.

Werden insgemein gewisse Geister, oder Gespenster genennet, welche sich in Weibsgestalt in den Flüssen und Wasser sehen ließen. **Paracelsus** und andere, die es mit ihm halten, haben besondere elementarische Geister, welche sich in den Elementen, Wasser, Feuer, Luft und Erde aufhielten, statuiret, wie wir solches weitläuftig in den Artikeln **Geist, Dämones, Bergmänngen, Gespenst** und so weiter ausgeführet haben.

[Wasserorgel,]

[Ist eine solche Orgel, welche ihren Dienst vermittelst des Wassers verrichtet. An statt des Blasebalges ist ein metallener Cylinder mit einem Kolben angebracht. Die Luft wird in einen umgekehrten metallenen Trichter geblasen, und treibt das darinnen am Boden befindliche Wasser in einen den Trichter ganz umschliessenden

senden cylindrischen Kasten durch die Oeffnungen am Boden des Trichters heraus. Dadurch wird die Luft sowohl im Trichter als im Kasten, wenn dieser ganz geschlossen ist, zusammengepreßt, wie etwan in Windkesseln der Feuerspritzen geschiehet. Man erhält dadurch einen ziemlich gleichen Druck, und eben daher auch eine gleiche Stärke des Tons. Die Pfeifen werden nicht durch Klappen, sondern durch Verschieben eins Bretgens geöffnet und geschlossen, welches eine gleich große Oeffnung wie die Mündung der Pfeife hat. Diese Oeffnung wird vor die Mündung geschoben, wenn die Luft in die Pfeife dringen und sie anblasen soll. A. L. Meister handelt hiervon in den Nov. Commentar. societatis regiae scientiarum, Göttingensis, T. II. ad annum 1771. Sonst kann man auch lesen Abdel cornu copiae 3 Th. p. 420. Des Großherzogs von Florenz Wasserorgel zu Pratelino wird von verschiedenen Schriftstellern gerühmt. Siehe Kranzens delic. Italiae p. 77. Sachse Alphab. hist. p. 408 f. wie auch dessen Kaiserchron. P. IV. p. 470. In Wien sollen in der Kunstkammer zwey und in Dresden eine Wasserorgel seyn. Olearii Thüring. Hist. 1ster Th. p. 165.]

[Wasserscheu,]

[Ist eine Krankheit, die eine Verwirrung des Verstandes zum Begleiter hat, und bey den Menschen von dem Bisse eines tollen Thieres zu entstehen pflegt. Kommt die Krankheit von einem tollen Hunde, so wird sie rabies canina genennt. Das Wort rabies bedeutet zwar eine Raserey, demohngeachtet ist mit der rabie canina nicht immer eine Raserey verknüpft. Diese Krankheit wird auch Hydrophobia genennet, welches Wort aus dem Griechischen von ὕδωρ, Wasser, und φοβοῦμαι, ich fürchte, herkommt, und einen Wasserscheu, oder eine Wasserfurcht bedeutet. Ferner heißt sie auch Hygrophobia, welches auch nach dem Griechischen einen Scheu, und eine Furcht für alle flüßige Sachen bedeutet. Die Ursache ist, weil mit solcher Krankheit mehrentheils ein Abscheu vor dem Wasser verbunden zu seyn pfleget. Es bestehet aber dieser Wasserscheu in einer Verabscheuung des Wassers und aller flüßigen Dinge, und auch sogar aller derjenigen Dinge, welche einen solchen Schein, Glanz oder Ansehen, wie Wasser, haben, als aller hellen und durchsichtigen Dinge, z. E. des Glases und der Spiegel. Solche Menschen werden von Entsetzen, Schreck und Schauer, Angst und Bangigkeit, Ueblichkeit und Convulsionen überfallen, wenn sie nur Wasser oder etwas Flüßiges und demselben ähnliches sehen, oder davon reden hören. Sie dursten, und trinken doch nicht. Man führet auch Beyspiele von Menschen an, welche, ohne einen Biß von rasenden Thieren erhalten zu haben, einen Wasserscheu geäußert. In der Epist. Joh. Bapt. Scaramucci ad Ant. Magliabechi in Miscell. curios. Dec. 3. a. 9. et 10. Append. pag. 249. wird ein Beyspiel von einem jungen Menschen von 29 Jahren, und einem hitzigen trockenen Temperamente erzehlet, der in einem heftigen Zorn für Wuth sich in den Zeigefinger gebissen, und 24 Stunden hierauf den Wasserscheu bekommen. Er ist toll und rasend geworden und plötzlich gestorben, indem er eine grüne Materie, und hierauf pure Galle weggebrochen. Man vergleiche Richard Mead Abhandlung vom tollen Hunde, Theodor Zwinger in Theatro praxeos medicae, Salius Diversus de febre pestilenti etc. Cap. XIX. p. 362. Schenck Lib. VII. obseruat. medicin. p. 32. und p. 832. Baron van Swieten commentar. über Börhavens aphorism. de cognoscendis et curandis morbis Tom. III. §. 1128 - 1148. De Sauvages Schrift de la nature et cause de la rage. Listeri Exercitatio de hydrophobia. Richardi Mead op. med. Goettingae Tom. II. Schultzens disput. de morsu canis rabidi et hydrophobia. Ranby Beschreibung einer Krankheitsgeschichte eines Menschen, so von einem tollen Hunde gebissen worden ist, welche in den philosophischen Abhandlungen der englischen Gesellschaft der Wissenschaften Num. 475. S. 257. stehet. Unter den Alten hat Cölius Aurelianus de morbis acutis L. III. am ausführlichsten von dem Wasserscheu gehandelt, obschon Dioscorides, Galenus, Aetius, Aegineta, auch davon geschrieben haben. Uns haben des Hofr. D. Ernst Antons Nicolai Gedanken von der Verwirrung des Verstandes, dem Rasen und Phantasiren, Kopenhagen 1758. 8. sehr wohl gefallen. Man findet darinnen auch eine sehr deutliche Abhandlung vom Wasserscheu, deren wir uns bey diesem Artikel bedient. Der Grund und die Ursache, wie von des tollen Thieres Bisse ein solcher Abscheu und Erfolg in der Seele entstehen könne, ist noch bis jetzo von den Philosophen, Naturlehrern und Arzneyverständigen nicht gehörig entwickelt worden. Noch lese man das Hamb. Mag. im 20. Bande, S. 97. 115. f. 520. f. f. 550. f. und im 24. Bande, Seite 401. f. f.]

Wasserschild,

Hydraspis, war eine von Wagenseil in Altorf angegebene Maschine, durch deren

ren Hülfe die Menschen sowohl im Sturme, als bey der Ueberschwemmung sicher auf dem Wasser gehen sollten. Er gab davon 1690. an Petrum Valckenier eine Epistel heraus, worinnen er die Gestalt dieses Instruments abbildete und beschriebe, auch in der deutschen Vorrede, worinnen er dieses Wasserschild dem Kayser Leopold dedicirte, einen vierfachen Nutzen dieser Maschine angab. Erstlich könnte man vermittelst derselben beym Schiffbruche der Gefahr entrinnen, und könnte Speise auf vierzehn Tage bey sich führen; hernach käme sie einem bey Wasserfluthen zu statten, sich und das Seinige zu retten; drittens thäte sie auch in Kriegszeiten ihre Dienste; viertens könnte man allerhand Ergötzlichkeiten damit anstellen. Anfangs hatte er die Masse und Größe derselben nicht bestimmt, daher ließ er 1693. eine dissertationem epistolicam deswegen an den D. Fechten heraus gehen, davon in den actis eruditor. 1690. p. 37. und 1693. p. 223. Nachricht zu finden. Man hat erinnert, daß Wagenseil nicht der Erfinder gewesen, weil Pegelius schon vor hundert Jahren solches in seinem thesauro rerum selectarum angemerket habe. Man lese nach Tenzel in den monatlichen Unterredungen 1691. pag. 236. [Siehe Täucherglocke.]

[Wasserziehen der Sonne,]

[Wenn zu gewissen Zeiten helle Striefen in der Luft bemerkt werden, welche unten breit sind, und gegen den Ort der Sonne allmählig schmäler werden, so pflegt man zu sagen, die Sonne ziehe Wasser. Eine Erklärung von dieser Erscheinung kann in dem hamb. Mag. 1 B. S. 484. gelesen werden.]

Wehlen,

Die Kunst zu wehlen ist nichts anders, als die Klugheit selbst, und hat in denjenigen Gütern, die an und für sich selbst und ihrer Natur nach von dem Menschen nicht genossen, und also auch nicht an sich selbst als Güter verlangt werden können; sondern nur als Mittel, die zu Erlangung eines der unmittelbaren Güter, welche in Ansehung des Verstandes die Wahrheit, in Ansehung des Willens die wahre Liebe oder die Tugend, und in Ansehung des Leibes die Gesundheit sind, dienen, anzusehen sind. Dergleichen Mittel, die zur Erlangung und Erhaltung eines jeden Guts dieses Lebens dienlich, sind unzählig, und nach dem vielfältigen Unterschiede theils der Menschen selbst, theils auch ihrer Gewerbe und Geschäffte dermaßen veränderlich, daß dasjenige, was einem Menschen und in einem Geschäffte ist, dem andern hingegen, oder in einem andern Geschäffte vergeblich oder schädlich, zu geschweigen der unterschiedenen Grade, die unter nützlichen Dingen anzutreffen, inmaßen immer das eine an Leichtigkeit, Bequemlichkeit und Gewißheit, den dadurch intendirten Zweck zu erhalten, das andere zu überwiegen pflegt, daher Gott die Wahl der Mittel, die zu Erlangung des Guten dienen, dem vernünftigen Gutachten der Menschen überlassen. Zu der Klugheit zu wehlen wird ein gedoppelter Geschmack erfordert: ein ethischer, da eines Menschen sinnliche Empfindung raisonable ist, also daß er über wahre Güter, und über Sachen vom wirklichen Nutzen ein Vergnügen in sich empfinde; vor schädlichen aber einen Eckel hege; und ein politischer, wenn ein Mensch einen Geschmack nach der Mode hat, daß ihm alles dasjenige, was der galanten Welt gefällt, zugleich mit gefalle, das Gegentheil aber missfalle. Weil zur Beförderung unserer äußerlichen politischen Glückseligkeit, das ist, zu Erlangung desjenigen vielfältigen Nutzens, den wir von andern gewarten müssen, die Regeln der Klugheit erfordern, daß ein Weiser im politischen Leben sich in die Leute, auch in Ansehung der Thorheit schicke, so ist gar vernünftig, daß ein Weiser, insofern er mit andern Leuten zu leben hat, und etwas erwählen soll, das nicht sowohl ihm selbst, als ihnen gefalle, seinen Geschmack so viel möglich, nach der Mode gewöhne, und also in so weit für einen homme de bon gout, auch im politischen Verstande passiren möge, wenn dasjenige, was er wählet, gleich eitel; nur aber göttlichen und weltlichen Gesetzen nicht zuwider ist. s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 51. p. 374. [Wenn ich mir mehrere Gegenstände gedenke, so denke ich dieselben entweder als gleich gut, oder ich denke das eine mit einem Vorzuge und als das Beste. Im erstern Falle befinde ich mich im Stande des Gleichgewichts, dennoch aber kann ich handeln und das eine ergreifen, wenn mir nicht erlaubt ist, mir beyde Güter zuzueignen, davon ich unter der Rubric Aequilibrium gehandelt habe. In dem letztern Falle aber nehme ich das Vorzüglichste oder Beste heraus, und dies nennt man eine Aussuchung (exquisitionem). Bey solcher erkenne ich entweder mit Ueberlegung, und aus allgemeinen deutlichen Begriffen, durch Anwendung des Verstandes den Vorzug des Objects, oder es geschiehet dieses nicht. Jenes giebt eine Wahl (electionem), dieses aber ein bloßes Aussuchen (exquisitionem nudam). Das bloße Aussuchen kann auch dem Viehe beygelegt werden. Eine Wahl erfordert demnach mehrere Gegenstände. Denn wenn gleich einige behaupten, es könnte

bey

bey einem einzigen Gegenstande gewählt werden, indem man das Object entweder sich zueignete, oder sich zum Gegentheile bestimmte; so beweiset doch eben dieses, daß man mehrere Fälle, nämlich das Object und dessen Gegentheil, das Nehmen oder Liegenlassen, setzen müsse, wofern eine Wahl möglich seyn soll. Auch mag man die Folgen erwegen, daß man im Stande des Gleichgewichts, zwar das eine vor dem andern ergreifen könne, aber dennoch dabey kein Aussuchen noch eine Wahl statt finde, und daß ein bloßes Wollen nicht eben eine Wahl erheische.]

Weiche der Körper,

Mollities corporum, ist eine Eigenschaft der festen Körper, welche man in der Physik, ihren Graden nach, in drey Classen einzutheilen pfleget. Einige sind hart, welche dem Gefühle widerstehen, und sich nicht drücken lassen; einige sind weich, welche man mit dem Finger zwar so drücken kann, daß ein Zeichen von denselben daran zu sehen; allein sie fließen doch nicht zusammen, wie an dem Wachse, an einem Teige von Mehle zu ersehen; und dann sind welche elastisch, davon eigentlich der Artikel von der Festigkeit der Körper aufzusuchen, und wie ein weicher Körper hart werde, ist oben in der Lehre von der Erhärtung gewiesen worden. [Siehe auch Ductilität.]

Weichmüthigkeit,

Ist eine allzuleichte und hefftige Empfindlichkeit der innerlichen Sinnen eines wollüstigen Gemüths, das des wahren Guten entweder in Ansehung der Erkenntniß, oder der moralischen Empfindung desselben nicht mächtig ist, welche daher der Vernunft, und mit derselben unserer wahren Glückseligkeit zuwider ist. Sie zeiget sich theils in den angenehmen Empfindungen des Guten, es mag entweder ein wahres oder ein Scheingut seyn, dergleichen Weichmüthigkeit z. E. mit demjenigen Affecte, den die Franzosen tendresse, eine zärtliche Liebe, nennen, insgemein verbunden ist; theils in den unangenehmen Empfindungen des Uebels, es mag wiederum entweder wahrhaftig, oder nur eingebildet seyn, dergleichen in der Traurigkeit wollüstiger Gemüther anzutreffen. Sonderlich zeiget sie sich in unangenehmen Fällen, entweder in Empfindung eines Uebels, das uns selbst betrifft, dergleichen in der Traurigkeit wollüstiger Gemüther zu spüren; oder in Empfindung eines Uebels, das einem andern begegnet, wie man an dem Mitleiden wollüstiger Leute siehet. Ein eignes Uebel, dadurch die Empfindigkeit eines weichen Gemüths afficiret wird, ist entweder ein wahrhaftes, oder nur ein eingebildetes Uebel. Durch ein eingebildetes Uebel wird ein weiches Gemüth gerühret, wenn es von dem Guten und Bösen irrige Concepte hat, und also etwas, das kein Uebel ist, unter der Gestalt und Persuasion eines wahren Uebels durch die Imagination sich vorstellet, und dadurch die leichte Empfindlichkeit seiner innerlichen Sinnen unangenehm afficiret. Denn daß die meisten Uebel, über deren Vorstellungen wollüstige Gemüther den empfindlichsten Chagrin erdulden, bloße Phantasien und eingebildete Uebel sind, erhellet unter andern daraus, daß andere, auch eitle Gemüther, die nur von so wollüstiger Weichheit des Gemüths befreyet sind, in Betrachtung solcher vermeynten Uebel, dadurch ein Wollüstiger sich für den Unglückseligsten achtet, gar ruhig schlafen können, und sich wegen derselben von ihrer Gemüthszufriedenheit ohne ihren Schaden wenig oder nichts abgehen lassen. In Ansehung solcher eingebildeten Uebel erfordert die Klugheit, selbige von den wahren Uebeln vernünftig zu unterscheiden, und bey der Imagination nur mit wahren Gütern und Uebeln, und deren Vorstellung beschäfftiget zu seyn, daß also einen ein eingebildetes Uebel gar nicht afficire. Was die wahren Uebel anlanget, so ist zwar an dem, daß das Gemüth eines Weisen seiner Natur nach ein wahres Uebel, nicht anders als mit einer unangenehmen Empfindung sich vorstellen könne. Allein es hat der Schöpfer des menschlichen Gemüths keinesweges gewollt, daß das Gemüth in dieser unangenehmen Empfindung beruhen, das ist, durch das zustoßende Uebel unglücklich werden solle, sondern daß durch solche unangenehme Empfindung der Wille erinnert und angereizet werde, das Uebel abzuwenden. Dasjenige, was uns unglücklich macht, ist nicht sowohl die unangenehme Empfindung eines Uebels, als die Niedergeschlagenheit und Faulheit des Gemüths, vermöge deren man bey solcher Empfindung beruhen zu müssen vermeynet, und also nichts weiter dabey zu thun weiß, als daß man sich darüber bekümmert und grämet, welche Niedergeschlagenheit und Faulheit mit der Weichheit wollüstiger Gemüther allezeit verbunden ist. Stoßen einem solche Uebel auf, deren Abwendung die Vernunft unmöglich, oder auch unwahrscheinlich befindet, so erweget ein weiser und vernünftiger, daß es eine vergebliche und folglich närrische Sache sey, sein Gemüth durch die Imagination mit unangenehmer Vorstellung einer solchen nicht zu ändernden Sache zu beschweren und zu beunruhigen. Die Weichmüthigkeit in Betrachtung des Unglücks anderer Leute anlangend, so wird diese Art der Weichmüthigkeit

chigkeit die wollüstige Mitleidigkeit genennet, wovon der Artikel **Mitleidigkeit** aufzusuchen ist.

Dieweil die allzuzeitliche Empfindlichkeit eines weichmüthigen Menschen verursachet, daß er zur Empfindung eines jeden Uebels, auch von gar weniger Erheblichkeit weit empfindlicher ist, als er sollte, immaßen die Vorstellungen solches Uebels, die er seinem empfindlichen Gemüthe macht, nicht aus der Vernunft, sondern aus seinen Affecten ihren Ursprung nehmen, welche in ihren Bewegungen keine Grenze haben, so folget, daß ein solches Gemüth zu einem ohne Ursache unvergnügten Leben recht von der Natur geneigt sey, immaßen ein weichmüthiger Mensch nicht allein durch alle widrige Kleinigkeiten aufs äußerste afficiret, und betroffen wird, und also aus allen unangenehmen Bagadellen, aus allen wohl nur eingebildeten Widerwärtigkeiten sich ein Unglück von großer Wichtigkeit zu machen fähig; sondern auch dadurch auf vielfältige Weise seinen Nutzen wahrzunehmen, unfähig wird, s. **Müllers** Anmerk. über **Gracians Oracul** Max. 64. p. 498. sqq.

Weinbau,

Die Erkenntniß des Weinbaues ist eine Geschicklichkeit, Weinberge auf eine hauswirthliche Art anzulegen, dieselben zu bauen, alle Arbeiten durch das ganze Jahr darinnen gebührend vorzunehmen, damit so viel, als durch menschlichen Fleiß geschehen kann, viel und guter Wein gebauet, auch wenn derselbe in den Keller geschafft worden, erhalten, oder der verdorbene wiederum zurecht gebracht werde. Bey Anlegung eines Weinberges hat sich ein Hauswirth um drey Stücke zu bekümmern: 1) um die **Beschaffenheit des Grundes**, welcher weder allzufett, noch allzuzähe, noch zu locker oder zu dünne seyn, auch an keinem flachen Lande, sondern etwas hoch liegen muß, damit er von der Sonne recht bestralet werde, daher ein fein vermengtes Erdreich nöthig ist, indem lauter sandigter, oder thonigter, oder leimigter Boden zum Weinbaue nicht taugt; 2) um die **Lage**; es muß ein Platz seyn, der wo möglich, gegen Mittag, oder doch gegen Morgen zu liegt, damit die Sonne denselben stets bescheinen könne, und dabey vor den kalten Mitternachtwinden, und andern anstoßenden Ungewittern in etwas gesichert seyn, wie es denn auch gut ist, wenn die nahen Wälder, Moräste und Fischweiher vermieden werden; 3) um die **Reben und Weinstöcke**, die er pflanzen will. Die Gattungen der Weinreben sind vielerley, davon die besten die Muscateller, klein braunen, roth Traminer, Gut-Edel und blaue Trauben seyn sollen. Die Arbeiten des Weinbaues selbst sind mannichfaltig, und werden in der Churfürstl. Sächsischen **Weingebirgsordnung** derselben zwanzigerley erzehlet, als das Pfahlziehen, die Decke, das Düngen, der Schnitt, das Aufziehen, der Schnitt in niedrigen und gedeckten, das Räumen, das Pfahlstecken oder städeln, die Böge, die Seecke, die erste Hacke, die Breche, die erste Heffte, die Kraute, die andere Hacke, die andere Heffte, die Beerkraute, die Beerhacke, das Verhauen, und endlich die Weinlese.

Die Physici können bey dem Weine allerhand Experimente machen. **Baco de Verulamio** führet in seiner silua siluarum p. 763. an, daß er glaubwürdig hätte erzehlen hören, wie der Wein eher reif würde und besser fortkäme, wenn man eine gute Parthie Weintraubenkerne an die Würzeln schüttete. **Becher** lehret in physic subterran. p. 335. wie man aus Zucker, Wasser, und Bierhefen, wenn man es zusammen jähren ließ, einen Trank bereiten könnte, welcher in allen Stücken einem verjohrnen Weine gleich wäre, s. **Rohrs Haushaltungsbibliothek** cap. 5. der auch §. 21. p. 198. die hieher gehörigen Schriften erzehlet. Unter andern hat **Boullay** maniere de bien cultiver la vigne, de faire la vendage et le vin herausgegeben, davon die dritte und vermehrte Edition 1723. gedruckt worden, welche Schrift in den memoires de Trevoux 1724. p. 2140. recensiret wird; p. 2148. aber findet man eine Antwort des Autors auf einige Einwürfe, die man ihm gemacht. Diese Materie kommt in der Oeconomie, oder nach einiger Lehrart in der Politic und Klugheit zu leben für. [Wie man den Wein probiren könne, ob er mit Glötte klar gemacht worden, davon sehe man das hamb. Mag. 9 B. S. 22. und wieviel Geist jeder Wein enthalte, lehret ebenders. Band, Seite 28. f. Ob er mit Bley verfälscht sey, zeiget der 14te Band, Seite 194. womit der Rhein- und Mosler Wein verfälscht werden kann, im 16. Bande, S. 501. gelesen werden. In eben diesem Bande verdient auch gelesen zu werden Seite 503. f. f. wo auch von der Verfälschung der Weine gehandelt wird. Warum die wasserscheuen Leute nicht den Wein vertragen können, untersucht der 20ste Band, Seite 563. Siehe **Wasserscheu**. Wie auch **Zinks** öconomisches Lexicon unter den Artikel **Wein** und **Weinbaue**.]

Weinen,

Ist eigentlich diejenige natürliche Bewegung, da durch das Drücken und Zusammenziehen der Muskeln, Wasser aus den Augen fliebet, welches man physice und

und moraliter betrachten kann. Erweget man das Weinen physice, was dessen Wesen und natürliche Beschaffenheit anlangt, so merket man insgemein an, wenn das Geblüt auf eine oder die andere Weise in Bewegung gebracht, so lasse es die enthaltenden wässerigen Theile stärker, denn gewöhnlich, von sich, welche alsdenn durch gewisse Augendrüschen ausbrächen. Diese werden Thränendrüsen genennet, und sind deren in jedem Auge zwey, davon die eine in dem grossen, die andere in dem kleinen Augenwinkel liegen. Sie zögen die wässerige Feuchtigkeit aus dem Geblüte an sich, und liessen sie in den Augenliedern wieder aus, den Augapfel zu befeuchten; wenn aber solche Feuchtigkeit gar zu sehr zustösse, so werde das übrige durch die aus dem grossen Augenwinkel zu der Nase sich erstreckende Gänge abgeführet, oder in Thränen ergossen. Das eigentliche Weinen setzet allezeit in dem Gemüthe eine Traurigkeit zum voraus, daß wir kein Weinen ohne dieser Traurigkeit haben können, wenn gleich Leute traurig sind, und doch nicht weinen, welches aus verschiedenen Ursachen geschehen kann. Denn zuweilen ist die Traurigkeit nicht gar groß; oder ist mit einem Erschrecken verknüpft, da wir wissen, wenn einem unvermuthet ein grosses Unglück zustößet, und zu Ohren kommt, daß man erstarret, und nicht die geringsten Thränen vergiessen kann, welche hernach erfolgen, wenn die durch das Erschrecken verursachte Verwirrung und Erzitterung in etwas vorbey ist. So dependiret auch die Beschaffenheit des Weinens grossen Theils von der Disposition des Gemüths und des Geblüts in dem Leibe, inmassen bekannt, daß wollüstige vor andern dazu geneigt sind, und wer feuchter Natur ist, mehr weinen kann, als ein Mensch von trockner Complexion, woraus die Ursache zu sehen, warum kleine Kinder mehr, als Erwachsene; Weibspersonen mehr, als Mannspersonen weinen. Auf solche Weise ist es eine grosse Einfalt von dem Sprengero in seinem maleficorum malleo, und Bodino in daemonolog. lib. 4. cap. 1. gewesen, wenn sie unter die Kennzeichen einer Hexe gezehlet, daß sie nicht weine, wenn sie vor dem Richter gestellet werde, indem dieses ganz natürlich seyn kann. Demnach ist zwar nicht bey aller Traurigkeit ein Weinen; aber kein wahrhaftes Weinen ohne Traurigkeit. Diesem letztern scheint im Wege zu stehen, daß man Exempel findet, wie Leute für Freuden geweinet, woraus vielleicht wenigstens so viel zu erfolgern, daß nebst der Traurigkeit auch die Freude, als eine Ursache des Weinens anzugeben. Als Esau und Jacob zusammen kamen, weinten sie, Genes. 33. v. 4. wie Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen geben wollte, weinete er laut, Genes. 45. v. 2. und da er zu seinem Vater kam, weinete er lange an seinem Halse, cap. 46. v. 29. Josephus lib. 12. cap. 2. antiquitat. iudaicar. berichtet, daß, als Ptolemäus Philadelphus die griechische Uebersetzung der heiligen Schrift gesehen, so habe er geweinet; und Curtius lib. 7. cap. 8. n. 4. 5. erzehlet ein gleiches Exempel von den Soldaten des Alexanders, und Terentius adelph. 3, 4, 46. sagt lacrima e gaudio; bey dem Vellejo Paterculo aber lib. 2. cap. 104. §. 5. stehet elicitae gaudio lacrimae, s. Casaubonum ad Suetonium p. 92. Barthium ad Claudian. p. 359. Lambinum ad Horatium lib. 1. ep. 18. Doch bey genauer Untersuchung dieser Exempel wird man befinden, daß eine Traurigkeit dabey gewesen, indem sie sich des vorigen elenden Zustandes zugleich erinnert, welche Vorstellung die Traurigkeit, und die Traurigkeit die Thränen verursachet, daß also die Freude mit dem Weinen nichts gemein hat, woraus zu urtheilen, was von der Meynung des Senecä zu halten, wenn er ep. 99. schreibet: hae lacrimae per elisionem cadunt, nolentibus nobis, aliae sunt, quibus exitum damus, quum memoria eorum, quos amisimus, retractatur. et inest quiddam dulce tristitiae, quum occurrunt sermones eorum iucundi, conseruatio hilaris, officiosa pietas: tunc oculi in gaudio relaxantur. Ist das Weinen eine Wirkung der Traurigkeit, so giebt uns diese Wahrheit weiter zu erkennen: 1) worüber man weine? da alle diejenigen Sachen statt finden, welche als Objecta einer besondern Traurigkeit können angesehen werden; wie aber diese entweder von sinnlichen Phantasien, oder einer judicieusen Vorstellung dependiren, folglich es Sachen sind, die entweder nicht traurenswürdig, oder eine Traurigkeit verdienen, so befindet man in Ansehung dessen einen grossen Unterschied bey dem Weinen, nachdem die Imagination theils mit einem Judicio begleitet, oder ohne demselbigen ist; theils aber eine gewisse Gemüthsdisposition hinter sich hat, und etwa durch einen und den andern Affekt gereizet und unterhalten, auch verringert wird. Aus diesem können wir nun leicht erkennen, warum kleine Kinder wohl über die geringsten Sachen weinen können, da andere hingegen darüber lachen; warum, wenn zwey Personen ein gleiches Unglück trifft, z. E. zweyen Brüdern stirbt ein Vater, der eine weinet, der andere aber ganz vergnügt ist, welcher letztere sich nicht judicieus vorstellet, was der Todesfall mit sich bringt, dergleichen von denen geschieht, die den Gebrauch ihrer gesunden Vernunft noch nicht erlangt; ferner wie es komme, daß einige länger, als andere weinen können u. s. w. Ob nun schon dieses größtentheils von der Beschaffenheit

heit der Imagination dependiret, so ist doch die Disposition des Leibes nicht auszuschließen: 2) ist das Weinen eine Wirkung der Traurigkeit, so fliesset auch daraus, wem dasselbe eigentlich zukomme: der Mensch allein, der eine Vernunft allein hat, kann weinen, und daß er dieses Vermögen hat, ist aus sonderbarer Providenz Gottes geschehen. Denn da er ihn zur Socialität erschaffen, so soll er andere durch das Weinen zur Mitleidigkeit; durch das Lachen aber zur Beyfreude bewegen, und dadurch Gelegenheit geben, daß die Liebe unter einander je mehr und mehr gestärket, mithin das Band der Socialität fester werde. Legen einige das Weinen unvernünftigen Thieren bey; so geschieht dasselbe in uneigentlichem Verstande, und was man von den weinenden Statuen und Bildern vorgiebt, beruhet auf falsche Erzehlungen und Betrügereyen.

Was die **Moralität des Weinens** betrifft, so fragt sichs: was davon zu halten? ob es recht oder unrecht sey, wenn man weine? Das Weinen an sich selbst ist eine natürliche Wirkung, die in keines Menschen Gewalt stehet, ob er weinen, oder nicht weinen will. Man schreibet in den Antiquitäten von gewissen Klagweibern, welche ein Stück Geld bekommen, bey der Leiche hergegangen und geweinet: bey denen wir nur dieses anmerken, daß wenn solche Weiber nicht sonst zum Weinen geneigt gewesen, und sich durch geschwinde Vorstellung eine Traurigkeit, und durch diese Thränen erwecken können, sie unmöglich um das Geld haben weinen können. Mancher wollte gern weinen, und kann es nicht, und ein anderer wollte sich gern dessen enthalten, wenn es in seinem Vermögen stünde. Inzwischen weil das Weinen von der Traurigkeit dependiret, und der Mensch selbige zu dirigiren hat, daß sie vernünftig und nicht unvernünftig wird, so erstreckt sich dieses auch in so weit auf das Weinen, welches man auf solche Weise weder schlechterdings für gut heißen, noch verwerfen kann. Vernünftig ist das Weinen, wenn man Ursach über ein Uebel und Unglück zu trauren hat, worunter die vornehmsten und wichtigsten sind, welche man über seine Sünde vergießet. Von dem Heraclito schreibt man, er habe stets geweint, weil er, wie viele glauben, sich das Elend des menschlichen Lebens, und die Unwissenheit so vieler Menschen immer vorgestellet, davon **Lucianus** tom. 1. oper. p. 378. insonderheit zu sehen. Man läßt dieses an seinen Ort gestellt seyn, ob er immer geweinet, und warum er es eigentlich gethan; wenn es aber wirklich geschehen, so ist Heraclitus nicht klug gewesen. Die Stoiker hielten das Weinen einem weisen Manne für unanständig, und diese Gedanken haben auch einige zu den neuern Zeiten gehabt, welche aber wider die von Gott verordnete natürliche Beschaffenheit zwischen der Traurigkeit und dem Weinen ist. Wollen wir unsere Gedanken auf das Christenthum richten, so müßte folgen, daß David und Petrus einfältige Leute gewesen, die über ihre Sünden geweinet; und was will man sagen, wenn man etlichemal in der heiligen Schrift lieset, wie Christus selbst geweinet habe. Das unvernünftige Weinen ist eines theils, wenn man etwas beweinet, da man nicht Ursache dazu hat, und kein wahrhaftiger Grund der Traurigkeit vorhanden ist; andern theils, wenn man im Weinen keine Maaße beobachtet. Es können von dieser Materie mit mehrern gelesen werden **Joh. Manelsi** de Monte rotundo Sabinae tr. de fletu et lacrymis, zu Rom 1618. gedruckt; **Jossius** de risu et fletu; **Voßius** de origine et progressu idololatriae lib. 3. cap. 47. p. 977. **Joh. Andreas Schmid** in fascicul. miscell. physicor. p. 130. in einer besondern Disputation de lacrymis; **Voetius** in asceticis cap. 4. pag. 222. sqq. **Buddeus** in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 20. und zur Erläuterung kann **Chiffletii** tr. de ritu lacrymarum profusarum dienen. [Es verdient D. **Ernst Anton Nicolai** Abhandlung vom Weinen gelesen zu werden.]

Weissagung,

Nimmt man dieses Wort in weiterm Verstande, so kann man dadurch überhaupt die Vorherverkündigung einer künftigen Begebenheit verstehen. Eigentlich braucht man dasselbige nur von zufälligen und künftigen Begebenheiten, welche allein Gott erkennet, wie wir oben bey der Materie von der Vorhersehung gewiesen. Begreift man darunter alle Arten der künftigen Dinge, so kann man die Weissagungen in göttliche, teuflische und natürliche eintheilen. Durch die göttliche versteht man die Prophezeyungen derer Propheten, denen Gott auf verschiedene Art und Weise solche künftige Sachen entdecket, die zu der Zeit, da die Erzehlung davon vorgebracht wurde, mit dem Zustande der Dinge nach menschlichem Begriffe gar keine Verknüpfung, noch die geringste Verwandtschaft hatten, daraus man dergleichen hätte schließen können. Man pflegt fünf Arten zu bemerken, wie ihnen Gott solche Dinge geoffenbaret, als durch ein Gesicht, durch einen Traum, durch ein Räzel, durch ein gewisses Bild, und durch eine göttliche Anrede. Die teuflische Weissagungen nennt man, wenn dergleichen künftige Fälle andern durch Hülfe des Teufels entdeckt worden, von denen man viele Arten anführet, die bey dem

dem Fabricio in bibliograph. antiquar. cap. 12. §. 2. nachzulesen. Weil aber der Teufel keine zufälligen Dinge wissen kann, so sind seine Weissagungen von solchen Begebenheiten zu verstehen, die er aus gewissen Umständen hat vermuthen können, wenn dieselbigen eingetroffen. Dieses geschah sonderlich bey den heydnischen Orakeln. Es haben einige zu den neuern Zeiten alle Orakel der Heyden von dem Betruge ihrer Priester herführen, und den Wirkungen des bösen Geistes gar keinen Platz dabey einräumen wollen, unter denen nicht der geringste ist Antonius van Dale in seinem Tractate de oraculorum ethnicorum origine atque auctoribus, ingleichen in der Dissertation de diuinationibus iudaeorum idololatricis, dessen Exempel gefolget Fontenelle in histoire des oracles, welche beyde widerlegt worden von dem Jesuiten, P. Baltus, in der reponse à l'histoire des oracles de Monf. Fontenelle. Diejenigen gehen hierinnen den sichersten Weg, welche bekennen, daß viel Betrug der heydnischen Priester dabey vorgegangen, doch aber auch gestehen, daß ein und anderes allerdings dem bösen Geiste zuzuschreiben sey. Die natürlichen Weissagungen kommen dem Menschen zu, wenn er was Künftiges vermuthet; ob aber die menschliche Seele das Vermögen habe, zufällige Dinge vorher zu sehen, davon ist oben in dem Artikel von der Wahrsagungskunst gehandelt worden.

Weisheit,

Dieses Wort wird in weiterm und engerm Verstande genommen; in jenem ist es so viel, als eine Wissenschaft, oder Erkenntniß einer Sache, wie unter andern Clemens von Alexandrien lib. 1. stromat. pag. 284. schreibet: die Weisheit ist eine Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen und deren Ursachen; auf welche Weise auch Lactantius dieses Wort nimmt, wenn er lib. 2. seiner institut. diuin. von der falschen, und im 4ten von der wahren Weisheit handelt, da er denn durch die falsche die Weltweisheit der Heyden, durch die wahre hingegen die christliche Lehre verstehet. Nach dem Lactantio haben viele andere das Wort eben in solcher weitläuftigen Bedeutung genommen, wovon Buddeus in theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 2. §. 66. zu lesen. In solchem weitern Sinne ist auch das griechische Wort σοφία üblich gewesen, wie Heumann in actis philosoph. part. 1. pag. 66. gewiesen.

Im engern und eigentlichen Verstande ist die Weisheit derjenige Zustand der menschlichen Seele, da ein Mensch nicht nur das Gute und Böse von einander unterscheiden kann, sondern auch eine Begierde zum Guten, und einen Abscheu vor das Böse hat; bey welcher Sache wir zwey Stücke untersuchen müssen; als was eigentlich zur Weisheit gehöret? und wie selbige von andern Geschicklichkeiten der Seele unterschieden? Was das erste anlangt: was nämlich zur Weisheit gehöre? so ist sie weder eine Geschicklichkeit des Verstandes, noch des Willens allein; sondern es wird dazu das ganze Gemüth, folglich Verstand und Willen zugleich erfordert. Denn auf Seiten des Verstandes muß man sich im Stande befinden, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, und also Kraft des Judicii einzusehen, wie weit eine Sache entweder zu unserer Glückseligkeit oder Unglückseligkeit etwas beytrage. Doch diese Erkenntniß allein macht die Weisheit noch nicht aus, indem man dergleichen auch bey Leuten findet, welche gleichwohl in ihren Handlungen thöricht und unweislich sich aufführen. Um deswegen muß auch eine gewisse Beschaffenheit des menschlichen Willens hinzu kommen, daß man an der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen einen moralischen Geschmack habe, welcher darauf ankommt, wenn man nach dem Guten eine Begierde, und vor dem Bösen einen Abscheu hat. Ist beydes beysammen, so entsteht daraus die Weisheit, welche an sich selbst als eine innerliche Beschaffenheit der Seele anzusehen, die sich aber äußerlich durch die wirklichen Handlungen zu erkennen giebt, daß man z. E. sagt: man habe weislich daran gethan, man habe sich sehr weislich dabey aufgeführt: z. E. wenn ein Mensch erkennet, daß die Trunkenheit ein überaus schädliches Laster, wodurch man seine Gesundheit sowohl, als Ehre in große Gefahr setzet; die Nüchternheit hingegen etwas Gutes, dadurch man seine Gesundheit und Ehre erhalten kann; auch dabey in seinem Willen einen solchen Abscheu vor der Trunkenheit, und eine Neigung für die Nüchternheit hat, daß wenn man ihm gleich, sich trunken zu trinken, Gelegenheit giebt, er sich dennoch davor hütet, so beweist er dadurch eine Weisheit, und man siehet seine Aufführung für weislich an. Aus dieser gegebenen Erklärung können wir sehen, daß nicht eine jede wahre Erkenntniß zur Weisheit gehöre; sondern nur diejenige, welche mit moralischen Dingen, die entweder gut, oder böse seyn müssen, beschäfftiget ist; weil sie aber gleichwohl wahr seyn muß, so erhellet weiter hieraus, daß derjenige, der den Ruhm eines weisen Mannes erlangen will, den Unterschied unter den wahren und Scheingütern wohl verstehen müsse. Weisheit suchet das Gute; aber nur dasjenige, welches einen wahrhaftig glücklich macht. Die Thorheit strebt auch allezeit nach einem Gute; weil man

aber

aber das wahrhaftige nicht erwählet, und aus Irrthum und Affecten etwas für gut hält, so in der That nicht gut ist, so macht man sich dadurch unglücklich, und legt eine Probe der Narrheit ab. Nicht weniger sehen wir daraus, wie sich bey der Weisheit der Wille von einem gesunden Verstande muß regieren lassen, und weil sich sonst derselbige durch die Heftigkeit der Neigungen oder Affekten dessen Vorstellungen widersezet, so können bey einem weisen Manne solche heftige Bewegungen die Herrschaft nicht haben. Es hat die Weisheit ihre Grade, nachdem sowohl die Erkenntniß im Verstande; als auch die Verbesserung des Willens und Bezähmung der Affekten bey einem vollkommener, als bey dem andern seyn kann; wiewohl, wenn wir erwegen, daß zur Beförderung der wahren Glückseligkeit eben so viel Wahrheiten nicht nöthig sind, so kann man dennoch das Lob eines weisen Menschen erlangen, wenn man auch keine so weitläuftige Erkenntniß besitzet. Ist dieses vorausgesezet, so können wir vor das andere leicht erkennen, wie die Weisheit von den andern Geschicklichkeiten der menschlichen Seele unterschieden? Eine solche Geschicklichkeit ist die Gelehrsamkeit, da zwar nichts gewöhnlichers, als daß man gelehrte Leute auch weise nennet, wie wir gleich im Anfange erinnert; wenn man aber von der eigentlichen Weisheit redet, so ist zwischen ihr und der Gelehrsamkeit allerdings ein großer Unterschied, maßen einer weise seyn kann, der eben keine Gelehrsamkeit hat, da hingegen ein anderer bey aller seiner Gelehrsamkeit wenig Weisheit vorzeigen kann. Denn nimmt man das Wort Gelehrsamkeit nach der gewöhnlichen Bedeutung, so begreift sie eine Erkenntniß vielerley Sachen, wodurch man die menschliche Glückseligkeit befördert, dergleichen Wissen bey einem Menschen seyn kann, ohne daß solches mit der wahren Weisheit verknüpfet ist, wie uns dessen nicht nur die Geschichte der Gelehrten, sondern auch die tägliche Erfahrung versichern. Man findet Leute, die wegen ihrer Gelehrsamkeit und weitläuftigen Wissenschaft in großem Ruhe stehen; wenn man aber ihr Leben und Wandel, ihre Unternehmungen und Handlungen ansiehet, so trifft man dabey nichts von der Weisheit an. Sie lassen ihren Neigungen und Affekten den Zügel, erwählen auf Antrieb derselbigen das Böse vor das Gute, und indem sie sich dadurch unglücklich machen, so legen sie eine Thorheit an den Tag, und bestätigen dasjenige, was wir vorher gesagt, wie nämlich Gelehrsamkeit von der Weisheit könne entfernt seyn. Befindet sich bey einem weisen Manne Gelehrsamkeit, so wird diese durch die Weisheit erst recht kräftig und nützlich, dergestalt, daß ein unweiser Mann nicht den halben Vortheil von seiner Gelehrsamkeit hat, als ein Weiser von derselbigen zu erwarten. Diesen Unterschied unter der Gelehrsamkeit und Weisheit muß man wohl merken, weil nach demselbigen in vielen andern Dingen vernünftig kann geurtheilet werden. Denn damit wir nur ein Exempel anführen, so wird unter andern viel von der Philosophie der Patriarchen disputiret, da einige selbige zu großen Philosophen machen; andere hingegen ihnen alle Erkenntniß der Philosophie absprechen wollen, welcher Streit am gründlichsten dadurch kann entschieden werden, wenn man sagt: sie wären zwar keine Philosophen, aber doch weise Leute gewesen. Denn die Philosophie ist ein Theil der Gelehrsamkeit. Außer diesem ist auch die Klugheit eine Geschicklichkeit der menschlichen Seele, welche man ebenfalls von der Weisheit zu unterscheiden hat, indem man nicht einem jeden weisen Manne eine Klugheit beylegen kann, weswegen folgender Unterschied zwischen ihnen zu setzen, daß die Weisheit mit den Absichten; die Klugheit hingegen mit den Mitteln, die Absichten zu erlangen, zu thun hat. Jene setzet sich etwas Gutes vor, es sey nun eine Erlangung des Guten, oder Abwendung des Bösen; diese aber giebt nicht nur die Mittel, die dabey zu gebrauchen, an die Hand, sondern weiß auch, wie die Hindernisse aus dem Wege zu räumen sind. So können wir auch noch hinzusetzen, daß die Weisheit überhaupt auf das Gute gerichtet, und die Klugheit auf besondere Dinge und Unternehmungen abzielet. Die stoischen Weltweisen machten von einem weisen Manne eine solche Vorstellung, daß derselbige nirgends, als in ihrem Gehirne anzutreffen war. Unter andern verlangten sie von ihm, es müsse sein Gemüth von allen Affekten gänzlich befreyet seyn, und meynten, er könnte bey den größten Schmerzen ruhig im Gemüthe und glücklich seyn, wäre auch bey seiner Weisheit allein reich, und stünde in der Freyheit, und was andere Aussprüche mehr waren, die Lipsius in manuduct. ad philos. Stoic. lib. 3. dissert. 3. seqq. erkläret. Es hat Thomasius in cautel. circa praecognita iurisprud. cap. 1. 2. einen weitläuftigen Discours von der Weisheit angestellet, wie man denn auch in D. Buddei analect. histor. philosoph. pag. 300. gewisse Kennzeichen derselbigen bemerkt findet, und Syrbius hat 1707. ein schediasma de definitione sapientiae herausgegeben. [Mehreres siehe unter dem Artikel Arglistigkeit.]

Weisheit Gottes

Ist diejenige Eigenschaft Gottes, da er nicht nur das Gute und Böse von einander zu unterscheiden weiß, sondern auch alla-

allezeit das Gute vor dem Bösen erwählt, u. zwar auf die allervollkommenste Art. Denn wenn man dem Menschen eine Weisheit beylegt, so setzt man ihr Wesen ebenfalls darinnen, daß man eine Geschicklichkeit habe, zu erkennen, was gut und böse, und geneigt sey, das Gute vor dem Bösen zu ergreifen. Gleichwohl ist solche menschliche Weisheit von der göttlichen gar sehr unterschieden, indem jene eine eingeschränkte, diese hingegen eine uneingeschränkte Vollkommenheit ist. Der Grund der Weisheit in Gott ist eben sein allervollkommenstes Wesen, daß wie aus diesem die allergrößte Vollkommenheit des Verstandes und Willens fließet; also muß er auch nothwendig weise seyn, weil dieses eine Eigenschaft ist, die sich sowohl auf den Verstand, als auf den Willen beziehet. Nach solcher Weisheit erwählt Gott nicht nur allezeit das Beste, sondern führt auch alles zum Besten hinaus, daß seine Ehre und der Menschen Wohlfahrt dabey befördert werde; unser menschliche Verstand aber ist viel zu schwach, als daß wir allezeit die Wege des Herrn, seine Absichten, seine Rathschläge gleich sollten erkennen. Im Anfange einer Begebenheit deucht uns manches fremd; wenn wir aber den Ausgang ansehen, so leuchtet uns alsdenn erst die göttliche Weisheit in die Augen, und wir werden gewahr, wie der Herr alles wunderbar hinausführen könne. Es bringt auch diese Weisheit mit sich, daß Gott nichts ohne Ursach thue: es wäre aber eine große Verwegenheit, wenn wir Menschen uns unterstehen wollten, gleichsam in den göttlichen Verstand zu sehen, und alle Ursachen, warum er dieses oder jenes thue, zu erforschen. Denn da unser Verstand etwas Endliches ist, so konnen wir die Wahrheiten der göttlichen Weisheit, die in einem unendlichen Verstande sind, nicht allezeit begreifen. Zu Helmstädt ist 1705. eine Disputation, deum solum esse sapientem, von Conrad Dietrich Koch herausgekommen. [Des Socratis Beweis für das Daseyn und die Weisheit Gottes aus Xenophons Nachrichten, übersezt von E. A. T. Westhof stehet im neuen hamburg. Magazin, 9ter Band, S. 379. f. f. Von der Weisheit Gottes, und wie solche aus den Werken der Natur zu erkennen sey, muß Ray in the Wisdom of God, Derham physico-theol. Nieuwentyts Weltbetrachtung, Reimarus in den Wahrheiten der natürlichen Religion gelesen werden.]

Welt,

Wenn wir auf den Gebrauch dieses Worts sehen, so hat selbiges verschiedene Bedeutungen. Denn bisweilen nimmt man solches nur vor unsere bewohnte Erde, als wenn man unter andern sagt, er sey weit in die Welt kommen, man werde dieses nicht in der Welt finden: zuweilen aber versteht man dadurch die sogenannte Planetenwelt, da die Sonne und alle Planeten, sammt der Erde einen besondern Zusammenhang ausmachen; und denn ist die Welt auch ein Begriff und ordentliche Zusammenfügung aller Dinge, die von GOtt erschaffen worden, und von ihm erhalten werden. Auf welche letztere Bedeutung wir hier vornemlich sehen, und bey dieser Welt vier Umstände in Erwegung ziehen wollen, als ihren Ursprung, ihre Beschaffenheit, ihre Anzahl, und ihre Daurung.

Was erstlich den Ursprung der Welt betrift, so ist dieses ein der allergeringsten Puncte, die ein Philosoph zu untersuchen hat. Denn dadurch wird man zu der natürlichen Erkenntniß der Existenz Gottes gebracht, und indem man daraus die Dependenz der Menschen von ihrem Schöpfer siehet, so lernt man den Grund der ganzen Moral. Die Existenz GOttes erkennet man, indem man beweist, es könne die Welt nicht von sich selber seyn, und daher schliesset, sie müsse ihren Ursprung von einem andern haben, welcher nichts anders, als GOtt ist, weswegen auch die Atheisten, so da sagen, es sey kein GOtt, ihr ganz atheistisches Gebäude darauf gründen, daß sie, wiewohl mit grosser Thorheit und Bosheit des Herzens vorgeben wollen, die Welt sey von sich selber entweder von ohngefähr; oder durch eine mechanische Nothwendigkeit entstanden. Dieses alles ist eine Einfalt, welche ein Mensch, der auch nur einen geringen Verstand hat, und sich von der Bosheit seines Gemüths nicht regieren läßt, leicht erkennen kann. Denn sehen wir die Beschaffenheit der Welt an, so finden wir solche Eigenschaften und Wirkungen an derselben, welche keinen nothwendigen Grund haben, sondern etwas Zufälliges sind, woraus wir billig schließen, weil sie etwas Zufälliges, so müsse sie von einem andern Wesen, so da nothwendig ist, und also den Grund sein selbst in sich hat, dependiren, woraus wir denn sehen, wie man aus der Welt erkennen kann, daß ein Gott sey. Solche Zufälligkeit der Welt nehmen wir insonderheit wahr an der Ordnung und Structur derselben; an der Bewegung, die darinnen ist, und an den Absichten der natürlichen Dinge, welche also beschaffen, daß sie anders hätten seyn können, als sie wirklich sind, mithin muß ja jemand seyn, der alles so geordnet und eingerichtet hat, welches weiter oben in der Materie von Gott ist ausgeführet worden. Es erkennt aber die Vernunft nicht nur, daß die Welt nicht von sich selber, und vielmehr von Gott; sondern auch, daß er sie aus nichts hervor gebracht.

gebracht. Denn setzen wir eine erste Materie voraus, aus der hernach Gott alles erschaffen, so ist sie entweder von Gott; oder von sich selber; soll sie von sich selber seyn, so ist sie keine Materie, indem die Philosophen darinnen einig sind, daß die Materie was leidendes, darein könte gewirket werden, nicht aber was wirkendes, daß sie etwas zu wirken vor sich vermögend sey. Indem man die Hervorbringung der Welt aus nichts die Schöpfung nennet, so erkennt selbige die Vernunft auch einiger massen, was nemlich ihre Wirklichkeit anlangt; ob sie schon die Art und Weise, wie Gott alles erschaffen, nicht begreiffen kan, wie wir dieses in dem Artikel von der Schöpfung weitläuftiger gewiesen haben. So kan ein natürlicher Mensch auf das deutlichste so viel erkennen, die Welt sey nicht von sich selber; sondern von Gott, und Gott habe sie aus nichts hervorgebracht. Geht man weiter und will untersuchen, wenn Gott dieses gethan, und ob er von Ewigkeit; oder in der Zeit die Welt erschaffen? So haben einige die Ewigkeit der Welt, ohne ihrer Dependenz von Gott, als ihrem Schöpfer Eintrag zu thun, behaupten wollen, u. gemeint, es hätte die Welt von Ewigkeit von Gott können hervor gebracht werden, welche Ewigkeit der Welt von der Ewigkeit Gottes unterschieden, auch mit derjenigen Ewigkeit nichts gemein habe, da man die Welt dergestalt vor ewig ausgeben wolte, daß daben ihre Dependenz aufgehoben würde. Die Scholastici, welche gern des Aristotelis Meinung von der Ewigkeit der Welt, die wir hernach anführen wollen, zu vertheidigen suchten, lehrten solche Ewigkeit, meinten auch zum theil, als wäre die Welt wirklich von Ewigkeit herfür gebracht. Damit es nicht schiene, als leugneten sie dadurch ihren Ursprung von Gott, so machten sie einen Unterschied inter aeternum et esse ab aeterno sc. productum, nach welchem man nicht sagen müste, die Welt sey was ewiges; sondern von Ewigkeit herfürgebracht. Um deswegen wolten sie auch die bekannte Regel: caussa prior est effectu nicht schlechterdings zugeben, und meinten, daß die Ursach der Ordnung noch wohl allezeit ehe, als ihre Wirkung wäre, nicht aber allezeit in Ansehung der Zeit, da es wohl angienge, daß eine Ursach und eine Wirkung zugleich ihre Existenz hätten, wie man dieses an dem Feuer, wenn es die Cörper erleuchte und erwärme, sehen könnte. Unter andern schreibt Scheibler in opere metaphys. lib. 2. cap. 3. §. 646. pag. 159. effectus necessario posterior est sua caussa, attendendo ordinem naturae: non autem ordinem temporis: ordine enim temporis effectus et caussa sunt simul. Diejenigen, welche hierinnen gelinder gehen wollen, und nur eine Möglichkeit behaupten, daß GOtt von Ewigkeit die Welt hätte hervor bringen können, beruffen sich nach der Beschaffenheit einer Möglichkeit darauf, daß man weder auf Seiten GOttes; noch der Creatur, noch der Schöpfung etwas widersprechendes hierinnen anträfe. Denn wie Gott das Vermögen gehabt, etwas von Ewigkeit zu wirken, und also auch die Welt von Ewigkeit zu erschaffen, so sehe man nicht, warum die Vernunft nicht denken sollte, die Welt könne von Ewigkeit seyn erschaffen gewesen, zumahl sie keine Zeit angeben könten, wenn sie ihren Anfang genommen. Hätte nun Gott dieses thun können, so ließ sich nicht sagen, daß dieses der Beschaffenheit einer Creatur und der Hervorbringung selbst zuwider gewesen, massen hieraus fließen würde, daß dieses bey GOtt nicht gestanden, wovon man Paulli Slevogtii disputationes academ. p. 428. seqq. lesen kan. Bey dieser Sache kommt das meiste auf das Wort Ewigkeit an, daß wenn man solches im eigentlichen Verstande nimmt, nach welchem es die Zeit ausschließet, wie denn viele von den Scholasticis durch die Zeit diejenige Art der Dauer bey den Sachen, die einen Anfang und Ende haben, verstehen, so sehen wir nicht, wie man der Welt eine Ewigkeit, daß sie nemlich von Gott von Ewigkeit sey erschaffen worden, beylegen konne. Denn ist die Welt nicht von sich selbst, so muß sie einen Anfang haben, indem wenn sie keinen Anfang hätte, man auch nicht sagen könte, daß sie von einem andern sey hervor gebracht worden. Ist aber ein Anfang da, so ist auch eine Zeit da, und diese Zeit schließet die Ewigkeit aus. Man hat auch andere Gründe, damit man auf das gründlichste darthun kan, wie die Welt nicht von Ewigkeit sey erschaffen worden. Denn es ist der Ursprung und Wachsthum der Konigreiche und Republiquen, der Nationen und Völker, der Künste und Wissenschaften, und aller derjenigen Dinge, die zum Nutzen und Bequemlichkeit dieses Lebens erfunden worden, aus den gewissesten historischen Nachrichten bekannt, woraus man denn schliessen muß, es könne die Welt nicht von Ewigkeit seyn erschaffen worden. Denn es bekräftigen alle einhellig, daß alle Königreiche und Republiquen so wohl diejenigen, die noch jetzo floriren, als auch die, so vordem im Stand gewesen, einen Anfang gehabt haben. Die alten Scribenten sind darinnen einig, es sey eine Zeit gewesen, da man keine Reiche und Republiquen gehabt habe, und man kan daraus leicht wahrnehmen, daß die Menschen zuerst in gewissen Familien zerstreuet gelebet; darauf sie in kleinere Gesellschaften zusammen getreten, woraus endlich, nachdem sich viele dergleichen Societäten zusammen gefüget und vereiniget, grosse Reiche und Herrschaften

ten entstanden. Mit solchem Anfang und Ursprung der Republiquen stimmt auch das Alter der Gesetze, darauf ihre Erhaltung gegründet ist, überein. Die heydnischen Scribenten gestehen selbst, daß eine Zeit gewesen, darinnen die Menschen ohne Gesetze gelebt hätten. Es waren die Gesetze der alten Völker einfältig, die mit der Zeit vollkommener gemacht, und in bessern Stand gesetzt worden. Man kan weiter darthun, wie in den ältesten Zeiten der Handel und Wandel gar einfältig getrieben worden, und nach und nach immer grössern Wachsthum erlanget; wie die Künste und Wissenschaften aufkommen, fortgepflanzet und verbessert worden, welches alles Buddeus in den thesibus de atheismo et superstit. cap. 5. § 9. weiter ausgeführet hat. Wenn man nur so gewisse Merkmale hat, daß die Welt nicht von Ewigkeit erschaffen, warum will man lange von der Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit disputiren, besonders da man wegen des Begriffs der Ewigkeit in allerhand Verwirrung darüber gerathen muß. Die Scholastici haben eigentlich dazu Anlaß gegeben. Man solte aber bedenken, daß sie solche Ewigkeit der Welt nur aus einem Affect gegen den Aristotelem behauptet, dessen Irrthum, wie schon gedacht, sie beschönigen wolten. Nehmen wir die Offenbahrung der heiligen Schrift hinzu, so soll man wegen der ewigen Zeugung der andern Person in der Gottheit aus dem Wesen des Vaters, deren Gottheit auf solche Zeugung gegründet, Bedenken tragen, von einer Hervorbringung der Welt, die von Ewigkeit entweder geschehen; oder hätte geschehen können, zu reden. Von den verschiedenen Meinungen derer, welche der Welt eine Ewigkeit beygeleget, kan man Köchers disput. de aeternitate mundi, Jen. 1724. lesen. So erkennen wir aus der Vernunft vom Ursprung der Welt dreyerley: daß sie von Gott hervor gebracht, und daß sie aus nichts in der Zeit hervorgebracht; weiter aber können wir mit unsrer Vernunft nicht kommen. Denn da können wir nicht wissen, ob GOtt alles in einem Augenblick; oder in einer gewissen Zeit, und in was vor Ordnung alles erschaffen, worinnen uns die Mosaische Historie von der Schöpfung ein grösseres Licht giebt; weil uns aber diese nur erzehlet, was Gott an einem jeden Tag erschaffen, so müssen wir allezeit, wenn wir auch gleich die Schrift darzu nehmen, darinnen unsere Unwissenheit bekennen, daß wir die Art und Weise, wie GOtt die Welt erschaffen, nicht wüssen. Und wie will ein endlicher Verstand die Wirkung eines unendlichen Wesens begreifen? [Weil keine Wahrheit ohne Nutzen ist, so ist auch die Untersuchung der Frage; ob eine ewige Welt möglich sey? nicht unnütze. Ich will daher einige Gründe für die Bejahung dieser Frage in der Kürze anführen. Solte in dem Satz: die Welt oder die endlichen Dinge sind von Ewigkeit von GOtt geschaffen und wirklich gemacht worden, ein Widerspruch liegen, so müste der Grund entweder in GOtt, oder in der Betrachtung der endlichen Dinge, oder endlich in der Abhänglichkeit der endlichen Wesen von GOtt liegen. In Beziehung auf GOtt ist keine Unmöglichkeit vorhanden, eine Welt von Ewigkeit zu schaffen, denn er hatte von Ewigkeit eine Allmacht und Kraft solches zu thun, und konnte weder von innen noch von aussen gehindert werden, seine Kraft zu äussern, wenn er nur sonst gewollt hätte. Zwar wollen einige einen Unterscheid unter den Redensarten machen: GOtt hat von Ewigkeit eine Macht gehabt, eine Welt zu schaffen, und GOtt hat eine Macht gehabt, eine Welt von Ewigkeit zu schaffen. Letzteres wäre unschicklich, aber warum? Hier führet man die Gründe an, welche ich hernach bey den Einwürfen wider die Möglichkeit einer ewigen Welt beantworten will. In Ansehung der endlichen Dinge oder der Welt ist auch keine Unmöglichkeit anzutreffen, wenn man diesen Dingen eine ewige Wirklichkeit beylegen wollte; denn durch die blosse ewige Dauer wird ein endliches Wesen kein unendliches, oder etwas göttliches, weil man einmal einen Unterscheid unter der veränderlichen und unveränderlichen Ewigkeit zu machen hat, siehe Ewigkeit; zweytens weil mit einer ewigen Dauer noch immer mancherley Mängel, Schranken und Grenzen der Vollkommenheit bestehen können, so gut, als mit unsrer Seele, die dem Ende nach [a parte post] ewig ist, die Endlichkeit bestehet. Es beruhet sonach noch alles auf der Abhänglichkeit der Welt oder der endlichen Dinge von GOtt, und da weiß man weiter nichts anzuführen, als den Canon: Die Wirkung oder das Gegründete muß später seyn, als die Ursach und der Grund, und die Ursache und der Grund muß eher seyn, als die Wirkung und das Gegründete. Da nun die Welt eine Wirkung von Gott sey, GOtt aber der Grund, so müßte auch GOtt eher gesetzt werden, als die Welt, und so nach könne die Welt nicht ewig seyn. Allein der angeführte Canon lässet eine doppelte Erklärung zu. a) Kan man denselben so verstehen: Das Subject, welches ein Grund und Ursach von etwas ist, muß eher der Zeit nach vorhanden seyn, als das Subject, welches die Wirkung ist, und alsdenn finden wir diesen Satz zwar bey endlichen Dingen bestätiget, weil der Vater, oder das Subject, welches Vater ist, eher muß gewesen seyn, als dessen bey der Zeugung angewandte Kraft, und der davon abhangende Erfolg und Wirkung, oder der

Sohn;

Sohn; so wie der Künstler eher war, als die durch Kunst verfertigte Sache u. s. w. Woher kommt aber dieses? — Weil eine endliche Sache nicht immer ihre Kraft thätig beweisen kan, noch in einem und demselben Nu oder Augenblick eine Sache bewirken kan, sondern bey allen Verrichtungen mit einer Folge handeln muß. Nehme ich daher ein allmächtiges Wesen, welches, so bald es wirklich ist, auch seine Kraft äußern, ja also äußern kan, daß es in einem Augenblick etwas aus nichts wirklich machen kan, so ist möglich, daß es, weil es ewig existirt hat, auch von Ewigkeit seine Kraft thätig bewiesen und eine Welt geschaffen habe, also, daß das Subject, welches die Welt schuf, und dessen angewendete Kraft, wie auch das Subject, welches gewirket wurde, auf einmal, und ohne Folge gesetzet werden kan, wobey dennoch die Welt kein unabhängliches Wesen wird. Daß die ewige Zeugung des Sohnes Gottes ein Geheimniß sey, ist zwar ausser Streit, dennoch könnte man einigermassen auch daraus begreiflich machen, der obige Canon müßte nicht so verstanden werden, als ob die Ursach und der Grund der Zeit noch eher seyn müßte, als das Gegründete. Denn so viel geben doch alle Gottesgelehrten zu, daß GOtt der Vater wahrhaftig ein Grund vom Sohne GOttes, und zwar von Ewigkeit sey. Dennoch ist der Sohn Gottes und der Vater gleich ewig. b) Die Ursache und der Grund, als ein solcher, oder in Bewirkung des Gegründeten (caussa in caussando, ratio in efficiendo) muß eher seyn, als das Gegründete. — In diesem Sinn und Verstande ist der Canon offenbar falsch. Denn betrachte ich den Grund als ein in der That wirkendes Subject, welches etwas bewirkt, so muß auch zugleich dasjenige gesetzet werden, was bewirket wird, und ist der Grund und das Gegründete zu gleicher Zeit vorhanden. Z. E. Sobald das brennende Licht als ein bewirkendes Subject der Helligkeit gesetzt wird, so muß auch die gewirkte Helligkeit angenommen werden u. s. w. Daher kommt alles auf die Frage an: ob Gott von Ewigkeit ein die Welt bewirkendes Subject habe seyn können, und warum nicht? Wir haben schon gehört, daß die Allmacht und Kraft Gottes sich von Ewigkeit hätte wirksam beweisen können. Doch wir wollen auch nun die Einwürfe wider die Möglichkeit einer ewigen Welt hören. Wäre eine ewige Welt möglich, so müßte auch, wie man sagt, eine unendliche Reihe von Folgen möglich seyn. So wenig nun lezteres schicklich sey, eben so ungereimt wäre das erstere. Hierauf antworte ich erstlich, es folge keinesweges aus der möglichen ewigen Welt, eine mögliche unendliche Reihe von Folgen. Denn es liese sich denken, daß die Kräfte der unendlichen Dinge oder der ewigen Welt ohne Thätigkeit wirklich wären. Zweytens wenn auch eine unendliche Menge von Folgen gesetzet würde, so giebt doch diese Behauptung keinen Widerspruch. Zwar beruft man sich darauf, daß bey solchen Folgen kein Anfang und also kein hinreichender Grund anzutreffen wäre, wenn man aber bedenkt, daß in der Reihe nicht eben der hinreichende Grund liegen müsse, sondern ausser derselben in GOtt die Ursach gesezt werden könne, so wird auch dieser Beweis kraftlos. Siehe Progressus rationum. D. Schubert in einer Disputation will auf folgende Art die Unmöglichkeit einer ewigen Welt darthun. Wäre eine ewige Welt, so müßte eine unendliche Anzahl der Stunden, der Tage, der Monathe, der Jahre angenommen werden. Nun ist eine unendliche Anzahl der Stunden kleiner, als eine unendliche Anzahl der Tage u. s. w. folglich müßte eine kleinere und grössere unendliche Anzahl und also auch eine größere und kleinere unendliche Größe vertheidiget werden. Dies ist aber ungereimt und dem Begriff des Unendlichen entgegen, demnach ist auch eine unendlich daurende Welt widersprechend. Meines Erachtens will dieser Einwurf nicht viel sagen, wenn man aus der Mathematic den Satz weiß, daß zwey Größen zwar in der Einheit verschieden seyn können, dennoch aber einerley Größe entstehen könne, wegen des Verhältnisses, welches man den verschiedenen Einheiten giebt. Nehme ich z. E. Groschen zu einer Einheit an, hernach Thaler, so sind diese Einheiten für sich betrachtet zwar sehr verschieden, indem der Thaler den Groschen 24 mal in sich enthält; sobald ich aber denen Groschen das Verhältniß 48 gebe, und dem Thaler das Verhältniß 2, so sind es doch gleiche Größen. So ist also 1. Thaler gleich 24 Groschen, 2 Thaler ist gleich 48 Groschen u. s. w. Eben so verhält sich die Sache mit den Stunden und Tagen. Ein Tag fasset 24 Stunden in sich; gebe ich aber denen Tagen das Verhältniß von 2 und denen Stunden von 48, so entstehen gleiche Größen. Denn was an einer Größe an der Einheit abgeht, wächst ihr wieder durch das Verhältniß, so ich ihr gebe, zu. Nehme ich das Verhältniß unendlich, so kommen bey jeder Einheit gleiche Größen heraus. Eine unendliche Anzahl von Stunden ist also einer unendlichen Anzahl von Tagen, Monathen, Jahren, Jahrhunderten gleich, eben wegen der Unendlichkeit, welche keine Grenzen zuläßt. Ja! solte dieser Schubertische Beweis richtig seyn, so welte ich eben so beweisen, daß die Unsterblichkeit der Seele unmöglich wäre. Die Schriften, die hierbey nachgelesen werden können, sind außer andern folgende: Slevogt in disp. acad. p. 428. Bülfinger dilucid. philos.

philos. §. 192. seqq. Ribovs fernere Erläuterung der Wolfischen Metaphys. §. 5. und in instit. theol. dogm. §. 1083. wo noch andere angeführet werden. Crusius Metaphys. §. 351. Joach. Hartmanns vernunftmäßiger Beweis von der Schöpfung und daß die Welt nothwendig einen Anfang habe. Rostock. 1750. 8. Die mehresten Neuern läugnen die Möglichkeit einer ewigen Welt; so lange man aber die von mir angegebene Gründe nicht umstößt, so finde ich kein Bedenken, diese Möglichkeit zu behaupten. Auch mag man bey diesem Artickel die Lehre vom Perpetuo mobili erwegen, sowohl als vom Progressu rationum, die man unter ihren eignen Rubriken findet.]

Wenn wir erkennen wollen, was die Philosophen, sonderlich zu den ältern Zeiten von dieser Materie gelehret, so müssen wir die Ewigkeit der Welt nicht mit der Ewigkeit der Materie vermischen. Denn obwohl die alten Weltweisen durchgehends die Materie vor ewig hielten, weil sie glaubten, aus nichts könne nichts werden; so haben sie doch nicht alle gemeinet, daß auch die Welt von Ewigkeit her gewesen. Wenn Censorinus de die natali cap. 4. pag. 25. diejenigen erzehlen will, welche das menschliche Geschlecht, folglich auch die Welt vor ewig gehalten, so rechnet er dahin den Pythagoram, Ocellum Lucanum, Archytam Tarentinum und alle andere Pythagoräer, ingleichen den Platonem; Xenocratem, Dicäarchum, Aristotelem, Theophrastum nebst andern Peripateticis; welches Verzeichniß aber sich nicht durchgehends richtig befindet, wenn man die Sache genau untersuchet. Mit dem Aristotele hat es seine Richtigkeit, daß er die Welt vor ewig angesehen, welches nicht nur aus den Grundsätzen seines Systematis; sondern auch aus den Zeugnissen der alten Scribenten, als des Ciceronis in quaestionibus academ. lib. 4. cap. 38. und des Lactantii institutionum divinarum lib. 2. cap. 11. erhellet. [Verschiedene glauben, Aristoteles habe nur die Ewigkeit der einfachen Substanzen behauptet. Wir haben aber nicht nöthig uns in eine genauere Untersuchung hier einzulassen.] Doch kan man nicht sagen, daß er der erste sey, welcher diesen Irrthum aufgebracht. Denn vor ihm haben dergleichen behaupten wollen Ocellus Lucanus, Heraclitus, von welchem Clemens von Alexandrien stromat. lib. 5. pag. 255. berichtet, daß er geglaubt, die ganze Welt habe weder ein Gott, noch ein Mensch gemacht, ingleichen Xenophanes, Parmenides nebst andern mehr. Von den Aristotelischen Anhängern haben diesen Irrthum angenommen und fortpflanzen wollen Simplicius, welcher in den commentariis ad physica Aristotelis die Ewigkeit der Welt wider den Joh. Philoponum mit aller Gewalt vertheidigen wollen, und von den neuern Andreas Cäsalpinus, welcher in der Aristotelischen Philosophie so erfahren gewesen, daß Samuel Parcker de deo et prouidentia disput. 1. pag. 64. von ihm urtheilet, er sey unter den neuern der erste und auch wohl der letzte gewesen, welcher des Aristotelis rechte Meinung möge verstanden und eingesehen haben. Es kommt auch seine Meinung von GOtt und dem Ursprung der Welt mit der Aristotelischen Lehre genau überein. Denn es lauft alles da hinaus, daß die Welt von aller Ewigkeit her gewesen, und daß alle Wirkungen der Natur aus einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, da GOtt nichts beytrage und zu thun habe, entstünden. Diesem fügt man bey den Claudium Berigardum, welcher ein Buch unter dem Titel: circulus Pisanus heraus gegeben, dadurch er bey vielen in den Argwohn der Atheisterey gefallen. Denn, wie der angeführte Parcker de deo et prouidentia disput. 1. pag. 67. urtheilet, so hat er darinnen die Epicurische und Peripatetische Gottlosigkeit ausgeschmücket, die Aristotelischen Lehren eifrig getrieben, und die Ewigkeit der Welt behauptet. Plato wird von dem Censorino mit Unrecht in diese Rolle gesetzet. Denn seine eigentliche Meinung war, GOtt habe sich freywillig mit der Materie vereiniget, und also die Welt hervor gebracht, auf welche Weise er GOtt eine Freyheit ließ, und konte sagen, daß die Welt nicht ewig sey, weswegen er auch unter allen alten Philosophen noch am besten davon philosophiret. Man lese nach Bruckeri otium Vindelic. p. 185. 199. Mit besserm Recht kan man hieher die Stoicker rechnen. Denn die sagten ebenfalls, wie Aristoteles, Gott wäre aus einer Nothwendigkeit gezwungen worden, sich mit der Materie zu vereinigen, da sie denn nothwendig die Welt vor ewig ausgeben mußten. Nur war zwischen ihnen dieser Unterschied, daß Aristoteles meynte, Gott hätte die Materie nur gleichsam berühret; Zeno hingegen gab vor, es sey dieses durch eine rechte Vermischung geschehen, wie wir dieses schon oben ausgeführet haben. Es ist auch nicht nöthig, diejenigen Bücher anzuführen, darinnen dieser Irrthum widerlegt worden. Denn wir müßten alle diejenigen erzehlen, welche von der Existenz Gottes wider die Atheisten geschrieben, die zum Theil oben bey der Lehre von der Atheisterey und von Gott vorkommen sind. Wir haben vorher gedacht, daß wenn gleich die Vernunft auf das deutlichste erkenne, die Welt sey von Gott erschaffen worden: so könne sie doch die Art und Weise der Schöpfung keinesweges begreifen. Um deswegen war es ein grosser

ser Fehler von dem Cartesio, daß er angeben wolte, wie etwa die sichtbare Welt hätte konnen formiret werden, davon in dem Artikel von den Elementen bereits gehandelt worden.

Vors andere müssen wir auch die Beschaffenheit der Welt erwegen, von welcher wir zwar gar eine schwache Erkenntniß haben, weil der allergröste Theil davon allzuweit von uns entfernet ist; gleichwohl aber erkennen wir so viel, daß wir daraus schliessen können, es sey die Welt ein rechter Spiegel der göttlichen Allmacht, Weisheit und Gütigkeit, welches auch der vornehmste Nutzen ist, den man aus der Betrachtung der Welt hat. Ist dieselbige ein Begriff aller derjenigen Dinge, die Gott erschaffen und noch erhält, so pflegt man selbige in gewisse unmittelbare Theile, die man die Weltkörper nennet, einzutheilen. Man findet eine unaussprechliche Anzahl solcher Weltkörper, daraus das ganze Weltgebäude zusammen gesetzet ist. Denn auser der Erde bewegen sich um unsere eigne Sonne noch fünf Hauptplaneten, als der Saturnus, Jupiter, Mars, Venus und Mercurius. Der Nebenplaneten sind zehn, als der Mond um unsre Erde, vier kleine Planeten um den Jupiter, und fünf dergleichen um den Saturnum. Die Zahl der Fixsterne, die man mit blosen Augen sehen kann, rechnet man insgemein auf 3000 durch die Ferngläser aber erscheinen sie in so groser Menge, daß man sie nicht zehlen, noch in ein gewisses Verzeichniß bringen kann, wie denn die heilige Schrift selbst ihre Anzahl unergründlich vorstellt. Denn Genes. cap. 15. v. 5. sprach Gott zu dem Abraham: siehe gen Himmel, und zehle die Sterne; kannst du sie zehlen? und cap. 22. v. 17. ich will deinen Saamen mehren wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meers. So viel auch solche Körper sind, so bleibt die Welt doch etwas endliches und eingeschränktes, welche, wenn sie unendlich seyn solte, keine Welt bleiben könnte. Nach der Meynung der Cartesianer werden diese Körper in drey Arten abgetheilet, daß einige sind corpora pellucida, oder durchscheinende Körper, welche die Strahlen des Lichts durchlassen, wie insonderheit der Himmel; andere corpora lucida, oder leuchtende Körper, als die Sonn- und Fixsterne und noch andere corpora opaca, oder wiederscheinende Körper, die ihr Licht anders woher bekommen und zurück werfen. Will man nun die Welt noch genauer betrachten, so kann man insonderheit vier Umstände bey derselbigen in Erwegung ziehen, als ihre Größe und Umfang; die mancherley Art und Menge der Dinge, die sie in sich fasset; die so schöne Ordnung und Harmonie, welche darinnen anzutreffen, nebst den Absichten, daß alles zu einem gewissen Gebrauch abzielet. An der Erkenntniß der Größe des Weltgebäudes ist gar viel gelegen, indem wir daraus die Allmacht Gottes erkennen müssen. Der gemeine Mann hält die Welt vor gar klein, weil man sich einbildet, sie begreife nur dasjenige, was man mit blosen Augen ansehen kann. Die Alten haben auch von solcher Größe gar niedrige Gedanken gehabt, daß wenn sie es gleich nicht bloß auf das äuserliche Ansehen bewenden lassen, so fehlte es ihnen doch an Gelegenheit, solche Observationes anzustellen, wodurch sich die Weite der Planeten und Fixsterne von der Erde bestimmen lässet. Allein zu den neuern Zeiten hat man die Sache genauer untersuchet, zumal nachdem Copernicus sein Systema von dem Weltbau bekannt gemacht; die Ferngläser erfunden, und zur Betrachtung des Himmels angewendet worden; Hugenius Anweisung gethan, wie man die scheinbare Größe der Planeten genauer, als vorher geschehen, bestimmen könne, und Dominicus Caßini gezeiget, wie sich die Weite derselben von der Erde mit mehrerer Gewißheit ausmachen liese, als vorhin geschehen. Es hat Wolf in den vernünftigen Gedanken von Absichten der natürlichen Dinge cap. 4. §. 37. dasjenige, was man von der Größe des Weltgebäudes angemerket, kurz zusammen gefaßt, von welcher Vorstellung wir einen kleinen Auszug machen wollen. Er merkt an, daß die Erkenntniß solcher Größe vornehmlich in der Erkenntniß der Weite der Sonne von der Erde gegründet, welche Hugenius pag. 80. in dem systemate saturnino 25086 halben Erddiametern gleich heraus gebracht; Caßini aber habe die mittlere Weite der Sonne von der Erde 22000 halbe Erddiameter gefunden, und de la Hire selbige gar 34377 halbe Erddiameter heraus gebracht. Da nun der halbe Diameter 860 deutsche Meilen halte, so wären nach des Caßini Rechnung von der Erde bis in die Sonne 18920000 nach des de la Hire seiner aber gar 29564220 deutsche Meilen, und halte der Diameter des Raums, in welchem sich die Erde um die Sonne bewege, und der wie eine Kugel anzusehen, im ersten Fall 37840000; im andern aber 59128440 deutsche Meilen. Diese Größe sey noch was sehr schlechtes, wenn man sie gegen den Raum halte, den die Planeten insgesamt bis zu dem Saturno um die Sonne herum einnehmen. Denn da die Weite des Saturnus sich zur Weite der Erde von derselben wie 95 zu 10 verhalte, so wären von der Sonne bis in den Saturnum nach des Caßini Gründen 179740000 nach des de la Hire seinen 280860090 deutsche Meilen. Die Weite der Fixsterne

sterne von der Erde sey noch gar viel weiter, welche Hugenius in Cosmotheoro p. 115. 27664 mal grösser, als die Weite der Sonne von der Erde setzet. Ja nimmt man mit den neuern Naturlehrern als eine ausgemachte Sache an, daß ein jeder Fixstern vor eine Sonne anzusehen, und deren nicht allein auf die 3000 mit blossen Augen zu sehen sind; sondern sich auch eine unzehlige Menge durch die Fernglåser zeiget, so wird man gestehen müssen, die Welt sey so groß, daß man ihre Grösse weder mit den Sinnen, noch mit der Vernunft erreichen kann. Mit solcher Grösse stimmt die mancherley Art und Menge der Dinge, die darinnen enthalten sind, überein. Wir können zwar solche Körper der Welt wegen ihrer weiten Entfernung nicht genau betrachten; man darf aber nur bey unserer Erde bleiben, so wird man davon eine deutliche Probe nehmen können. Denn darinnen treffen wir so vielerley Arten von Steinen, andern leblosen Dingen, Bäumen, Pflanzen, Kräutern und Blumen, so vielerley Gattungen von Thieren, und wieder von einem jeden Geschlecht so mancherley Arten an, daß wir sie nicht alle zehlen, noch mit unserm Verstand erreichen können. Unter andern haben einige 500 Gattungen von Vögeln; von Fischen 6 mal mehr gerechnet, woraus man von den übrigen leicht ein Urtheil fällen kann. Da nun auf unserm Erdboden eine so grosse Menge der Kreaturen zu finden, und nicht glaublich, daß die übrigen Planeten als so grosse Körper von denselbigen gänzlich ledig seyn solten, so kann man leicht erkennen, wie unbeschreiblich der Unterschied und die Menge der Kreaturen seyn müsse. Je grösser die Menge und die Unterschiedlichkeit der erschaffenen Dinge sind, je schöner ist die Ordnung und Harmonie unter denselbigen. Die Lage der himmlischen Körper sowohl in Ansehung ihrer selbst, als auch unsers Erdbodens ist so beschaffen, daß sie nicht allein sich unter einander nicht hindern; sondern auch eins dem andern Nutzen schaffet. Die Wirkungen, die in der Welt durch den gesetzten Lauf der Natur geschehen, ereignen sich in einer beständigen Ordnung, da immer eine gegen die andere ein Absehen hat, woraus die richtigste Harmonie entspringt. Alles ist zu einem gewissen Endzweck eingerichtet, und wenn wir gleich nicht behaupten können, daß alles zum Nutzen der Menschen erschaffen sey, noch eine jede Absicht Gottes erreichen mögen, so wissen wir doch in Ansehung unsers Erdbodens so viel, es sey darauf alles so angeordnet, daß Menschen und Thiere ihre bequeme Wohnung haben, und alles, was zu ihrer Erhaltung und Fortpflanzung nöthig ist, hinlänglich finden. Diese Beschaffenheit der Welt legt des Schöpfers Allmacht, Weisheit und Gütigkeit auf das deutlichste zu erkennen dar; aber eben weil sie von einem unendlichen Schöpfer herrühret, ist sie nur ein endliches Wesen, welches seine eingeschränkte Kräfte und Vollkommenheiten hat, wie wir schon vorher erinnert, und hier insonderheit wider die Cartesianer anmerken. Denn Cartesius hat die Welt vor unendlich ausgeben wollen, wenn er in principiis philosophiae part. 2. §. 21. schreibet: cognoscimus hunc mundum, siue substantiae corporeae vniuersitatem nullos extensionis suae fines habere, welche Meynung auch seine Anhänger angenommen, und mit in die Theologie gebracht haben, wie aus des Wittichii theologia pacifica c. 8. p. 59. zu ersehen; doch weil sie sahen, daß dieses vielen anstößig seyn würde, wenn man der Welt eine Unendlichkeit beylegen wolte, so suchten sie die Sache gelinder vorzustellen, und nennten die Welt mundum indefinitum; oder die eine indefinitam extensionem habe. Nun gieng es wohl an, daß man sagte: mundus est indefinitus, wenn dieses in dem Verstand geschähe, daß man weder die Anzahl; noch die unterschiedene Gattungen der Weltkörper bestimmen könnte; indem aber die Cartesianer dieses indefinitum der Welt nicht sowohl in Ansehung der Schwachheit unsers Verstandes; als vielmehr in Ansehung ihrer selbst und deren Beschaffenheit beylegen, so ist ihr indefinitum eben so viel, als das infinitum. Man kann dasjenige, was Huetius in censura philos. Cartesianae cap. 5. §. 5. Werenfels in dialogo de finibus mundi, der bey seinen dissertationibus varii argumenti pag. 181. zu finden, nebst andern dawider erinnert haben, nachlesen. Andala sucht in den exercitationibus academicis in philosophiam primam et naturalem pag. 153. Cartesium zu vertheidigen, daß er keinesweges der Welt eine Unendlichkeit beygeleget. Der Unterschied zwischen ihm und andern bestünde nicht sowohl in der Sache; als vielmehr in Worten. Uebrigens kann man auch nachlesen, was in Gassendi syntagmate philosophiae Epicur. pag. 91. von der Unendlichkeit der Welt fürkommt. Zu Wittenberg ist 1706. Hocheisens dissertat. de Carteliana cosmopoeia cum antiquorum philosophorum placitis collata heraus gekommen. Was die Figur der Welt betrift, so finden sich in Werenfels dissertationibus varii argumenti part. 2. pag. 223. theses de figura mundi.

Drittens kann man bey der Welt die Anzahl erwegen. Nimmt man das Wort Welt in weiterm Verstande, daß sie ein Begriff aller Kreaturen sey, wie wir solche oben beschrieben haben, so ist nur eine Welt. Weil aber gleichwohl verschiedene von der Vielheit der Welten geschrieben, so braucht man in dieser Absicht

icht, solches Wort in einer eingeschränkten Bedeutung, so fern selbiges sich sonderlich auf unsern Erdboden beziehet. Denn wenn man fragt: ob mehr als eine Welt ey, so hat die Frage den Verstand: ob alle Planeten wie die Erde von lebendigen Thieren bewohnt sind? da denn in der Hauptsache, daß sie bewohnt wären, sehr viele von den Alten und Neuern überein kommen; ob sie schon in einigen Nebenumständen von einander abweichen. Die Sache selbst haben wir schon oben in dem Artikel von den Planeten ausführlich vorgetragen, daß wir uns also dabey nicht aufzuhalten haben. Was noch viertens die Dauer der Welt anlangt: ob sie beständig in ihrer Existenz beharren werde, oder nicht? davon kann die Vernunft nichts erkennen, und wird die Lehre von dem Untergang derselbigen, nach der heiligen Schrift, billig unter die Glaubensartikel gezehlet. Wenn ein natürlicher Mensch aus den historischen Nachrichten erkennet, daß die Welt schon so lange Zeit ohne Veränderung gestanden, so könnte er leicht auf die Gedanken kommen, als werde sie immer fort dauren; wiewohl solches eine gar schlechte Muthmassung wäre. In der Beschaffenheit der Weltkörper selbst findet man keinen Grund einer beständigen und immerwährenden Daurung, und da die Sache bloß auf den Willen Gottes ankommt, so hat man auch in der Natur keinen Grund, daraus man selbigen erkennen könnte. Es haben zwar einige, sonderlich in England, aus philosophischen Grundsätzen den Ursprung und den Untergang der Welt erklären wollen, es sind aber ihre Gedanken nur leere Muthmassungen, wie man an des **Burnets** theoria sacra telluris lib. 3. c. 7. pag. 204. siehet; was die alten Stoiker von den Veränderungen der Welt gelehret, solches hat **Jacob Thomasius** in der Dissertation de Stoica mundi exustione gar gründlich ausgeführet. [In dem Berlinischen Magazin kommt in 2 B. S. 221. f. f. eine Abhandlung vor, über die Frage: wird diese Welt vernichtet oder nur verändert werden.]

Wolff hat in seiner Metaphysik eine weitläuftige Abhandlung der Welt, wiewohl nur auf eine metaphysische Art vorgenommen, und weil seine Lehre davon bisher mit unter den streitigen Puncten gewesen, so wollen wir selbige vorstellen und sehen, was man dawider eingewendet. Die vornehmsten Sätze, die man vor anstößig gehalten, sind folgende: 1) daß, indem sich Gott alle mögliche Welten vorgestellet, so habe er die beste daraus erwehlen müssen, daher sey die gegenwärtige Welt, die er zur Wirklichkeit gebracht, auch die beste. Er sagt in der Metaphysik §. 980. unter unzehligen Welten, die möglich sind, hat Gott nur eine erwählt, und den andern vorgezogen, daß sie die Wirklichkeit erreichet; und §. 982. hieraus erhellet zugleich, daß die gegenwärtige Welt unter allen die beste ist: denn wir nennen die beste, darinnen die größte Vollkommenheit anzutreffen. Wäre eine bessere, als diese möglich gewesen, so hätte es nicht geschehen können, daß er die unvollkommenere ihr vorgezogen hätte. Denn wo man das Unvollkommenere dem Vollkommeneren vorziehet, geschiehet es aus Unwissenheit, weil sonst kein zureichender Grund vorhanden wäre, warum es geschähe, wofern es mit Wissen geschehen solte. Da nun Gott alle Welten erkennet, so kann er die geringere der bessern aus Unwissenheit nicht vorziehen. Eben dieses lehret auch **Leibnitz**, wenn er in seiner Theodicée part. 1. §. 8. schreibet: diese höchste Weisheit nun hat nächst einer gleichfalls unendlichen Gütigkeit nichts anders als das beste erwehlen können. Denn gleichwie ein kleineres Uebel was gutes ist; so ist auch ein geringeres Gute was böses, wenn es einem größerm Gute im Wege stehet. Und es würde in den Thaten Gottes etwas zu tadeln seyn, wenn ein Mittel vorhanden wäre, es besser zu machen. Man sucht also den Grund, daß die gegenwärtige Welt die beste sey, in der Weisheit Gottes, nach welcher er das beste erwählen müßte, und wenn er dieses nicht thäte, daß er das geringere dem bessern vorzöge, so würde dieses eine Unvollkommenheit in Ansehung der Weisheit anzeigen, zumal ein geringeres Gut was Böses, wenn es einem größern Gute im Wege stünde. Dasjenige, was man dawider bisher erinnert, gehet sonderlich dahin aus, daß man die Freyheit Gottes in der Hervorbringung einer Welt einschränket, als hätte er nothwendig diese Welt erschaffen müssen, und sonst keine andere hervor bringen können. Es sey wohl richtig, daß Gott nach seiner Weisheit das beste erwähle; es käme aber die Sache hier darauf an: ob unter den vielen Guten, dabey Gott eine Wahl anstellen könnte, nur ein einziges das beste sey, so er allezeit erwehlen müßte, und die andern, die man gegen diese beste als geringere Güter vor was Böses anzusehen, verwerfe. Das Beste sey vielmehr nach der Absicht, die man habe, zu beurtheilen, da denn eine Sache in dieser Absicht als das beste anzusehen, dergleichen sie bey einer andern wohl nicht wäre. Man lese, was insonderheit wider diesen Schluß **Weismann** in schediasmat. de prouidentia Dei circa malum §. 7. und in rationibus contra systema Leibnizianum de prouidentia Dei circa peccatum §. 2. pag. 141. und pag. 263. schediasmat. academicorum erinnert. Die meiste Schwürigkeit

rigkeit aber äussert sich darinn: ob die gegenwärtige Welt, nachdem das Böse darein ist kommen, dennoch vor die beste zu halten, und also noch vor besser, als diejenige, darinnen kein Böses anzutreffen. Denn thut man das Böse weg, so muß man allerdings sagen, Gott habe die allerbeste Welt erschaffen, folglich selbige vorher erwehlet, jedoch so, daß die Freyheit Gottes in Hervorbringung einer Welt dabey keinen Schaden leidet. Er hätte auch eine andere Welt erschaffen können, und gleichwohl dabey seiner Weißheit gemäß alles einrichten, welche die Absichten ordnet, und nach denselbigen das beste bestimmet. Allein nach dem Leibnizischen Systemate gehört das Böse mit zur Vollkommenheit der Welt, und ob man schon gesucht, den Ursprung des Bösen durch diese Hypothesis zu erklären, so hat man doch damit die Sache weit verworrener gemacht, und eine nicht wenig anstößige Meynung aufgebracht, wie viele Gelehrte bereits angemerkt haben. Es heißt daher in der Leibnitzischen Lehre von der Welt, 2) die beste Welt ist, darinnen das Gute mit dem Bösen verknüpfet. Denn so schreibt Leibnitz in seiner Theodicée part. 1. §. 9. ausdrücklich: **ich leugne, daß die Welt, wenn keine Sünde darinnen wäre, alsdenn die beste sey.** Er setzt hinzu: **wenn das geringste Uebel, das in dieser Welt geschieht, davon abgienge, so könnte es nicht mehr diese Welt bleiben;** und §. 10. vergleicht er die Welten, darinnen keine Sünde und Unglück sey, mit den Romainen von Utopia und von den Severamben, und meynt, es würde gleichwohl unsere Welt, worinnen die Sünde anzutreffen, vor dieser einen Vorzug behalten. Wolff stimmt ihm hierinnen bey, und sagt in der Metaphysik §. 1058. **es ist klar, daß auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit, Uebel und Böses seyn kann,** und §. 1061. n. 4. **man nimmt ohne Grund an, daß Gott den Menschen auf dem Erdboden so hätte erschaffen können, daß er ganz ohne Sünden geblieben wäre.** In den Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, pag. 610. will er seine Meynung, daß die Welt ohne Sünde nicht vollkommener gewesen wäre, als diese, weiter ausführen und beweisen, wenn er sagt: **wer behaupten will, daß diejenige Welt vollkommener gewesen wäre, darinnen keine Sünde Platz gehabt, der muß zugeben, daß sich Gott durch die bloße Schöpfung und Erhaltung viel herrlicher hätte offenbaren können, als durch das Werk der Erlösung, welches in keiner Welt Platz hat, darinnen keine Sünde vorhanden. Das letztere werde ich nach meiner Erkenntniß im Christenthum nimmermehr zugeben, und daher würde ich bloß aus dieser Ursach eine Welt nicht vor vollkommener halten, darinnen keine Sünde gewesen wäre, wenn ich gleich keine Gründe aus der Vernunft dazu gehabt hätte, die ich als ein Weltweiser ausgeführet.** Dieses hat man vor höchstanstößig gehalten. Denn es müßte daraus folgen, daß das Böse nothwendig, und seinen Ursprung von Gott habe. Gehörte das Böse zur Vollkommenheit der Welt, und Gott habe die beste Welt, welches die gegenwärtige sey, erwählen müssen, so hätte ja selbiges nicht außen bleiben können. Gott mußte freylich den Menschen eingeschränkte Vollkommenheiten geben, indem er sonst kein Mensch, sondern ein Gott geworden wäre, aus welcher Einschränkung zwar die Möglichkeit; aber nicht die Wirklichkeit zu sündigen floß. Man hat zwar die Meynung, daß das Böse hätte in der Welt seyn müssen, dahin erklären wollen, daß man nur von einer Möglichkeit rede; man hat aber eingewendet, daß dieses so wohl wider ihre eigene Worte, als den Zusammenhang ihres Systematis wäre. Denn sie sagen ausdrücklich, daß wie sich Gott die möglichen Welten vorgestellt, und unter der besten das Böse gefunden, so habe er sich selbige zu erschaffen entschlossen, daher selbiges nicht hätte außen bleiben können. Wäre solches weg, so bliebe es nicht die beste Welt; wäre es nicht die beste Welt, so hätte sie Gott nicht erschaffen können, welchen streitigen Punkt wir oben in dem Artikel von dem Bösen weiter ausgeführet. Man macht auch in der That das Uebel, so in der Welt ist, geringer und kleiner, als es wirklich beschaffen. Denn setzt man zum voraus, daß man von den übrigen Weltkörpern außer unserm Erdboden eine gar schwache Erkenntniß hat, so sieht man nicht, aus was vor einem Grund man diese große Vollkommenheit der Welt leiten, und das Gute, so darinnen ist, vor größer, als das Böse, halten will. Bleibt man nun allein bey dem von den Menschen bewohnten Erdboden, so muß man allerdings sagen, das Böse darinnen überwiege das Gute, welches aus dem so großen Verderben der Menschen erhellet, so die Vernunft erkennet und die Schrift noch deutlicher vorstellt. Kommt man auf den Ursprung des Bösen, wie dasselbige in die Welt kommen und warum solches Gott zugelassen, so ist dieses was ganz besonderes, darüber man mit seiner Vernunft nicht speculiren soll. Es ist weit besser, man bekennt hierinnen seine Unwissenheit, als daß man auf eine Meynung verfällt, welche viele Schwürigkeiten und Gefährlichkeiten mit sich führet, wovon zu lesen Zimmermanns Dissertation

ion de mundi existentis imperfectione, Jena 1725. Canz hat in seinem Tr. de usu philosophiae Leibnitianae et Wolfianae in theologia pag. 213. seqq. gegen die Erinnerungen, welche hier angeführet worden, das Leibnitzische Systema zu vertheidigen gesucht; wie aber in den dieser Sache wegen gewechselten Streitschriften, was beyde Theile vorwenden, zur Gnüge abgehandelt worden; auch die Absicht dieses Buchs dergleichen Untersuchung nicht verstattet, so halten wir uns voriezo dabey nicht auf. [Man wendet wider das Lehrgebäude von der besten Welt besonders ein, daß mehrere gleich gute Welten möglich gewesen, oder mehrere gleich gute Pläne, von welchen Gott sowohl den einen, als den andern hätte ausführen können, und würde in jedem Fall die höchste Weisheit sich haben äußern können. Denn daß nicht zwey gleich gute Dinge möglich seyn sollen, wie Wolf und seine Nachfolger annehmen, ist nirgends tüchtig bewiesen. Siehe den Artikel: Aehnlichkeit. Hätte nun Gott diese Welt aus mehrern gleich guten Plänen oder Entwürfen, wenn wir auf menschliche Art reden wollen, zur Wirklichkeit gebracht, so könnte man sagen, es sey diese Welt von dem Schöpfer mit größter Freyheit geschaffen worden. Gesezt aber auch, daß nicht mehrere gleich gute Weltplane möglich, sondern daß der eine unter allen der beste gewesen wäre, so würde zwar Gott diesen besten Plan ausgeführet haben, und demnach diese Welt die beste zu nennen seyn, aber doch nur in wieweit sie Gott geschaffen habe. Daraus würde schwerlich die Folge gerechtfertiget werden können, daß auch diese Welt in Ansehung der Sünden die beste zu nennen sey. Mein Glaubensbekenntniß in diesem Streite ist folgendes. Man kann diese Welt die beste nennen, wenn man darunter verstehet, eine solche Welt die so vollkommen ist, als möglich, doch aber nur mit folgenden Einschränkungen, 1) sie ist die beste nach der angegebenen Bedeutung in Beziehung auf Gott, in wieweit er sie geschaffen, regieret u. s. w. 2) in Absicht auf alle Substanzen, das ist, Gott hat jede Substanz, jedes Thier in seiner Art, jeden Stein, jede Pflanze so vollkommen geschaffen, als möglich war. 3) In Rücksicht auf die natürlichen oder physischen Veränderungen, der Sonnenfinsternisse, Mondfinsternisse, der Wärme und Kälte u. s. w. Denn da diese von der Natur der substanziellen Theile der Welt abhängen, so müssen solche Veränderungen ohne Tadel seyn, wenn die Natur der substanziellen Dinge tadels frey ist. 4) In Ansehung der guten freyen Handlungen. Keinesweges aber in Absicht auf die Sünden. Es ist also diese Welt die beste, in wieweit sie von Gott abhängt. Es ist ferner die substanzielle Welt die beste d. i. so vollkommen wie möglich. Sie ist die beste in Absicht auf ihre Wirklichkeit, nicht aber in Ansehung aller Handlungen u. s. w. Man lese die Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, von Christian Ziegra, Rostock und Wismar 1759. Ferner die ienaische philos. Bibliothek 2 B. 5 St. 1760. p. 339 ff. Daries philos. Nebenstunden 3te Samml. p. 29 ff. Ploucquet tract. de substantiis §. 577. seqq. Baumeister historia doctrinae de mundo optimo.] 3) Nennet Wolff, man könne der Welt eine Ewigkeit beylegen. Denn in ratione praelectionum pag. 156. sagt er: daß das menschliche Geschlecht, oder die Welt einen Anfang genommen, könne schwerlich erwiesen werden, sey auch bisher in öffentlichen Schriften noch nicht erwiesen worden; und in der Metaphysic heißt es §. 1075: derowegen wenn gleich Gott die Welt von Ewigkeit hervor gebracht hätte, wie vor diesem Aristoteles behauptet; so wäre sie doch deswegen nicht auf eine solche Art ewig wie Gott: denn sie wäre in einer unendlichen Zeit, hingegen Gott ist außer der Zeit. Und deswegen wäre sie doch auch ihrer Dauer nach von Gott unterschieden. D. Buddeus hat in seinem Bedenken über die Wolffische Philosophie verschiedenes dawider erinnert, und wie man so wohl in der bescheidenen Antwort pag. 48. als auch in dem Beweis, daß das Buddeische Bedenken noch fest stehe pag. 64. gewiesen, daß weil die Welt einen Anfang habe, so könne man ihr keine Ewigkeit beylegen; also hat man insonderheit angemerket, daß Wolff damit nicht auskomme, wenn er die Ewigkeit der Welt darinnen von der Ewigkeit Gottes unterscheiden wollte, daß die Welt in einer unendlichen Zeit wäre; Gott hingegen sey außer der Zeit. Denn man könne gar nicht begreifen, was eine unendliche Zeit heißen soll. Wollte er so viel sagen, man könne nicht determiniren, vor wie viel Jahren die Welt ihren Anfang genommen, so vermische er das tempus indefinitum mit dem tempore infinito, wovon die Frage nicht sey. Des Wolffs Lehre von der Ewigkeit der Welt hat unter andern Riebow in der fernern Erleuterung der vernünftigen Gedanken des Herrn Wolffens pag. 11. sqq. vertheidigen wollen. 4) Lehrt man, es müßten in dieser Welt alle Begebenheiten in unverrückter Ordnung auf einander folgen, daß wenn die geringste Veränderung in dieser Ordnung geschehe, so könnte es nicht mehr diese Welt bleiben. [Siehe Individuum und Nexus universalis. Auch kann J. C. Eschenbach commentatio

tio philos. vniuersum non esse machinam. Rost. 1752. 4. gelesen werden.] Geschähe dergleichen geringste Veränderung, so sey dieses ein Wunderwerk, wodurch eine ganz andere Welt entstünde, wenn nicht durch ein neu Wunderwerk die durch das vorige entstandene Unordnung wieder gehoben werde. Die Stellen, die hieher gehören, haben wir oben in dem Artikel von der Nothwendigkeit der Sachen angeführet. Auf solche Weise beschreibt Wolff in der Metaphysic §. 544. die Welt also: sie ist eine Reihe veränderlicher Dinge, die neben einander sind, und auf einander folgen; insgesammt aber mit einander verknüpft sind. Zu den besondern Schriften von dieser Materie gehöret Othonis Casmanni cosmopoeia et vranographia christiana, Frankfurt 1598. Taurelli cosmologia, hoc est, physicarum et metaphysicarum discussionum de mundo lib. 2. Amberg 1603.

Weltkörper,

Man versteht durch einen Weltkörper einen jeden unmittelbaren Theil der Welt, als da sind die Sonne, der Mond, die Erde u. s. w. Diejenigen, welche die Welt nur nach ihren äuserlichen Sinnen beurtheilen, verfehlen hier auf zweyerley Art. Denn einmal meynen sie, die Welt begreife keine andern Körper, als diejenigen, die man mit den Augen wahrnimmt, wie auser unserer Erde, die wir bewohnen, die Sonne, Mond und Sterne; hernach irren sie sich, wenn sie nach dem Maaß ihrer sinnlichen Empfindung die Gleichheit und den Unterschied solcher Körper setzen. Als man die Sache genauer betrachtet, hat man unter den Sternen, so fern man dieses Wort im weitern Verstande nimmt, einen doppelten Unterschied wahrgenommen. Die meisten unter ihnen behalten einerley Weite von einander, und werden Fixsterne genennet; wenige hingegen ändern ihren Stand, in Ansehung der übrigen und heissen Planeten. Die Anzahl der Fixsterne ist so groß, daß sie nicht kann bestimmet werden. Denn man rechnet diejenigen, die mit blossen Augen wahrgenommen werden, auf 3000, deren noch eine weit grössere Menge durch die Ferngläser erscheinet. Die Planeten, die man auch Irrsterne nennt, sind diejenigen Weltkörper, welche an sich selbst finster, deren man heut zu Tag 16 zählet, und sie eintheilet in Hauptplaneten, deren 6 sind, als Saturnus, Jupiter, Mars, die Erde, die Venus und der Mercurius, und in Nebenplaneten, deren 10 sind. Solche Körper machen zusammen die Welt aus; ihre Stellung und Ordnung aber gegen einander sammt ihrer Bewegung wird das Weltgebäude genennet, davon der folgende Artikel handelt.

Weltgebäude,

Man versteht dadurch die Stellung und Ordnung der Weltkörper gegen einander sammt ihrer Bewegung, daß wenn man erkläret, wie solche Stellung und Ordnung beschaffen, und wie ihre Bewegung eigentlich geschehe, so nennt man solche Erklärung ein systema mundi, dessen Richtigkeit darinnen gesetzet wird, daß alle Erscheinungen, welche von den Astronomis wahrgenommen worden, auf eine leichte Art sich daraus erklären lassen. Es sind von denen Astronomis vielerley Systemata angegeben worden, welche von Ricciolo in almag. nou. lib. 9. sect. 3. ausführlich erzählet werden, darunter sonderlich drey bekannt sind, als das Ptolemäische, Copernicanische und Tychonische, wie sie denn endlich auch alle da hinaus gehen, daß sie entweder die Erde; oder die Sonne in die Mitte der Welt setzen. Wir wollen ein jedes von denen dreyen durchgehen, und einige Umstände aus der Historie mit beyfügen.

Das Ptolemäische beruhet auf folgende Sätze: in der Mitte der Welt liege die Erde, wie sie mit Wasser, Luft und Feuer bis an den Mond umgeben, ganz unbeweglich oder still: der übrige Himmel sey so hart und durchsichtig, wie ein Crystall, und bestehe aus verschiedenen Umkreisen, die gleichsam, wie die Häutlein bey einer Zwiebel über einander gewickelt: an einem jeden dieser Umkreise sey allezeit ein Stern befestiget, als wie ein Nagel an dem Umfang eines Rads, daß also erstlich der Umkreis des Monds; hernach des Mercurii, Veneris, der Sonne, des Martis, des Jupiters und Saturni; hierauf der Hauptumkreis der Fixsterne, und über denselbigen der Himmel der ewigen Seligkeit wäre: ferner würde der oberste Umkreis sammt allen angehefteten Sternen, von gewissen Intelligentien innerhalb 24 Stunden von Morgen gegen Abend einmal herum gedrehet, daher auch die untern Umkreise mit denen Planeten in gleicher Zeit einmal herum kämen, welches die erste Bewegung sey. Endlich würden auch die Umkreise derer Planeten von den Intelligentien von Abend gegen Morgen langsam, und zwar in ungleicher Geschwindigkeit herum gedrehet, so die andere Bewegung sey. Claudius Ptolemäus, von welchem dieses Systema herstammt, hat im andern Seculo, unter der Regierung des Kaisers Marci Aurelii Antonini gelebt, dessen 13 Bücher almagesti, darinnen er de motibus siderum et vniuersae sphaerae coelestis ratione gehandelt, vorhanden, von denen man Fabricium in bibliothe-

a graeca lib. 4. cap. 14. §. 1. lesen kann Doch ist er nicht zuerst auf die Meynung gefallen, sondern man giebt den Pythagoram zu seinem Vorgänger an, welcher gelehret, die Erde stünde in der Mitte, und die Sonne gieng nebst allen übrigen Planeten um dieselbe herum, welche Meynung auch Plato angenommen, und Aristoteles hat de coelo lib. 2. cap. 14. die gegenseitige, welche der Erde eine Bewegung beyleget, vor ohnmöglich angesehen, und sich auch fest eingebildet, daß die Erde in der Welt die mittelste Stelle einnehme und unbeweglich sey. Es ist gar wahrscheinlich, daß das große Ansehen des Aristotelis vieles beygetragen habe, daß das Ptolemaische Systema so hoch empor kommen, und so viel hundert Jahr als ausgemacht, angenommen worden. Die meisten Menschen denken nicht weiter, als sie sehen, und weil dieses Systema ziemlich nach ihrem Geschmack eingerichtet, so konnte es leicht großen Beyfall finden, zumal, als das Ansehen der Kirchenlehrer dazu kam, dadurch diese Lehre gleichsam canonisiret wurde, daß wenn auch jemand vielleicht ein anders erkannt hätte, so hätte er sich doch wohl nicht an das Licht zu kommen wagen dürfen. Ricciolus erzählet in dem angezogenem Ort diejenigen, die dieses Systema angenommen, in großer Anzahl, welches auch noch bis jezt von denen, so da meynen, es stimme mit der heil. Schrift überein, vor wahr gehalten wird. In der Römischen Kirche hält man mit großem Eifer darüber, welches unter andern Galiläus erfahren. Denn da er durch seine Observationen in der Lehre des Copernici bekräftiget, und dabey noch auf die Erkenntniß gebracht worden, es wende sich die Sonne um ihren eignen Mittelpunkt herum, so hatte er in seinem Dialogo de systemate mundi nicht einmal bekannt, daß ers mit Copernico hielte; gleichwohl mußte er darüber ins Gefängniß, und des Copernici neue Lehre wider sein Gewissen öffentlich abschwören. Um deswegen ist zu verwundern, daß noch vor dem Galiläo ein Päbstischer Theolog Didacus Stunica die Copernicanische Lehre in commentario in Jobum als gegründet, und der heiligen Schrift gemäß, ausgegeben. Dasjenige, was man wider dieses Systema einwendet, ist, daß man nach demselben nicht erklären könne, wie es zugehe, daß Venus uns zuweilen näher komme, als Mercurius, und daß auch die Richtigkeit der Umkreise nicht bestehen könne, zumal man in den folgenden Zeiten erfahren, daß die Cometen, wenn sie erscheinen, bald höher, bald niedriger steigen, und daher durch diese feste Umkreise hindurch gehen müssen.

Das Copernicanische Systema hat seine Benennung von dem Nicolao Copernico, welcher der erste gewesen, so sich unterstanden von des Ptolemäi Lehre abzuweichen, und die uralte Meynung, daß die Sonne ruhe, und die Erde sich um dieselbige herum drehe, anzunehmen, und gewisser zu machen. Er war 1473. zu Thoren gebohren, hatte sich auf die Medicin geleget, und starb 1543. in welchem Jahr kurz vor seinem Ende er sein Werk de reuolutionibus orbium coelestium heraus gab, so hernach zu Basel 1566. in Folio nachgedruckt, auch 1617. zu Amsterdam unter dem Titel: Nicolai Copernici astronomia restaurata aufgeleget worden. Sein Leben hat Gassendus beschrieben, welches tom. 5. oper. p. 499. sqq. zu lesen ist. Nach diesem Systemate steht die große Menge der Fixsterne still, und die Planeten, unter welche auch die Erde gehöret, bewegen sich mit der himmlischen Materie von Abend gegen Morgen. Die Stellung der Körper ist hier anders, als in dem Ptolemaischen beschaffen. Denn die Sonne steht in der Mitten unbeweglich, um welche die Planeten von Morgen gegen Abend bewegt werden, damit sie von derselben das Licht und die Wärme bekommen. Also wird um unsere Sonne bewegt der Mercurius, hernach die Venus, ferner die Erde mit dem Mond, denn der Mars, der Jupiter mit seinen vier Trabanten, und endlich der Saturnus mit fünf Trabanten. Die Meynung von der Bewegung der Erde ist sehr alt. Einige geben vor den Erfinden Philolaum aus, welcher nach dem Diogene Laertio lib. 8. §. 85. zuerst gelehret, daß die Erde in ihrem Lauf einen besonder Kreis formire. Es war dieser Philolaus ein Pythagoräer, der aber nicht zu Pythagoras Zeiten, wie Jamblichus in vita Pythagorae sect. 104. vorgegeben, sondern lange hernach, und zwar zu den Zeiten Platonis nach dem Zeugniß des Diogenis Laertii lib. 8. §. 84. gelebet. Andere haben den Hicetam zum Urheber solcher Lehre machen wollen, dessen Meynung, wie sie Cicero lib. 2. cap. 39. quaestion. academic. angeführet, gewesen, daß der Himmel und alle Gestirne stille stünden; die Erde aber um ihre Achse sich herum drehe, wobey Cicero hinzu thut, daß einige eben das in des Platonis Timaeo, wiewohl nicht so deutlich, antreffen wollten. Aristarchus hat nicht nur der Erde eine Bewegung beygeleget, sondern auch die Sonne vor unbeweglich gehalten, und den Lauf der Erde um dieselbe herum geführt, wovon man Menagium in not. ad Diogenem Laertium lib. 8. §. 85. p. 388. lesen kann. Nachdem Copernicus diese alte Lehre, daß die Sonne ruhe, und die Erde sich um dieselbige herum drehe, gewisser gemacht, und wei-

ter ausgeführet, so hat sein Systema fast einen allgemeinen Beyfall gefunden, und die grösten Astronomi haben dasselbige angenommen, deren wir nur einige und zwar von den neuesten anführen wollen, als **Jacob Bernoulli** in conamine noui systematis comet. **Christian Hugenium** in cosmotheoro, **David Gregorium** in element. astron. physic. et geometr. **Johannem Keil** in introduct. ad veram astronom. **Isaac Newton** in principiis philosoph natural. mathemat. **Halley, Flamsted, Caßini, de la Hire** in ihren obseruationibus, vieler andern nicht zu gedenken. Man hat es aber nicht bloß bey den Hypothesibus des Copernici bewenden lassen, sondern der Sache weiter nachgedacht, und die Lage nebst der Bewegung der himmlischen Körper nebst ihren natürlichen Ursachen genauer zu untersuchen sich bemühet, dergleichen von **Cartesio** in epitome astronomiae, **Newton** in principiis philosophiae natural. und andern geschehen. Man hält dieses Systema vor das beste, weil nach demselbigen alle Erscheinungen, welche bisher am Himmel wahrgenommen worden, auf das leichteste können erkläret werden, auch noch andere Gründe vorhanden sind, die dessen Richtigkeit beweisen. Doch hat es auch an solchen nicht gefehlet, welche dasselbige verworfen, und allerhand Einwürfe dawider zu machen gesucht. In der Römischen Kirche hat man selbiges auf keine Weise dulten wollen, welches insonderheit, wie wir vorher angeführet, Galiläus erfahren müssen. Man wendet unter andern ein, daß die Bewegung der Erde um ihr Centrum geschwinder sey, als die Vögel fliegen, die Wolken laufen und die Kugel aus einem Stück könnten geschossen werden, daher nicht möglich, daß ein Vogel, Wolke oder Kugel sollte gegen Morgen bewegt werden, indem unser Zenith viel geschwinder dahin verrückt würde; ingleichen daß die Häuser, wenn sich die Erde umkehrte, würden über einen Haufen fallen; daß wir den Sternen jährlich einmal auf eine geraume Distanz würden näher kommen, daher sie alsdenn grösser und auch höher nach unserm Zenith würden gesehen werden, und was andere Einwürfe mehr sind, welche die Copernicaner gar leicht zu beantworten wissen, davon man die Sache kurz in **Scheuchzers Naturwissenschaft** part. 2. cap. 8. §. 24. und **Wiedeburgs Einleitung zu den mathematischen Wissenschaften** part. 1. pag. 819. beysammen findet. Dasjenige, was unter solchen Einwürfen manchem scheinbar und erheblich vorkommen dorfte, ist, daß man vorgiebt, es sey das Copernicanische Systema der heiligen Schrift schnurstracks entgegen, welche lehre, daß die Sonne sich bewege und die Erde still stehe. Man beruft sich auf **Jos. cap. 10. v. 12. 13.** da es hieß: **Sonne, stehe stille zu Gibeon, und Mond im Thal Ajalon. Da stund die Sonne und der Mond stille, bis daß sich das Volk an seinem Feind rächete. Ist diß nicht geschrieben im Buch des frommen? also stund die Sonne mitten am Himmel, und verzog unterzugehen einen ganzen Tag;** und auf **Psalm 19. v. 6. 7.** da es von der Sonne heisse: **und dieselbe geht heraus, wie ein Bräutigam aus seiner Kammer, und freuet sich, wie ein Held zu laufen den Weg. Sie gehet auf an einem Ende des Himmels, und läuft um bis wieder an dasselbe Ende, und bleibt nichts für ihrer Hitze verborgen;** gleichwie **Psalm 24. v. 2.** von dem Erdboden gesagt werde, **der Herr habe ihn an die Meere gegründet,** und **Psalm 104. v. 5.** stünde: **du gründest das Erdreich auf seinen Boden, daß es bleibet immer und ewiglich,** und im **Prediger cap. 1. v. 4. 5.** fände man diese Worte: **ein Geschlecht vergeht, das andere kömmt, die Erde aber bleibt ewiglich. Die Sonne gehet auf, und gehet unter, und laufe an ihren Ort, daß sie daselbst wieder aufgehe,** und was andere Stellen der heiligen Schrift mehr sind. Wenn die Copernicaner darauf antworten, so setzen sie zwey gemeine Anmerkungen zum voraus: einmal, daß der Endzweck der heiligen Schrift nicht sey, uns in der Naturlehre und Astronomie zu unterweisen, und insonderheit zu zeigen, welches die wahre Beschaffenheit des Weltgebäudes sey, sondern wir sollten daraus den Weg zur ewigen Seligkeit erkennen; hernach pflege sie vielmals die Sachen nicht so vorzustellen, wie sie an sich beschaffen, sondern richte sich öfters nach den gemeinen Begriffen, die sich die Leute davon machten, welches auch hier bey der Materie von der Bewegung der Sonnen geschehen. Denn sage sie, daß sich die Sonne bewege, und die Erde still stehe, so geschehe dieses nicht deswegen, als wenn sich die Sache wirklich so verhalte; sondern sie richte sich nach dem gemeinen Begriff der Leute, die sich einbilden, als werde die Sonne bewegt, und die Erde liege still. Bey dem letztern, wenn man behauptet, es rede die heilige Schrift ad captum vulgi, hat man gar behutsam zu gehen, damit man ihrem göttlichen Ansehen nicht den geringsten Eintrag thun möge. Denn es kann der captus vulgi auf unterschiedene Art betrachtet werden. Entweder haben die gemeinen Leute von einer Sache irrige; oder unzulängliche Begriffe. Sind sie irrig, so kann man nicht behaupten, daß sich der heilige Geist nach denselbigen gerichtet, weil er sich sonst des Irrthums würde theilhaftig gemacht haben; wofern sie aber nur unzulänglich, so läßt sich dieses

ses

es eher sagen, weil ein Begriff unzuläng- lich seyn kann, und nichts irriges oder falsches in sich fasset. Es sind besondere Schriften heraus, darinnen man das Copernicanische System wider die Schriftstellen zu retten gesucht, dahin gehören Daniels Lipstorpii Copernicus redivivus, siue de vero mundi systemate gedruckt zu Leyden 1653. Petri Megerlini systema mundi Copernicanum argumentis inuictis demonstratum et conciliatum theologiae, so zu Amsterdam 1682. herausgekommen; eines ungenannten exercitatio theoricorum Copernico-coelestium mathematico-physico-theologica 1689. davon die acta eruditorum besagten Jahrs p. 258. nachzusehen; Joh. Jacobi Zimmermanns scriptura Copernaizans, welche Schrift unter andern zu Nürnberg 1709. aufgeleget worden; Johannis Wilkins vertheidigter Copernicus, der aus dem Englischen ins Deutsche übersetzet worden; die unter dem Herrn Professor Wiedeburg allhier 1724. gehaltene Disputation: systema Copernicanum scripturae sacrae non esse oppositum. Wider diese hatte Samuel Christ. Hollmann in Dissertat. de obligatione astronomi christiani erga scripturam sacram verschiedenes erinnert, welches Gelegenheit gegeben, daß man vor weniger Zeit eines Anonymi klare und schriftmäßige Erörterung der Frage, ob des Cartesii Meynung, dadurch er behauptet, daß die Sonne still stehe, und die Erde sich bewege, der heiligen Schrift zuwider laufe? mit einer Vorrede des Professor Stollens vom Ursprung und Fortgang der Lehre, daß sich die Erde bewege, wieder auflegen lassen, und in den beygefügten Anmerkungen auf die gemachten Einwürfe geantwortet. Paschius de inuentis nou-antiquis cap. 7. §. 3. pag. 517. erinnert noch verschiedenes, so zur Historie des Copernicanischen Systematis gehöret.

Das dritte Systema ist das Tychonische, welches seinen Namen hat von dem Tychone de Brahe, der 1546. geboren, in Dännemark mit vielen Unkosten astronomische obseruationes angestellt, und 1601. gestorben. Seine Werke sind zu Prag 1611. herausgekommen; und sein Leben hat Gassendus beschrieben, welches tom. 5. oper. pag. 365. stehet. Was seine Hypothesen von dem systemate mundi betrifft, so kann man folgendes Buch lesen: Tycho Brahaeus in Philolaum pro telluris quiete, auct. I. B. Morino, Paris 1542. in 8vo. Es besteht dasselbige darinn: die Erde ruht in der Mitten unbeweglich, und um sie bewegen sich die Sternen herum, aber nicht als wenn sie in crystallische Umkreise angeheftet wären; sondern die Materie des Himmels wird vor ganz flüßig und subtil gehalten, darinnen sie sich wie die Vögel in der Luft; oder die Fische im Wasser bewegen. Um die Erde, die in der Mitten sey, bewege sich der Mond, hernach die Sonne, welche wieder ein besonderes Centrum ausmache vor die übrigen Planeten, Mercurium, Venerem, Martem, Jovem und Saturnum. Alle diese Körper bewegten sich täglich einmal um die Erde, von Morgen gegen Abend, welches die erste Bewegung sey. Die Erde ziehe sie indessen durch eine magnetische Kraft je näher sie ihr sind, desto stärker an sich, daß sie daher desto langsamer bewegt würden, und deswegen später, als die Fixsterne herum kämen, daher es schiene, als ob sie von dieser täglich weggiengen von Abend gegen Morgen, welches die andere Bewegung sey; die also nur nach dem Augenschein erdichtet werde. Man bemerkt an diesem Systemate viele Schwürigkeiten, sowohl auf Seiten der Fixsterne und ihrer Bewegung, als auch auf Seiten der Erde, sofern selbige gegen die Sonne nur wie ein Punkt zu rechnen, und es kommen viele Erscheinungen vor, welche sich nach demselbigen nicht erklären lassen.

Der berühmte Leipziger Medicus D. Augustus Quirinus Rivinus hat eine verbesserte Sternkunst zum Druck fertig gehabt. Er behält darinnen die Ordnung der Planeten nach der Ptolemaischen Meynung; deren Größe aber bestimmt er in Vergleichung mit dem Mercurio, als dem kleinsten derselben, daß die Venus doppelt, Mars dreymal, Jupiter viermal, Saturnus fünfmal, der Mond 26 mal und die Sonne 72 mal so groß als derselbige sey. Die Erde hätte gleiche Größe mit der Sonne, und drehe sich bloß um ihren Mittelpunkt herum, bliebe aber immer auf einem Ort. Der Mond drehe sich nicht um seinen Mittelpunkt; gehe aber um die Erde herum, wie die Sonne und alle übrige Planeten. In dem ersten tomo von den analectis meliorum litterarum befindet sich eine Anmerkung unter dem Titel: inquisitio noua in sententiam Copernicanam de motu terrae ac quiete solis, lemmatibus quibusdam comprehensa cum melioris hypotheseos Astronomicae indicio, studio V. E. L. D. Das neue Systema, daraus alle Phänomena konnten erklärt werden, und davon hier ein Versuch gethan wird, beruht auf folgenden Sätzen, und zwar wie die Sache in den neuen Zeitungen von gelehrten Sachen 1725. pag. 398. vorgetragen worden: 1) man glaubt mit Newton, daß es im ganzen Weltgebäude keinen ganz unbeweglichen Punkt gebe, und folglich kein eigentlich so genanntes centrum physicum des ganzen Weltgebäudes könne bestimmt werden. 2) Mit eben dem Newton und den neuern Copernica-

nern giebt man jedem Planeten sein eignes bewegliches Centrum, und wiederum ein anders den Fixsternen, so daß die Centra des Monds, der Sonne und der Fixsterne nicht allzuweit von einander abstehen, und nahe bey der Atmosphäre unserer Erde ein Dreyeck ausmachen: 3) die Mittelpunkte der Kreise des Martis, Jovis und Sarturni stehen gegen der Sonne zu in gerader Linie über einander: 4) die Erfahrung lehret, daß ein Körper sein Jahr um so viel geschwinder zu Ende bringt, je näher er der Erde ist; woraus denn abzunehmen, daß der Eindruck der Bewegung des Systematis von außen durch die Kraft des Schöpfers geschehe, die solches von Morgen gegen Abend zu herum treibet; da denn die nächsten Körper, nämlich die Fixsterne, wegen der geringen inertiae ihrer Materie, die die Ursache alles Widerstandes ist, kaum den geringsten Widerstand thun, die darauf folgenden Planeten aber immer mehr widerstehen, je weiter sie von der bewegenden Kraft entfernet sind, daher von ihren täglichen Kreisen eben so viel abgehet, als ihr Widerstand austrägt: 5) hierzu hilft noch, daß die flüßige Materie, in der sich die himmlischen Körper bewegen, gegen die Erde zu immer dichter wird, und also der eingedruckten Bewegung immer mehr widerstehet: 6) der eigne Lauf der Sonne und der übrigen himmlischen Körper ist zusammen gesetzt, aus dem jetztgedachten Widerstand, der alle astronomische Tage etwas von dem Umlaufe der Sonne und eines jeden Planeten abkürzet; und aus der Abweichung dieser Körper gegen Mittag und Mitternacht, wodurch sie gleichsam einen besondern Zirkel ausmachen, der den Zirkel des täglichen Umlaufs nach graden Winkeln durchschneidet. Von dieser Abweichung ist schwerlich eine Ursache zu geben, daher man solche einem besondern Eindruck zuschreiben muß, wodurch diese Körper, indem sie dem allgemeinen Eindruck widerstehen, auch zugleich etwas gegen Mittag oder Mitternacht ausweichen: 7) es ist sehr wahrscheinlich und aus guten Gründen darzuthun, daß auch unsere Erdkugel alle Sonnenjahre einen besondern kleinen Kreis durchlaufe, und vom Abend gegen Morgen gehe; der Mittelpunkt dieses Kreises aber weiter vom Mittelpunkte des Sonnenkreises, als des Kreises der Fixsterne entfernet sey. Die Ursache solcher Bewegung ist das Aequilibrium zwischen der Bewegung der Sonne, und dem überaus großen Widerstande der Erde; so daß eine Aequation zwischen dem Reste, welcher täglich von dem Sonnenzirkel übrig bleibt, und dem Theile des Kreises, den die Erde täglich nach der entgegen stehenden Seite, zu durchläuft, zu machen ist. Dieser geringe und sehr langsame Lauf der Erde ist der heiligen Schrift nicht zuwider, als die nur dem täglichen Umlauf widerspricht: 8) in diesem Systemate also nimmt die Erdkugel mit ihrem Kreise den innersten Platz ein. Um denselben geht der Kreis des Monds, dessen Mittelpunkt höher und weiter zur rechten Seite befindlich; gleichwie der Mittelpunkt des Sonnenkreises, von dem sie beyde umschlossen werden, noch höher, und mit den Mittelpunkten der Kreise der Erdkugel und der Planeten in gerader Linie steht, welche von der Linie durchschnitten wird, die vom Mittelpunkte der Mondstrasse bis zum Mittelpunkt der Fixsterne kann gezogen werden; so daß beyde gleichsam eine doppelte Waage ausmachen, deren Ruhepunkt das Mittel zwischen den vier Centris ist. Venus und Mercurius gehen als Trabanten um die Sonne; die drey obern Planeten aber haben die Mittelpunkte ihrer Strassen, in gerader Linie mit den Centris der Strassen der Sonne und des Monds; Saturnus zwar am nächsten bey denselben, Jupiter über ihm, und Mars zu oberst, obgleich Saturni Strasse unter denselben die größte, Jovis seine die mittelste und des Martis die kleinste ist. Von des Sebast. le Clerc nouveau systeme du monde, conforme à l'ecriture sainte, so zu Paris 1706. herausgekommen, lese man das journal des sçavans 1707. ianuar. p. 85. Man thue hinzu eben dieses journal 1716. iul. p. 109. Andala hat in seinen exercitat. academ. in philosophiam primam et naturalem p. 256. sqq. von einem jeden Systemate ausführlich gehandelt. [Es sind auch die Schriftsteller der Physic zu vergleichen, die wir am gehörigen Ort angeführt haben.]

Weltgeist,

Es sind verschiedene gewesen, welche einen Weltgeist, oder eine Seele der Welt behauptet, und dadurch ein geistliches Wesen verstanden, das sich durch die ganze Natur ausbreite, und das Principium, oder die wirkende Ursach alles dessen sey, so darinnen geschehe, daß was die Seele in unserm menschlichen Leibe thäte, das thäte dieser Geist bey allen Körpern in der ganzen Natur. In solcher Vorstellung kommen sie meistens überein, ob sie wohl in einigen besondern Umständen von einander abgehen, wenn sie diesen Weltgeist beschreiben sollen. Um deswegen ists am besten, daß wir diejenigen, die solche Meynung angenommen, erzählen und ihre Gedanken anführen, welche sich in die ältere und neuere eintheilen lassen.

Von den alten glaubten einen Weltgeist Plato, welcher drey Hypostases statuiret, und ihre Namen so ausgedrücket, daß die erste wäre Deus summus, der höchste

höchste Gott; die andere mens ex deo nata, der Verstand, der aus Gott gebohren, und die dritte mundi anima, quae animarum omnium fons sit, die Seele der Welt, welche der Brunnquell aller andern Seelen wäre, wie Macrobius in somn. Scipionis lib. 1. cap. 6. berichtet, wobey auch Jacobus Thomasius de Stoica mundi exustione dissertat. 21. p. 229. zu lesen. Die Stoici behaupteten auch eine Seele der Welt; es war aber zwischen ihnen und den Platonicis ein grosser Unterschied. Denn die Stoici hielten Gott vor die Seele der Welt, und verknüpften ihn durch ein genaues unauflösliches Band mit der Materie, den sie vor eine formam mundi informantem hielten, die mit ihrem Wesen die ganze Welt durchdringe und aufs innerste mit ihr vereinigt wäre. Plato hingegen verstunde durch die Seele der Welt etwas, welches von dem großen Gott unterschieden war, wovon mit mehrern Lipsius in physiolog. Stoica lib. 2. dissertat. 10. und Thomasius de Stoica mundi exustione dissert. 14. handeln; denen man Bruckerum in otio Vindelico p. 138. beyfügen kann. Von dem Aristotele kann man nicht sagen, daß er einen Weltgeist geglaubet. Er meynte vielmehr, es würde vor diejenigen Sachen, die unter dem Mond wären, gar nicht gesorget, nach welcher Meynung ein Weltgeist eben so nöthig nicht war. Wollte man den intellectum agentem, welchen er statuiret, dahin deuten, so würde man doch damit nicht auskommen, weil er von ihm eine solche Beschreibung macht, daraus man siehet, er sey nur dazu gesetzet, daß er von außen den Menschen die vernünftigen Gedanken mittheile. Rechenberg in disputat. de mundi anima, welche zu Leipzig 1678. herausgekommen, cap. 3. §. 2. meynet, es hätte die heydnische Einbildung von einem Weltgeist aus einem dreyfachen Grund entstehen können: entweder aus der Historie der Schöpfung, die den Heyden einiger maßen bekannt gewesen, und daraus sie gesehen, daß der Geist Gottes auf dem Wasser geschwebet; oder aus der Unwissenheit der Schöpfung, daß man nicht gemeynet, als wäre selbige allein durch die unendliche Kraft Gottes angefangen und vollendet worden; oder aus der Betrachtung der wundersamen Erhaltung aller von Gott erschaffenen Dingen.

Von den neuern haben diejenigen, welche Mosaische Physiken geschrieben, einen allgemeinen Weltgeist behauptet. Denn weil sie aus der Mosaischen Historie der Schöpfung eine Physic machen wollen, so haben sie, nach Anleitung derselbigen drey Principia aller natürlichen Dinge, als die Materie, den Geist und das Licht gesetzet, und durch den Geist einen Weltgeist insonderheit verstanden. Es gehören dahin Johann Amos Comenius, welcher physices ad lumen divinum reformatae synopsin heraus gegeben, darinnen er p. 29. sagt: spiritus mundi est ipsa vita mundo infusa ad operandum omnia in omnibus, wiewohl er vorher p. 24. noch eine weitläuftigere und deutlichere Beschreibung davon gemacht; ingleichen Joh. Bayer, von welchem ostium, vel atrium naturae ichnographice delineatum heraus, darinnen er cap. 2. p. 72. auch von diesem Weltgeist redet; ferner Cunradus Aslachus in physica et ethica mosaica cap. 12. der sich zwar nicht offenbar vor diese Meynung erkläret; gleichwohl aber nicht undeutlich zu verstehen gegeben, wie er vor dieselbige geneigt sey; Arnoldus Bachimius in pansophia enchiretica, seu philosophia universali experimentali in academia Moysis primum per sex priora cap. Gen. tradita demum per ignem probata et examinata. Diese und andere Scribenten beschreiben zwar den Weltgeist auf verschiedene Art; sie kommen aber doch in der Hauptsache mit einander überein. Es ließen sich die Wirkungen der natürlichen Dinge ohnmöglich aus der bloßen Einrichtung der Materie leiten, und weil man gleichwohl nicht sagen konnte, daß Gott unmittelbar die natürlichen Körper bewege, so müßte wohl eine unsichtbare und geistliche Substanz seyn, die mit zu einem solchen Werk hinlänglichen Kräften versehen wäre, und alle natürliche Bewegungen hervor brächte. Indem solcher Geist die Ursach aller Bewegungen der natürlichen Körper seyn soll, so werden ihm auch die Wirkungen, die von solcher Bewegung dependiren, zugeschrieben, und zwar überhaupt alles, was zur Empfindung und zum Wachsthum der belebten und leblosen Körper gehöret. Einige meynen, wenn Moses Genes. cap. 1. v. 2. sage, der Geist Gottes schwebete auf dem Wasser, so werde dieser Weltgeist angezeiget, welches zwar andere von dem heiligen Geist verstehen; sie meynen aber, daß der heilige Geist diesen Weltgeist hervorgebracht habe, gleichwie von dem Vater die Materie, und von dem Sohn das Licht kommen sey. Die Gründe, womit man die Existenz eines solchen Geistes darthun will, nimmt man so wohl aus der heiligen Schrift, als aus der Natur. Denn was die Schriftstellen betrifft, so berufen sie sich auf Psalm 104. v. 29. 30. wo die Rede von den unvernünftigen Thieren, Pflanzen und andern natürlichen Körpern gewesen, und darauf heißt es: Du nimmst weg ihren Othem, so vergehen sie, und werden wieder zu Staub; du lässest aus deinen Othem, so werden sie geschaffen, und verneuerst die Gestalt der Erden, da sie denn

den Othem von diesem Geist erklären, besonders da er genennet werde der Othem der Thiere, wenn er in ihnen wirke, und der Othem Gottes in Ansehung seines Ursprungs. Eine gleichgültige Stelle meynen sie beym Salomon im Prediger cap. 3. v. 21. gefunden zu haben: wer weiß, ob der Othem des Menschen aufwärts fahre, und der Othem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre? Nicht weniger rechnen sie die Worte Elihu beym Hiob cap. 34. v. 13. 14. 15. hieher: wer hat, das auf Erden ist, verordnet? und wer hat den ganzen Erdboden gesetzt? so er sichs würde unterwinden, so würde er aller Geist und Othem zu sich sammlen, alles Fleisch würde mit einander vergehen, und der Mensch würde wieder zu Asche werden; woraus sie schließen, wenn Gott seinen Geist von der Welt wegnähme, so würden alle lebendige Geschöpfe sterben; da aber dieses nicht geschehe, sondern sie lebten auf der Erde, im Wasser und in der Luft, so müßte sein Geist allenthalben seyn. So hieß es auch beym Esaia 42. v. 5. und beym Zacharia 12. v. 1. daß Gott den Geschöpfen auf Erden den Geist gebe, damit sie leben könnten. Aus der Natur führt man an, daß man die Wirkungen der natürlichen Körper aus der bloßen Materie nicht leiten könnte, weil man darinnen keinen Grund der Bewegung antreffe, daher allerdings glaublich, es habe Gott einen allgemeinen Geist erschaffen und ihn dazu gesetzet, daß durch seine Kraft die natürlichen Körper bewegt, erhalten und fortgepflanzet würden. Außer den angeführten gehören noch andere hieher, welche die Lehre von einem Weltgeist gebilliget, ohne die Grundsätze der Mosaischen Physic anzunehmen, als Henricus Nollius in dem appendice ad physicam Hermeticam p. 737. welche Physic fast ganz Paracelsistisch; David van der Becke, dessen experimenta et meditationes circa naturalia rerum principia bekannt sind; Joh. Marcus Marci in philosophia veteri restituta part. 1. section. 7. ein ungenannter Autor, von welchem zu Paris 1625. enchiridion physicae restitutae zum Vorschein kommen; Hieronymus Hirnhaim in dem Buch, welchem er den Titel gegeben: typhus generis humani cap. 11. Einige haben diesem Weltgeiste andere Namen gegeben, und ihn genennet archeum, welches Wort Paracelsus aufgebracht, worinnen ihm andere, sonderlich Johann Baptista Helmontius gefolget, dahin man auch das principium hylarchicum des Heinr. Mori rechnen muß. Des Thomasii Gedanken von dem Geist, welche er in dem Versuch vom Wesen des Geistes vorgetragen, haben wir schon oben umständlich erzählet. Wenn die Existenz eines solchen Weltgeistes ihre Richtigkeit hätte, so wäre ein Principium vorhanden, daraus man mit leichter Mühe viele Wirkungen der Natur erklären könnte. Es ist aber solche Existenz so ausgemacht nicht, als sich wohl viele einbilden. Eine Möglichkeit muß man hierinnen zulassen. Denn man findet dabey nichts widersprechendes, warum Gott nicht einen solchen Geist sollte erschaffen, und ihm gleichsam die Direction der natürlichen Körper auftragen könnte. Allein eine Möglichkeit ist noch keine Wahrscheinlichkeit, dazu in dieser Sache kein hinlänglicher Grund vorhanden. Denn so lange man auf andere Weise die natürlichen Begebenheiten füglich erklären kann, so hat man nicht nöthig, auf einen Weltgeist zu verfallen. Man lese hier nach die oben angeführte Dissertation des Rechenbergs de mundi anima, und Buddeum in introductione ad historiam philosoph. ebraeorum p. 318. und 456. edit. 2. nebst dessen element. philosoph. theoret. part. 4. cap. 6. §. 11. sqq. [Vorzüglich verdienet Brucker in hist. crit. philos. nachgeschlagen zu werden.]

Weltweisheit,

Es ist sehr gewöhnlich, daß wir Deutsche einen Philosophen einen Weltweisen, und die Philosophie die Weltweisheit nennen, welche Benennung, weil sie einen geistlichen Hochmuth zum Vater, und eine Verachtung dieses Theils der Gelehrsamkeit zur Mutter habe, einige gern abgeschafft wissen wollen. Heumann hatte in der neuen Bibliothek part. 27. p. 598. eine Anmerkung von dem Wort Weltweisheit unter dem Namen Gustavi Jansoni einrücken lassen, welche er nachgehends seinen actis philosophorum part. 2. p. 314. vermehrter einverleibet. Er meynt, es hätten die Feinde der Philosophie ihr keinen gefährlichern Streich versetzen können, als daß sie derselben den garstigen Namen der Weltweisheit beygeleget. Denn dieses Wort mache jedermann gleich eine Idee von einer falschen Weisheit, so bey weltgesinnten Leuten anzutreffen, und welche zu ihrem Gegenstand irdische und eitele Dinge habe; da nun die Philosophie allerdings eine wahre Weisheit sey, wenn sie gleich, wie alle andere Sachen, unvollkommen, so wäre es ja unbillig, daß man ihr diesen garstigen Namen beygeleget. Es sey derselbige von den Kirchenlehrern eingeführet worden, die eine Verachtung gegen die Philosophie gehabt. Denn diese hätten die Philosophie genennet sapientiam secularem, wie aus dem Tertulliano, Hieronymo, Sidonio, Apollinari, Caßiodoro und Lactantio zu

ersehen, welcher letztere die Philosophen sapientes huius seculi und die Philosophie terrenam philosophiam geheißen. Bey solchen Umständen sey nicht zu rathen, daß man den Namen der Weltweisheit behalte, weil der Concept, den das Wort Welt mache, nicht leicht auszurotten, und doch der Philosophie sehr nachtheilig. Es sey am besten, daß man sich dieser Namen Weltweiser und Weltweisheit gar enthalte, und sich mit gleicher Freyheit, wie vor Zeiten die Römer des griechischen Namens philosophus und philosophia bediene.

Der Ursprung dieses Namens hat wohl seine Richtigkeit, daß er von Welt und Weisheit zusammen gesetzet. Es haben zwar einige gemeynet, daß Weltweisheit so viel, als Waldweisheit bedeute, welche Bedeutung aber sich gar nicht auf unsere Philosophen schicket, weil sie nicht, wie die Druyden der alten Deutschen, Britten und Gallier in Wäldern zu philosophiren pflegten. Es ist auch nicht zu leugnen, daß die Kirchenlehrer zum theil mit vielen Vorurtheilen und widrigen Affecten wider die Philosophie eingenommen gewesen, und kann seyn, daß sie aus Verachtung selbige eine sapientiam secularem genennet, womit sie aber gleichwohl nur auf die heydnische Philosophie, die damals Mode war, gezielet. Doch weil bey denen Wörtern alles auf den Gebrauch und deren durch denselbigen bestätigte Bedeutung ankommt, so muß derselbige auch hier wohl den Ausschlag geben. Nun aber sind die Wörter Weltweiser, Weltweisheit in solchem Verstand üblich worden, daß man dadurch nichts Böses verstehet, sondern damit anzeigen will, es sey die Philosophie so viel, als eine Weisheit, die sich nur auf menschliche Vernunft gründet, und in so weit der göttlichen Weisheit, oder der Theologie entgegen steht, so fern diese die göttliche Offenbarung der heiligen Schrift zum Grunde habe. Das Wort Welt ist selbst in einer zweyfachen Bedeutung bekannt. Denn einmal nimmt man selbiges vor diejenige Beschaffenheit einer Verrichtung, die auf bloße menschliche Kräfte beruhet; hernach zeigt es etwas Irdisches und eitles an. Man sagt: der Mensch studirt weltlich, welches nicht so viel heißen kann, er studirt eitle und irdische Dinge.

Werth,

In dem natürlichen Recht wird bey der Lehre von den bedingten Pflichten gegen den Nächsten von dem Werth der Sachen gehandelt, davon wir eine theoretische und practische Betrachtung anzustellen haben.

Bey der theoretischen müssen wir uns um die eigentliche Beschaffenheit des Werths bekümmern und sehen: was und wie vielerley derselbige sey. Die Gelegenheit dazu hat die Einführung des besondern Eigenthums gegeben, wodurch geschehen, daß die Menschen nicht alles vor sich haben konnten, was sie zu ihrer Erhaltung brauchten, welches denn den Handel und Wandel veranlaßte. Dieser konnte nicht getrieben werden, ohne demjenigen, von dem man etwas bekam, eine gleichgültige Sache zu geben und dergestalt die Dinge mit einander zu verwechseln; da aber selbige nicht von einerley Beschaffenheit und Nutzen waren, so mußte man ihnen nothwendig eine gewisse Eigenschaft beylegen, nach der sie konnten geschätzt, und mit einander verglichen werden. Es merkt Thomasius in iurisprudent. diu. lib. 2. cap. 11. §. 3. dabey noch an, es sey eine Vergleichung, eine Gegeneinanderhaltung vieler Dinge nach ihrer Quantität, und zwar entweder nach ihrer mathematischen, nämlich nach den dreyen Abmessungen, nach der Länge, Breite und Dicke; oder nach einer moralischen, das ist, nach ihrem Werth, welche letztere hieher gehöret, und eigentlich der Werth, oder der Preis genennet wird. Diesen beschreibt man gemeiniglich als eine quantitatem moralem, oder moralisches Gewicht, dadurch man Sachen und Handlungen hoch oder gering schätzet, in sofern sie einen Nutzen im gemeinen Leben haben, und mit einander verglichen werden, damit sie geschickt seyn zum Handel und Wandel der Menschen zu dienen. In dieser Beschreibung werden zu dem Werth vier Stücke erfordert. Denn einmal setzt man ihn in einer gewissen Größe, wodurch die Sache, die in Handel und Wandel kommen soll, gegen eine andere ein gewisses Verhältniß bekommt, z. E. wenn man setzt, das Haus ist noch einmal so viel werth, als der Garten, so wird der Güte dieser Güter eine gewisse Größe beygeleget, wodurch sie unter sich ein solches Verhalten bekommen, daß das Haus sich gegen den Garten wie zwey gegen eins verhält. Hernach wird auch in der Erklärung der Dinge, die man schätzet, gedacht, welches nicht nur gewisse Sachen, oder Güter sind, z. E. Häuser, Gärten, Kleider u. s. f. sondern auch die Handlungen, die ebenfalls können geschätzet werden, daß wenn man unter andern einen Taglöhner annimmt, so fragt man ihn, wie viel er vor seine Arbeit haben will. Solche Dinge müssen drittens im gemeinen Leben einen Nutzen haben, daher man dasjenige, was man nicht brauchen kann, rem nullius pretii zu nennen pflegt, und denn werden sie mit einander verglichen, daß wenn man unter andern etwas verkauft, so hält man

man seine Waare gegen das Geld, daß eine Gleichheit heraus komme, und kein Theil sagen könne, es sey zu theuer oder zu wohlfeil. Man pflegt den Werth der Sache auf unterschiedene Art einzutheilen, als in pretium naturale und positivum; jenes, welches von einigen auch pretium virtuale genennet wird, sey derjenige Werth, da eine Sache nach ihrer natürlichen Vollkommenheit, oder Vortreflichkeit; oder nach ihrer Verwandschaft mit der wahren Glückseligkeit der Menschen geschätzet werde. Das pretium positiuum hingegen, so man auch arbitrarium und formale nennet, beruhe auf den Willkühr der Menschen in Ansehung des Handels und Wandels. Dieser wird wieder getheilet in pretium vulgare und eminens. Jener, oder der gemeine Preis ist, wenn eine Sache, oder eine Arbeit gegen die andere gehalten, und entweder höher, oder geringer, oder von gleichem Werth geschätzet wird, wie es die Menschen nach der Schätzbarkeit, die in einer Sache, oder in einer Handlung steckt, vor gut befunden. Das pretium eminens, oder der hohe Werth, ist das Geld, welches den Werth aller übrigen Sachen in sich begreift, und daher gleichsam zur Richtschnur dienet, daß man alle übrige Sachen darnach schätzen kann, woraus leicht zu sehen, warum dieser Werth pretium eminens genennet worden. Es erinnert Thomasius in iur. prud. diuin. lib. 2. cap. 11. §. 8. sqq. daß der gemeine Preis viel älter sey, als der hohe, und schiene so lange im Gebrauch gewesen zu seyn, als die Menschen in der ältesten Einfalt verblieben. Denn je einfältiger ein Volk gewesen, das ist, je vergnügter die Leute mit den Dingen, so sie zu ihres Lebens Unterhalt gebraucht, gewesen wären, je länger hätten sie sich mit dem Vertauschen der Sachen und Arbeit beholfen. Zum hohen Preis hätte dem Ansehen nach theils der Pracht und die Wollust; theils die Begierde die Republik zu vermehren anfänglich Ursach gegeben. Es ist nicht ohne, daß die große Verderbniß der Menschen, die sich entweder durch ihren Ehrgeiz, oder durch die Wollust regieren lassen, dazu Gelegenheit gegeben; es können aber auch noch andere Ursachen das ihrige beygetragen haben. Denn wenn sich an einem Ort die Menschen sehr vermehret, und man wegen Mangel der nöthigen Lebensmittel mit Fremden zu handeln genöthiget worden, so hat es seyn können, daß diese jener ihre Sachen nicht annehmen, folglich keinen Tausch treffen wollen, und man also auf ein Mittel, dieser Nothdurft abzuhelfen, denken müssen. Das pretium vulgare wird wieder getheilt in pretium commune und affectionis: jener ist, der sich zwar auf den Willkühr derer, die mit einander handeln, gründet, aber dennoch nach der gewöhnlichen Schatzung anderer Leute eingerichtet wird; der Affectionswerth hingegen ist, wenn man aus besondern Ursachen seine Sache höher schätzet, als andere Leute zu thun pflegen, z. E. wenn einer ein alt Pferd, oder einen alten Stab hoch schätzet, weil er mit dem ersten in einer Schlacht gewesen, und mit dem letzten gereiset ist. Sehen wir zugleich auf die bürgerlichen Gesellschaften, so pflegt man den Werth in drey Arten abzutheilen, als in die obrigkeitliche Taxe, oder denjenigen Werth, welchen die Obrigkeit durch ausdrückliche Verordnung auf die Sachen setzet, den niemand überschreiten darf, aber wohl die Sachen etwas wohlfeiler geben kann, wiewohl auch dieses nicht allemal angehet; ferner in den gemeinen Preis, oder in den Marktkauf, den die Leute, so mit einander handeln, selbst unter sich machen, und der in Ansehung der Rarität entweder zu steigen oder zu fallen pflegt. Jener heißt auch pretium legitimum, legale; dieser aber pretium conuentionale, vulgare und arbitrarium. So findet auch in der Republik der Affectionswerth statt.

Bey dem pretio vulgari haben wir noch einige besondere Umstände zu untersuchen, und zwar 1) welches der Grund dieses Werths sey? Solchen darf man nicht in der Vortreflichkeit der Natur eines Dinges vor das andere suchen. Denn wo dieses wäre, so würde folgen, daß z. E. ein Floh mehr, als das gesundeste Kraut; eine Hand voll Petersilgen mehr, als die kostbarsten Diamanten und Perlen werth wären, welches aber ungereimt sey. Um deswegen haben sich die Gelehrten um einen andern Grund bekümmert, wiewohl sie darinnen nicht einig sind. Einige, als Pufendorf in iure natur. et gent. lib. 5. cap. 1. §. 4. dem auch Buddeus in element. philosoph. pract. part. 2. cap. 4. sect. 6. §. 33. gefolget, sagen, der Grund dieses gemeinen Werths sey die Nutzbarkeit, womit eine Sache, oder eine Arbeit dem menschlichen Geschlecht ersprießlich seyn könne. Andere leugnen diesen Grund nicht; halten ihn aber nicht vor hinlänglich. Denn es werde niemals eine Sache bloß wegen ihres Nutzens, oder Belustigung mehr, als eine andere geschätzet, weil sonst die nothwendigsten Dinge weit mehr als die bloß zur Bequemlichkeit dienen, und diese wiederum mehr, als die bloß zur Lust gehörten, gelten müßten. Man sehe aber täglich das Gegentheil davon, indem z. E. das Brod, das Korn in weit geringerm Preis, als Perlen und Jubelen stünden, zu geschweigen daß viel Sachen in der Welt wären, die zwar einen großen Nutzen; aber keinen Werth hätten. Sie setzen also noch einen Grund nebst der Nutzbarkeit hinzu, und

war die Rarität und Seltenheit der Sachen und der Arbeit; wie man denn auch finde, daß alle übrige Ursachen, welche von dem steigenden, oder fallenden Werth pflegten angeführt zu werden, hauptsächlich auf die Seltenheit ankämen. So tragen die Sache Thomasius in iurisprud. diu. lib. 2. cap. 11. §. 37. Titius ad Pufendorf. de officio homin. et ciu. lib. 1. cap. 14. obseru. 331. und Barbeyrac ad Puffendorf in iure nat. et gent. lib. 5. cap. 1. §. 4. vor. Diese beyderley Meynungen können gar wohl mit einander vereiniget werden, wenn man mit Unterschied von der Sache redet, wie Buddeus in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 24. schon erinnert. Denn ist die Rede allein davon, was ein Ding geschickt mache, einen Werth anzunehmen, so scheint die Nutzbarkeit allein hinlänglich zu seyn, daher alle Dinge, die einen Nutzen schaffen, des Werths fähig zu werden geschickt sind; wenn aber der Preis wirklich auf was soll gesezt werden, so muß noch die Seltenheit hinzu kommen, daß es nicht vor alle zureiche und also in seiner Maße etwas seltenes sey. Uebrigens wenn man sagt, der Grund des Werths bestünde in der Nutzbarkeit, so ist es nicht bloß von dem wahrhaftigen; sondern auch von dem eingebildeten Nutzen zu verstehen, und bedeutet alles, was den Menschen auch nach ihren falschen Einbildungen, verderbten Affecten und Neigungen angenehm und gut vorkommt, dergleichen Dinge vielmals am theuersten sind, die hingegen vernünftige Leute vor nichts achten. Denn was den Ehrgeiz betrift, so giebts vielmals solche Narren in der Welt, die sich mit vielem Geld große Titel kaufen, davor ein anderer nicht das geringste gäbe, oder man treibt durch Kleidung einen großen Pracht, und treibt die pretia rerum dadurch in die Höhe, dergleichen auch durch das Fressen und Saufen geschiehet, da man manches vor sehr theuer bezahlet, ohnerachtet es der Gesundheit mehr schädlich, als nützlich ist. Gleiche Bewandniß hat es mit einigen Verrichtungen, daß man sie nach einer eingebildeten Nutzbarkeit hochschätzet, wenn man unter andern eine Musik sehr theuer bezahlet. 2) Sehen wir auf die Sachen, worauf man keinen Preis setzen kann; da man denn aus demjenigen, was wir bereits angeführet, leicht siehet, welches dieselbigen sind. Sie sind zweyerley. Denn einmal gehören die ganz unnützen Dinge dahin, die dem Menschen entweder wahrhaftig; oder nach ihrer Einbildung keinen Nutzen schaffen; so denn auch dasjenige, damit man gar keinen Handel und Wandel treiben kann; folglich kann auf alles dasjenige, was dem Menschen nützlich ist; oder scheinet, und womit man Handel und Wandel treiben kann, ein Preis gesetzet werden. Zu denjenigen Dingen, die nicht in Handel und Wandel kommen können, gehören diejenigen, die keines Eigenthums fähig sind, als die obere Luft, der Himmel, die himmlischen Körper, das große Weltmeer; ingleichen alle Handlungen, damit man vermöge göttlicher; oder menschlicher Gesetze kein Gewerb treiben, und folglich nicht ums Lohn verrichten darf, als da sind heilige Amtsverrichtungen zum Gottesdienst, wenn man prediget, den Sünder in Beichtstuhl absolviret und die Handhabung der Gerechtigkeit. Zwar ist an vielen Orten gewöhnlich, daß man denen Predigern Beichtgeld giebt, welches aber nicht so anzunehmen, als wenn diese Handlung, da sie einem die Sünde vergeben, bezahlet würde; sondern man hat solches Geld als ein Geschenk anzusehen, dadurch man seine Erkenntlichkeit äußerlich an Tag leget; nicht weniger hat man diejenigen Handlungen dahin zu rechnen, die wegen ihrer Vortreflichkeit unschätzbar sind, oder wenn man dergleichen etwas thut, so allen Werth übersteiget, dahin die Arbeit der Schullehrer, und die Bemühung, so die Medici haben, gehöret. Denn die Gesundheit so wohl, dazu einem der Medicus wieder geholfen, als auch die Weisheit, darinnen einen ein Lehrer unterrichtet, sind unschätzbare Sachen; daher wenn man ihnen gleich etwas giebet, so bekommen sie nicht den Lohn vor das, was sie verdienet, sondern eine Ehrenvergeltung vor ihre gehabte Mühe: 3) ist zu erwegen, wer die Preise der Dinge setzen und bestimmen kann. Man muß einen Unterschied unter dem natürlichen und bürgerlichen Stande machen. Denn in dem natürlichen Stande haben die Menschen hierinnen ihre Freyheit, daß sie ihre Sachen so hoch, als sie wollen, schätzen können, und wenn der Handel und Wandel soll getrieben werden, so ist kein ander Mittel, als daß die Personen, die mit einander handeln wollen, den Preis durch eine beyderseitige Einstimmung ausmachen. Will man in diesem Stand von dem andern was kaufen, so muß man mit einander so lange handeln, bis man eine Gleichheit getroffen und einig worden, so hoch wolle man die Sache annehmen. In dem bürgerlichen Stand, oder in der Republik sind die Sachen, damit man handelt, nicht von einerley Art. Etliche sind so beschaffen, daß ihr Preis von der Obrigkeit kann bestimmet werden, weswegen man in wohlbestellten Republiken und Städten Taxordnungen hat, worinnen man z. E. verordnet, wie hoch das Brod, Fleisch, Bier u. dergl. soll verkauft werden. Andere Dinge hingegen sind von solchen Umständen, daß ihr Preis von der Obrigkeit nicht wohl kann gesetzet werden, z. E.

wenn Seidenwaaren, Bücher, u. dergl. verkauft werden, daher die Sache auch hier durch eine beyderseitige Einwilligung auszumachen ist. Von dem pretio eminenti, oder von dem Geld brauchen wir hier nicht zu handeln, weil oben ein besonderer Artikel davon zu finden ist.

Nach der practischen Betrachtung dieser Materie untersucht man die Pflichten, welche in Ansehung des Werths der Dinge zu beobachten. Es sind selbige zwar officia hypothetica, die eine gewisse Verordnung voraus setzen, gleichwohl aber ihren natürlichen Grund haben. Einige fliessen aus der Natur der Sachen, womit man zu thun hat, und da ist die Pflicht eines Menschen, daß man die Dinge, damit Handel und Wandel zu treiben verbothen, in kein Gewerb bringe und einen Preis darauf setze, folglich ist unter andern die Simonie unrecht, welche bey den geistlichen Aemtern, Verrichtungen, Gütern und Rechten statt findet. Andere betreffen den Werth der Dinge, die können geschätzt werden, selbst, und da muß man sowohl nach den Regeln der Gerechtigkeit; als der Liebe und der Gefälligkeit mit seinem Nächsten verfahren. Nach den Regeln der Gerechtigkeit soll man bey dem Werth niemanden beleidigen, welches geschicht, wenn man eine Sache zu theuer verkauft; einen arglistig betrieget, indem man etwas lobt, so nicht lobenswerth, oder einen Mangel eines Dings verschweiget. Soll man allen Menschen die Pflichten der Gefälligkeit erweisen, so müssen sie auch hier beobachtet werden, dawider man anstösset, wenn man z. E. einem Armen etwas eben so theuer, als einem Reichen verkaufen wollte. Lebt man in einer Republik, darinnen von der Obrigkeit gewisse Preise verordnet, so muß man nach dem Gehorsam, den man der Obrigkeit schuldig, sich darnach richten. Von dieser Materie müssen die Scribenten des natürlichen Rechts nachgelesen werden, als **Grotius** de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 14. **Kulpisius** in colleg. Grot. exercit. 6. pag. 81. **Pufendorf** de officio hom. et ciuis lib. 1. cap. 14. nebst **Treuers Anmerkungen** pag. 282. und in iure nat. et gent. lib. 5. cap. 2. **Thomasius** in iurisprud. diu. lib. 2. c. 11. **Glafey** in dem Vernunft- und Völkerrecht pag. 695. sqq. anderer nicht zu gedenken. Es sind auch gewisse Dissertationes von dieser Materie heraus, als **Boeclers** de mensura pretii tom. 1. oper. pag. 897. **Cocceji** de pretio affectionis et amoenitatis, **Thomasii** de pretio affectionis in res fungibiles non cadente, **Uffelmanns** de pretio rerum et re nummaria recte constituenda.

[**Wesen**,
siehe **Essenz**.]

Wetten,

Ist einer derjenigen Contracte, die man contractus, qui aleam continent, zu nennen pfleget, da der Ausgang ungewiß ist. Er besteht darinnen, daß man sich über die Wahrheit, oder über den Ausgang einer noch ungewissen, oder unbekannten Sache, die der eine vor wahr; der andere vor falsch hält, dergestalt vergleichet, daß derjenige, dessen Meynung mit dem Ausgang, oder mit der Wahrheit übereinstimmen würde, einen gewissen Gewinn haben soll. Man erfodert dabey sonderlich zwey Eigenschaften, daß man sie einmal wegen erbaren und erlaubten Dingen anstelle, und denn, daß der Ausgang auf beyden Seiten zu der Zeit, da solcher Vergleich getroffen wird, annoch unbekannt sey. Jenes ist eine gemeine Eigenschaft aller Vergleiche; wegen des andern aber glauben einige, es habe eine Wette dennoch statt, wenn gleich der eine Theil die Sache gewiß wisse, wenn nur kein Betrug dabey vorgieng, wovon **Titius** in not. ad Pufendorf. de officio homin. et ciuis obseru. 386. zu lesen. Wolte man hierinnen ja was zugeben; so könnte man sagen, es gienge die gewisse Erkenntniß einer Sache auf der einen Seite alsdenn an, wenn der andere Theil halsstarrig widerspreche und des andern gewissen Versicherung keinen Beyfall geben wolte. Nach den Gründen der Vernunft kann man nicht wohl sehen, warum eine Wette anzustellen, etwas unzulässiges sey. Denn da die Sache auf zwey Stücke, als auf eine Curiosität, um zu sehen, mit welcher Meynung der Ausgang überstimmen werde, und auf eine Wage, daß man etwas verlieren könne, ankommt, so findet die Vernunft in keinem einen Grund, daher sie solche Handlung als unerlaubt erklären sollte. Anders aber muß die Sache nach den Grundsätzen des Christenthums entschieden werden, nach denen einem Christen weder eine solche Curiosität erlaubt, noch eine völlige Freyheit, mit seinem Geld und Gütern umzugehen, wie man will, verstattet wird. Man lese **Pufendorfen** in iure nat. et gent. lib. 5. cap. 9. §. 4. mit **Hertii Noten** pag. 722. und **Barbeyrac** in traité du jeu lib. 2. cap. 2. §. 16.

Wetterleuchten,

Man sagt, daß es Wetterleuchte, wenn man bey einem Strahl nicht die Flamme selbst; sondern nur das Licht, daß sich von derselbigen ausbreitet, siehet. Wir haben oben in dem Artikel von dem Strahl die Sache selbst weiter ausgeführt, und daselbst einen Unterschied unter dem Blitz und dem Strahl gesetzet, daß nämlich

ich der Bliß der helle Schein sey, wenn der Himmel, oder die Luft von einer subtilen und hellen Flamme beleuchtet werde, die aber augenblicklich wieder verschwinde; der Strahl hingegen sey diejenige Flamme, von welcher man glaubt, daß sie von den Wolken, bis auf die Erde auf das geschwindeste herab fahre. Da nun zwischen beyden einiger Unterschied, indem, wenn der Himmel nur mit einer subtilen Flamme beleuchtet wird, solches der Bliß ist, wo aber die Flamme stark und geschwind von den Wolken auf die Erde fähret, dieses der Strahl zu nennen, so kann man leicht sehen, wie das Wetterleuchten davon unterschieden. Denn man sieht nicht die Flamme selbst; sondern nur das Licht, das sich davon ausbreitet. [Siehe Bergmanns Anmerkungen vom stillen Wetterleuchten, in den schwed. Abhandl. 22 Theil S. 62. das Wetterleuchten kann eigentlich nur statt finden, wenn ein heiterer Himmel ist, denn in entgegengesetzten Fall kann das Leuchten von einem entfernten Donnerwetter herrühren, wenn wir gleich wegen der großen Entfernung den Donner nicht hören. Auch geschehen bey dem Wetterleuchten die Entzündungen langsam, bey dem Donnerwetter aber geschwinde.]

[Wetterscheide,]

[Es geschiehet zum öftern, daß sich die Donnerwetter an einem bestimmten Orte mehr sammlen, als an andern Orten, und solchen Ort nennet man im gemeinen Leben eine Wetterscheide. Der Grund aber, warum an manchem Ort sich die Wolken vorzüglich vereinigen und entstehen, ist aus der Beschaffenheit der Dinge, welche daselbst befindlich sind, leicht zu entdecken. Wo nämlich viele Dämpfe und Dünste, aus welchen die Wolken erzeuget werden, aus der Erden aufsteigen, daselbst müssen auch viele Wolken entspringen, welche, woferne sie der Sonne näher kommen, durch die feurigen Strahlen und durch die Electricität in Gewitterwolken verwandelt werden können.

Dergleichen Wolken haben eine genaue Vereinigung mit der Luft, also, daß sie sich allenthalben hintreiben lassen, wo die Luft hingehet, wenn demnach an einem Orte etwan viele Tiefen oder Thäler sind, welche so schon viele Luft in sich schließen, so werden durch dieselbe die überall herumstehenden Wetterwolken immer mehr und mehr herbey gezogen, u. s. w. Man findet deswegen das Phänomen von der Wetterscheide und der Vermehrung, Vervielfältigung und Vergrößerung der Gewitterwolken und Donnerwetter gewöhnlicher maßen an solchen Orten, wo Thäler und hohe Berge sich befinden. Der gemeine Mann glaubt, die Ursache davon liege in den hohen Bergen, als wenn durch selbige die zusammenstoßenden Gewitter wieder zertheilet und von einander geschieden würden, weswegen auch das Wort: Wetterscheide gebildet worden, da doch der wahre Grund von der Stärke und Menge solcher Gewitter darinne zu suchen, daß die Thäler mit vieler Luft und Dünsten angefüllet sind, welche die Gewitterwolken verstärken, wie man solches besonders bey Jena, und andern Orten bemerket.]

Wiedererstattung,

Man pflegt dieses Wort in weiterm und engerm Verstande zu brauchen: in jenem begreift man überhaupt die Ersetzung des verursachten Schadens darunter, man mag nun entweder die entwandte Sachen selbst in Natur wiedergeben; oder wo dieses nicht möglich, so viel, als die Sache und die Nutzung davon austragen, welche letzte Art etliche die Satisfaction, oder Genugthuung nennen, und sie von der Wiedererstattung in besonderm Verstand unterscheiden, da man nur diejenige Art der Ersetzung darunter verstehet, wenn man die Sache, so man entwendet, in Natur wieder giebt, wobey der Artikel von dem Schaden zu lesen, darinnen gezeigt worden, auf wie vielerley Art selbiger könne ersetzet werden.

Wiederkauff,

Ist ein Nebencontract, der bey dem Kaufcontract vorkommt, wenn man so eine Sache an den andern verkauft, daß man sich bedinget, selbige wieder an sich zu kaufen, da man denn entweder eine gewisse Zeit setzen kann; oder man determiniret nichts. Es muß hier der Artikel vom Kauffe gelesen werden.

Wiederschall,

Ist derjenige Schall, den man noch höret, wenn der andere schon vergangen ist, dergleichen man wahrnimmt, wenn man in einem gewölbtem Ort stark redet, als in denen Kreuzgängen der Klöster; oder in den hohen Kirchen, wenn wenig Leute zugegen sind. Es läßt sich der Schall reflectiren, daß wenn er an einen harten Körper, wie bey einem Gewölbe anschläget, so bewegt er sich zurücke, nicht anders als wenn ein Körper vorhanden, der eben dergleichen Schall erregte. Es geschieht dieses auf verschiedene Art, davon sonderlich derjenige Wiederschall zu merken, den man Echo zu nennen pflegt, davon wir oben in einem besondern Artikel ausführlich gehandelt. [Siehe auch Sprachgewölbe.]

Wille Gottes,

Man pflegt den Willen Gottes sonderlich auf zweyerley Art zu nehmen. Einmal versteht man dadurch eine Art derjenigen Eigenschaften Gottes, die er mit den andern Geistern gemein hat. Man theilet selbige in die physische und moralische, und weil zu jenen dessen Leben gehöret, so rechnet man zu den Wirkungen desselbigen seinen Verstand und Willen. Die Eigenschaften Gottes sind sein Wesen selbst, und da er das allervollkommenste Wesen ist, so muß er auch den allervollkommensten Willen haben, daher, wenn wir gleich die Sache nicht anders, als wie es die Schwachheit unsers menschlichen Verstandes zuläßt, vorstellen können, doch dahin zu sehen ist, daß ihm auch auf Seiten des Willens nicht die geringste Unvollkommenheit beygelegt werde. Es ist also der Wille Gottes diejenige Wirkung des Lebens, so in Gott ist, da er allezeit das Gute liebet, und das Böse hasset, und zwar auf die allervollkommenste Art; wobey sich drey Umstände erwegen lassen, als das Objectum, die Wirkungen und die Eigenschaften dieses göttlichen Willens. Das Objectum, dabey sich das göttliche Wesen durch den Willen äußert, ist entweder was gutes; oder was böses; das Gute ist entweder in ihm selbst, oder außer ihm, da er denn das gute allezeit lieben, und das böse allezeit hassen muß. Hier zeiget sich zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen ein grosser Unterschied. Denn die Menschen erwehlen oft was böses, anstatt des guten, indem sie selbiges entweder aus Unwissenheit; oder aus Irrthum und auf Antrieb eines verderbten Affects vor gut halten, daher es auch kommt, daß sie in ihrem Willen so veränderlich sind, welches eine grosse Schwachheit anzeigt. Dieses läßt sich von Gott nicht sagen, massen er wider sich selbst handeln würde, und also kein Gott bliebe, wofern er was gutes hassen, und was böses lieben solte, so mit einer gar grossen Unvollkommenheit verknüpft wäre. Die Wirkungen des göttlichen Willens theilet man in die Rathschlüsse, Affecten und in die Tugenden, wenn man auf menschliche Art davon reden will, da man sie zwar von einander unterscheidet; die aber alle zugleich geschehen. Denn da bey ihm wegen seiner Unendlichkeit keine Succeßion statt findet, so erkennt er nicht nur alles auf einmal; sondern will auch alles auf einmal. Der Rathschluß ist der Wille, daß etwas geschehen und zur Wirklichkeit kommen soll, welches man sich, wie bey allen andern Wirkungen auf das vollkommenste vorstellen muß. Denn wir dorfen nicht denken, es gehe da zu, wie bey einem Menschen, wenn er worinnen einen Schluß fasset. Wie bey ihm alles schon von Ewigkeit beschlossen gewesen, also sind seine Rathschlüsse ganz unveränderlich, und muß alles auf das genaueste so eintreffen, wie er es beschlossen. Er braucht dabey keine Ueberlegung anzustellen, daß wenn er gleich nichts ohne Ursache thut, so macht ers doch nicht wie die Menschen, die, wenn sie sich zu was entschliessen wollen, so halten sie den Nutzen und den Schaden gegen einander, und sehen, welches das beste. Nach der Vernunft können wir keine andere Rathschlüsse erkennen, als die uns aus dem wirklichen Erfolg, wie er in der Natur begriffen, bekannt werden, daß Gott von Ewigkeit beschlossen, die gegenwärtige Welt in der Zeit zu erschaffen, den Creaturen dasjenige Wesen, so sie haben, zu geben, und das Böse zuzulassen. Rechnet man zu dem göttlichen Willen und dessen Wirkungen auch die Affecten, so muß abermal ihm keine solche Art der Affecten beygelegt werden, dabey sich was unvollkommenes befindet. Man pflegt selbige in drey Gattungen abzutheilen. Es sey ein Affect eine heftige und ausserordentliche Bewegung entweder am Leibe allein, und das nennt man adfectum corporeum; oder am Leibe und Gemüth zugleich, welches ein adfectus sensualis; oder am Gemüth allein, so ein adfectus mentalis sey. Die beyden ersten Arten können Gott als einem Geist nicht zukommen; was aber die adfectus mentales betrift, wie denn auch die Engel gewisse Affecten haben, so sind selbige zweyerley. Einige haben ihrer Natur nach was sündliches und unvollkommenes bey sich, als der Neid, Haß, Reue und Traurigkeit, daher wenn wir auch von Gott in der heiligen Schrift lesen, er sey bekümmert: er sey erbittert: es reue ihn, so geschieht dieses auf menschliche Art und muß auf eine der göttlichen Majestät gemäße Weise erklärt werden. Andere Affecten haben nichts sündliches und eitles an sich selbst bey sich, und die werden Gott, jedoch in dem vollkommensten Grad, zugeschrieben, als der Affect der Liebe, der Freude, der Mitleidigkeit. Die Tugend in dem göttlichen Willen müssen wir uns ganz anders vorstellen, als wie sie bey einem Menschen beschaffen. Denn sagt man von demselbigen, er sey tugendhaft, so heißt dieses eigentlich so viel: er ist stets bemüht, sein Thun und Lassen nach dem Willen Gottes, als der Richtschnur seiner Handlungen, einzurichten, welches sich von Gott nicht sagen läßt. Denn man kan ihm nicht nur keine Bemühung beylegen, weil selbige mit einer Unvollkommenheit verknüpft ist; sondern es läßt sich auch nicht sagen, daß er sich nach einem Gesez richte, indem er keinen Höhern über sich hat. Auf

solche Weise müssen wir an statt des Gesetzes sein göttliches Wesen nehmen, und an statt der Bemühung die wirkliche Einrichtung oder Gleichförmigkeit, und uns also die Tugend bey Gott so vorstellen, daß er alles thue, was seinem Wesen gemäß ist. Die Eigenschaften des göttlichen Willens zeigen wir überhaupt darinnen, wenn wir vorher erinnert, es geschähe dabey alles auf das allervollkommenste. Aus diesem fliesset, daß der göttliche Wille nicht wie bey den Menschen von dem Verstand dependirt und sich von ihm müsse regieren lassen. Unsere moralische Begierden rühren von den Gedanken her, so fern wir uns vorher eine Sache bald auf diese, bald auf jene Weise vorgestellt, und muß sich also der Wille durch diese Vorstellungen lenken und regieren lassen. Wie dieses wegen der Dependenz und Succeßion eine Unvollkommenheit bey sich hat; also dörfen wir nicht sagen, daß der göttliche Wille von dem göttlichen Verstand regieret werde, oder wenn man auch solche Redensarten brauchen wolte, so muß doch die Sache auf das allervollkommenste verstanden werden. Unter die Eigenschaften dieses Willens rechnet man auch die Freyheit, welche Gott schlechterdings zukommen muß. Denn wolte man ihm selbige absprechen, so wäre dieses eben so viel, als wenn man offenbar sagte, es sey kein Gott. Ein Gott, der nicht mit Freyheit, sondern aus einer Nothwendigkeit und Zwang wirket, ist kein Gott, sondern vielmehr eine Maschine, weswegen die Atheisten ihre Kräfte vornemlich dahin anwenden, daß sie alle Freyheit aufheben mögen, weil sie wohl wissen, daß dadurch zugleich Gott aus der Welt geschaffet werde. Man kan dieses an dem **Benedicto Spinoza** sehen, welcher in ethica part. 2. propolit. 48. pag. 65. schreibt: in mente nulla est absoluta, siue libera voluntas: sed mens, ad hoc vel illud volendum, determinatur a caussa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. Ja in dem bey dieser proposition angeführten scholio beraubet er den Menschen des Verstandes und Willens, woraus man leicht verstehen kann, was er von der Freyheit Gottes halte, worüber er sich epist. 62. pag. 584. also erkläret: ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate exsistit, et agit; coactam autem, quae ab alio determinatur, ad exsistendum ac operandum certa ac determinata ratione, e. g. Deus, tametsi necessario, libere tamen exsistit, qui ex sola naturae suae necessitate exsistit. Sic etiam Deus se, et absolute omnia libere intelligit, quia ex sola ipsius naturae necessitate sequitur, vt omnia intelligat. Vides igitur, me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate, ponere. In diesem Irrthum stacken auch viele von den griechischen Weltweisen, welche Gott durch ein nothwendiges Band mit der Materie verknüpften und ihm damit alle Freyheit nahmen. Darinnen kamen sie alle überein, daß die Materie von Ewigkeit gewesen, und nicht hätte möglich seyn können, daß die Welt aus nichts sey erschaffen worden; wegen des Ursprungs der Welt aber selbst, und der dabey erwiesenen göttlichen Freyheit waren sie von einander unterschieden. Plato meinte, Gott habe aus freyem Willen sich mit der Materie vereiniget, und also die Welt herfür gebracht, auf welche Weise er Gott eine Freyheit ließ. Aristoteles und Zeno aber sagten, daß Gott von Ewigkeit aus einer Nothwendigkeit wäre gezwungen worden, sich mit der Materie zu vereinigen, welche also die Freyheit Gottes gar aufhoben, so insonderheit durch die gottlose Lehre der Stoiker von dem unvermeidlichen Schicksale geschahe, wovon **Jacobus Thomasius** de Stoica mundi exustione dissert. 2. zu lesen.

Man braucht das Wort Wille Gottes auch in dem Verstande, daß es dasjenige bedeutet, was Gott will, und insonderheit so viel ist, als sein geoffenbartes Gesetz, als wenn man sagt: nach dem Willen Gottes, wider den Willen Gottes leben: den Willen Gottes aus der Natur erkennen, wovon wir hier nicht handeln dörfen, weil oben die Lehre von dem göttlichen Gesetz weitläuftig vorgetragen worden.

Wille des Menschen,

Wir wollen hier eine dogmatische und historische Abhandlung anstellen, und bey jener die Sache erklären; bey dieser aber die vornehmsten Meinungen der Philosophen hievon erzehlen.

Bey der dogmatischen Betrachtung haben wir erstlich zu sehen: **Was der menschliche Wille sey?** Es ist das Wort Wille auf verschiedene Art gebraucht, indem solches entweder vor das Vermögen der Seelen, etwas zu wollen; oder vor einen Habitum, wenn man eine beständige Neigung zu etwas hat; oder auch vor eine Wirkung genommen wird. Weil die Wirkungen und Habitus die Fähigkeit und das Vermögen voraus setzen, so bleiben wir bey der ersten Bedeutung, und halten den menschlichen Willen vor diejenige Kraft der Seele, da sie gegen eine Sache, an der man was Gutes befindet, eine Neigung; und vor derjenigen, an der man was Böses wahrnimmt, einen Abscheu haben kann; oder will man die Sache kürzer geben, so kann man sagen, der Wille ist dasjenige Vermögen der Seele, da sie das Gute liebt, und das Böse hasset. Indem wir den Willen eine

eine Kraft der Seele nennen, so gehen wir von denenjenigen ab, welche sagen, die Seele bestünde aus Verstand und Willen, als zwey unterschiedenen Substanzen, auch selbige nach dem unterschiedlichen Sitz eines jedweden unterscheiden, und den Verstand im Haupt; den Willen aber im Herzen eine Wohnung einräumen. Denn wie man sich auf solche Weise einen ganz andern Concept von einem Geist und von der Seele machen und sich einbilden müste, daß ein geistliches Wesen einen Verstand ohne Willen, und einen Willen ohne Verstand haben könnte; also finden wir in den Wirkungen der Seele, wenn sie gedenkt, oder Begierden hat, noch keinen Grund, warum man Verstand und Willen als zwey von einander unterschiedene Substanzen ansehen solte. Es ist eine Seele; sie thut aber nach dem Unterschied der ihr vorkommenden Dinge unterschiedene Wirkungen, folglich hat sie unterschiedene Kräfte, denen man billig unterschiedene Benennungen beyleget. Wir finden dieses auch an den natürlichen Cörpern, als an der Sonne, welche nach dem Unterschied der Sachen bald ihre Kraft etwas zu erhärten, bald etwas zu erweichen äußert, wiewohl sich solche Gleichnisse in Ansehung der geistlichen Substanzen nicht wohl brauchen lassen. Es ist wohl wahr, daß etliche Bewegungen des Willens am meisten im Herzen empfunden werden; es folgt aber noch nicht daraus, daß man ihm deswegen im Herzen eine eigene Stelle anweisen müsse. Zwar bedeutet in heiliger Schrift das Wort Herz öfters den Willen; es haben aber die Theologen wohl erinnert, es geschehe dieses deswegen, weil ein Mensch die Bewegungen des Willens im Herzen hauptsächlich empfindet; man könne aber daraus noch nicht folgern, daß der Sitz des Willens im Herzen sey, indem auch die andern Kräfte der Seele, entweder alle zusammen: oder jede absonderlich den Namen des Herzens führten. Dasjenige, womit der Wille beschäftiget ist, das ihn bewegt und rührt, damit diese Kraft der Seele in die wirkliche That ausbrechen kann, ist entweder was Gutes; oder was Böses: jenes begehrt er; vor diesem flieht er. Die Ursach, warum Gott die menschliche Seele mit einem Willen versehen, ist, weil er den Menschen zur willkührlichen Glückseligkeit erschaffen. Weil nun die Glückseligkeit in dem Genuß eines Guts und der damit verknüpften angenehmen Empfindung bestehet, so muste eine Kraft vorhanden seyn, dadurch man das Gute verlangen, und das Böse fliehen konnte.

Doch müssen wir vors andere die Natur des menschlichen Willens ins besondere nach den unterschiedenen Stücken betrachten, und einen dreyfachen Stand desselbigen, als den natürlichen, den verderbten und verbesserten Stand in Erwegung ziehen. Was anlangt 1) den natürlichen Stand, so begreift derselbige alles dasjenige, was zu der Natur und dem Wesen des Willens erfodert, folglich auch bey einem jeden Willen angetroffen wird. Dieses kommt auf drey Stücke an: auf das Objectum, auf die Wirkungen, und auf gewisse Eigenschaften. Das Objectum ist allezeit entweder was gutes, oder was Böses, davon jenes der Wille verlangt, dieses hingegen fliehet. Man muß aber hier die Sache nicht nach ihrer natürlichen Vortreflichkeit ansehen, sondern so fern jemand etwas daran findet, so er vor gut, oder vor bös hält, und daher eine Verwandschaft mit seinem Glück, oder Unglück hat, oder zu haben scheinet. Es ist auch gleich viel, ob das Gute ein wahrhaftiges; oder nur ein Scheingut ist, genug daß der Wille gerühret wird, so bald man eine Sache vor was gutes ansieht, es mag die Erkenntniß gegründet oder irrig seyn. Aus diesem können wir eine vierfache moralische Erfahrung erklären. Denn einmal weiß man, daß die Menschen solche Dinge als was gutes lieben, suchen und darnach streben, die in der That was böses sind, und mehr ihr Unglück, als Glück befördern, z. E. wenn ein Wollüstiger eine ihm ungesunde Speise mit grösten Appetit isset, welche ihm doch eine Krankheit verursachet; indem sie aber solche ihnen schädliche Dinge verlangen, so erkennen sie dasjenige, was an ihnen böse ist, nicht, und halten sie vielmehr vor was gutes, indem sie solche bloß nach der Sinnlichkeit betrachten. So ist auch bekannt, wie unbeständig die Menschen in ihren Neigungen und Begierden sind, daß was sie zu einer Zeit geliebet, achten sie zu einer andern nicht mehr, oder hassen sie wohl gar, welche Veränderung nicht von dem Objecte, das an sich unveränderlich bleibt; sondern vielmehr von der Vorstellung, die man sich von demselbigen machet, herkommt. Denn im Anfange kann man sich an demselbigen fälschlich etwas Gutes eingebildet haben, daß man nachgehends bey reifer Ueberlegung anders befunden und gesehen, es sey mehr schädlich, als nützlich, wie man z. E. in der Jugend an manchen Dingen eine große Lust und ein Vergnügen hat, die man, wenn man zu mehrerm Verstande kommt, gänzlich hasset. Noch weiter befinden wir bey der Erfahrung, daß oft bey einerley Sache die Neigungen der Menschen ganz unterschieden sind, daß, was dem einen Lust erwecket, das achtet der andere nicht, und macht ihm wohl Unlust, folglich muß es der eine für etwas Gutes, der andere hingegen für etwas Böses halten. Ja die Erfahrung lehret, daß man sich durch leere Einbildun-

ildungen Begierden erwecken kann, welches nicht nur oft in den Träumen geschiehet, sondern auch, wenn ein Mensch wachet, und indem er seinen Phantasien nachhängt, sich bald eine vergebene Hoffnung, bald eine Freude, Furcht u. s. w. erreget, welches alles solche Umstände sind, die sattsam bekräftigen, man müsse das Gute und Böse bey dem menschlichen Willen nicht nach seiner Natur; sondern nach der Einbildung und Vorstellung der Menschen betrachten. Es ist ohnmöglich, daß der Wille das Böse, insofern es böse ist, begehren, und vor dem Guten, insofern es gut ist, einen Abscheu haben solle. Und wenn auch ein Mensch das Böse ergreift, so thut er dieses entweder aus Irrthum, daß er es fälschlich für etwas Gutes hält, oder er will dadurch ein grösseres Uebel wegräumen, und insoweit sieht er es für gut an, sofern er solches zu einem Mittel brauchen will, dem grössern Uebel zu entgehen, z. E. alle Menschen halten den Tod für etwas Böses, und gleichwohl finden sich Leute, die sich selbst um das Leben bringen; weil nun der Tod etwas Böses, so dürfte man daraus schließen, der Wille verlange dergleichen. Man antwortet aber billig darauf: ein Mensch, der sich selbst ums Leben brächte, sey entweder bey keiner Vernunft mehr, und da könne er freylich nicht unterscheiden, was gut oder böse sey; oder er habe noch seinen Verstand, als wenn ein Missethäter sich die Kehle abschneide, den man zu rädern Willens gewesen, und dieser ergreife den Selbstmord, als ein Mittel, den größten Schmerzen dadurch zu entgehen, und insoweit halte er ihn für etwas Gutes. Alle Menschen gestehen, daß die Zerstümmelung der Glieder etwas Böses sey; wenn sich aber einer den Fuß, daran er den kalten Brand hat, ablösen läßt, um sein Leben zu erhalten, so begehrt er solche Ablösung insoweit als etwas Gutes, daß sie zu einem Mittel, einem größern Uebel, welches der Tod ist, zu entgehen, dienen soll. Die Wirkungen des Willens sind nach dem zweyfachen Objecto, dem guten und bösen, zweyerley: cupiditates und aversationes. Denn wenn ihm etwas Gutes vorgestellet wird, so neigt er sich zu demselbigen, und will sich mit ihm vereinigen, welches wir Begehren nennen; hat er aber etwas Böses vor sich, so flieht er davor, und zieht sich gleichsam zurück, welches einen Abscheu tragen heißt. Woraus zu schließen, daß in demselben sowohl eine Thätlichkeit, als eine Leidenschaft anzutreffen. Die Begierden sind überhaupt entweder cupiditates naturales oder arbitrariae. Jene, die natürlichen, gründen sich auf einen von Natur eingepflanzten Trieb, die allen Menschen gemein, und deswegen von Gott eingepflanzet worden, daß sie desto eher zu ihrer Erhaltung sollen angetrieben werden. Einige hat der Mensch mit dem unvernünftigen Viehe gemein, und die zielen entweder auf die Erhaltung sein selbst, deren drey sind, als der Appetit, oder das Verlangen zu essen und zu trinken, der Schlaf und der Abscheu vor allem demjenigen, was der menschlichen Natur nachtheilig; oder sie gehen auf die Erhaltung des menschlichen Geschlechts, wozu Gott auch einen zweyfachen Trieb in die Natur geleget, als die Lust zum Beyschlafe, und die natürliche Liebe der Eltern gegen die Kinder, und der Kinder gegen die Eltern. Einige von solchen Begierden hat der Mensch für sich ganz allein, als die Begierde zur menschlichen Gesellschaft, zur Erkenntniß der Wahrheit, und zur höchsten Glückseligkeit, welche Materie Rüdiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele weiter ausgeführet hat. Nach dem Falle sind diese Begierden in Unordnung gerathen, daher die Menschen selbige nach der Vernunft einrichten und dirigiren müssen. Die cupiditates arbitrariae, oder die willkührlichen Begierden, rühren von den Gedanken her, und dependiren von der Determination des Verstandes, sofern eine Sache etwas Gutes, oder was Böses an sich hat, welche wir daher in unserer Gewalt haben, und nach dem Unterschiede der Menschen gar sehr unterschieden sind, z. E. da sich jemand heute das schöne Wetter vorstellte, so bekam er Lust, heute spatzieren zu gehen, und das war eine cupiditas arbitraria, eine Begierde, die er sich durch seine Gedanken erreget, aber auch zugleich in seiner Gewalt hatte, daß, wie er sich die Lust, spatzieren zu gehen, erweckt hatte, also konnte er sich selbige durch eine andere Vorstellung, z. E. daß der Wind zu stark gienge, wieder vergehen lassen. Anders verhält sich die Sache mit den natürlichen Begierden. Denn da ist keine Determination des Verstandes nöthig; sie sind nach dem Unterschiede der Menschen nicht unterschieden, und denn hat man sie nicht in seiner Gewalt, daß wenn jemand beym Hunger Lust zu essen hat, so kann er sich solche durch keine Gedanken vergehen lassen. Die willkührlichen Begierden theilen wir in cupiditates habituales und transitorias: jene sind, wenn man nach einer gewissen Sache ein beständiges Verlangen hat, wie die Neigungen des Ehrgeizes, der Wollust und des Geldgeizes sind, die man auch propensiones zu nennen pflegt; die transitoriae hingegen entstehen nur zu gewissen Zeiten, und gehen bald wieder vorbey, die wieder entweder bloße volitiones sind, wenn man von ohngefehr zu etwas eine Lust bekommt, die eben so stark nicht ist; oder affectus, wenn das Verlange

Verlangen sehr heftig, welche Materie von den Begierden und Affecten des menschlichen Willens schon oben in besondern Artikeln abgehandelt worden, die wir hier nur der Ordnung wegen kürzlich haben mitnehmen müssen. Auf solche Weise scheint die Sache mit den Wirkungen des menschlichen Willens ordentlich vorgetragen zu seyn; wobey wir von der gemeinen Lehre, die wir nicht für richtig befunden, abgegangen. Nach derselbigen betrachtet man erstlich die Fähigkeit des Willens, nebst den dahin gehörigen Eigenschaften; und denn die Wirkungen desselbigen, welche man wieder in gedoppelten Verstande nimmt: einmal in weitläuftigen, sofern sie alle Regungen des Willens in sich fassen, folglich auch die Neigungen und Affekten begreifen; dann im engern, sofern sie den Neigungen und Affekten entgegengesetzt würden, und alle Verrichtungen des Willens bedeuteten. Diese Verrichtungen werden nun eingetheilet in actus elicitos, welche in dem Willen entstünden, auch darinnen zur vollkommenen Ausübung kämen, und in actus imperatos, die zwar auch im Willen entstünden, und von ihm dirigiret würden, welche aber ordentlich der Leib zur Ausübung brächte, z. E. nähme ich mir vor, spazieren zu gehen, so sey der Vorsatz ein actus elicitus; gieng ich aber wirklich spazieren, so hieße dieses ein actus imperatus, der gleichsam von dem Willen dem Leibe anbefohlen worden. Von jenen werden wieder sechs Arten gemacht, deren drey auf den Endzweck, oder auf das Gut, so wir zu erlangen suchten, giengen, als volitio, welches das Wohlgefallen, so man an dem erkannten Endzwecke habe; intentio, so das Bemühen nach demselbigen, und fruitio, wenn man den Endzweck erlangt, und in dem Genusse des Guten stünde; drey aber auf die Mittel, so zur Erhaltung des Endzwecks dienlich, als consensus, wenn man versichert sey, daß diese oder jene Mittel zur Erlangung eines Endzwecks dienten; electio, wenn man die besten auslese, und vsus, wenn man selbige anwende und applicire. Diese Lehre halten wir in vielen Stücken für ungegründet und unordentlich. Denn die gemeine Eintheilung der Wirkungen des Willens in actus elicitos und imperatos kommt uns deswegen bedenklich vor, weil auch diejenigen Wirkungen, die man als elicitos angiebt, in gewissen Stücken imperati sind, da die Imagination dem Gemüthe die Vorstellung von dem Objecto thut, vermöge welcher Vorstellung das Gemüth entweder eine Begierde, oder einen Ekel bekommen muß, welches eben die Leidenschaft des Willens ist; hernach werden bey dieser Eintheilung die Wirkungen selbst des Willens und dasjenige, so darauf folgt, und wozu sie Gelegenheit gegeben, mit einander vermischet. Denn daß ich spazieren gehe, solches kann ich eigentlich für keine Wirkung des Willens ansehen, obschon freylich der Wille vorher gegangen, sofern ich mir vorgenommen, und den Schluß gefaßt hatte, spazieren zu gehen. Theilet man ferner die actus elicitos in sechs Arten ab, als in volitionem, intentionem, fruitionem, electionem, consensum und vsum, so werden hier die Wirkungen des Verstandes und des Willens unter einander vermenget. Denn die electio ist ein Werk des Judicii, daß wenn vermittelst des Ingenii allerhand Mittel ausgesonnen worden, aus denselbigen durch Hülfe des Judicii die besten herausgelesen werden; wie nun das Judicium beschaffen, nach dem geschieht auch die Wahl; consensus ist nur die Determination von der Election, und vsus gehört zum Ingenio und Judicio zugleich, daß man das ausgelesene Mittel applicire, da man denn wahrnimmt, daß nach der Beschaffenheit des Ingenii und Judicii auch die Application angestellt werde. Die andern drey, als volitio, intentio und fruitio, halten eine Vermischung desjenigen, was sowohl bey der eigentlichen Wirkung des Willens vorhergeht, als nachfolget, mit der Wirkung selbst in sich. Denn die volitio ist, wie man sie hier nimmt, eine angenehme Empfindung, und die daher entstehende Belustigung; hierauf folgt die intentio, so die eigentliche Wirkung, oder das Verlangen des Willens ist, worauf denn fruitio, oder der Genuß kommt. Es folgen noch die Eigenschaften des menschlichen Willens, deren wir sonderlich bey den willkührlichen Begierden zwey antreffen. Einmal können wir in unserm Willen nicht etwas wollen, oder nicht wollen, es sey denn ein Bewegungsgrund vorhanden, daß nämlich in dem Verstande eine Vorstellung vorher gegangen, wie sich an einer Sache entweder was Gutes oder was Böses befinde, welches eben den Grund oder die Ursache in sich hält, warum sich der Wille entweder zu etwas lenket, oder davon zurück ziehet. Diese Regel ist sattsam in der Erfahrung gegründet, und man wird kein Exempel aufweisen können, daß man bey solchen willkührlichen Bewegungen des Willens etwas gewollt, oder nicht gewollt, ohne eine Ursache dazu zu haben. Zwar geschieht öfters, daß man Dinge will, oder nicht will, ohne daß man vorher eine Vorstellung hat, und durch dieselbige den Grund erkennet; welches sich aber nur alsdenn zuträgt, wenn man schon öfters etwas gewollt, oder nicht gewollt, da sich der Wille alsbald regt, so bald nur einem die Sache vorkommt oder einfällt, ohne daß der Verstand vorher determiniret hat, ob an der Sache was Gutes oder was Böses sey, z. E. wenn jemand schon öfters

sters Caffee getrunken und befunden hat, daß er ihm wohl schmecke, und also daran etwas Gutes angetroffen, so kriegt er eine Begierde, davon zu trinken, sobald ihm dieses Getränk vor die Augen kommt, und er gedenkt nicht vorher, ob dasselbige was Gutes, oder was Böses an sich hat. Allein hier ist der Bewegungsgrund schon ausgemacht, und wird gleichsam vorausgesetzt, daß weil der Mensch einmal die Gedanken von dem Caffee hat, er sey was Gutes, so braucht er nicht allezeit, so oft ihm dergleichen Sache vorkommt, sich neue Vorstellungen zu machen. Setzt man hingegen einem Caffee vor, der niemals etwas davon gehört, noch denselbigen getrunken, so wird vorher, ehe er den Schluß fasset, davon zu trinken, eine Ueberlegung in dem Verstande geschehen, und wenn man genau Achtung giebt, wird man befinden, daß einem eine Ursache zu solchem Schlusse bewogen hat. Es liegt hier nichts daran, ob die Bewegungsgründe gegründet, oder ungegründet sind: jene sind judicieuse Vorstellungen, wenn man eine Sache, wie sie ihrer Natur nach beschaffen, als was Gutes, oder als was Böses betrachtet, diese hingegen werden entweder bloß nach der Sinnlichkeit, oder nach den Affekten eingerichtet, z. E. wenn man ein Essen, welches an sich der Gesundheit nicht zuträglich, deswegen vor gut hält, weil es einen angenehmen Geschmack erwecket; oder ein Ehrgeiziger hat eine Begierde, sich an seinem Feinde zu rächen, ob er sich schon dadurch in ein grösseres Unglück stürzet, da ihm denn den Bewegungsgrund, als könnte er auf solche Art seine Ehre am besten retten, der Ehrgeiz, oder ein aus demselbigen entstehendes falsches Principium an die Hand giebt. Weiter finden wir bey den willkührlichen Begierden diese Eigenschaft, daß der Mensch das Vermögen hat, sich selbige zu erregen, und wieder vergehen zu lassen. Wie sie durch eine Vorstellung erweckt werden, also müssen sie durch eine Gegenvorstellung, die einen gegenseitigen Bewegungsgrund, der den ersten überwieget, in sich hält, gedämpft werden, z. E. jetzo habe ich Lust, ein Buch zu kaufen, welche Lust diesen Bewegungsgrund hat, daß ich solches bey einem Collegio, so ich jetzo höre, wohl brauchen kann; ich lasse mir aber die Lust vergehen, und kaufe selbiges nicht, welches auch seine Ursachen hat, weil ich gedacht, wie ich jetzo kein Geld übrig hätte, und das Buch von einem guten Freunde zu meinem Gebrauche auf eine Zeitlang könne geborgt bekommen. Dieser Bewegungsgrund, warum ich das Buch nicht kaufen soll, überwiegt denjenigen, warum ichs kaufen soll, mithin da vorher in meinem Willen ein Wollen gewesen, so entsteht nunmehro ein Nichtwollen. Hierinnen beruhet eben die menschliche Freyheit, die wir eigentlich darinnen setzen müssen, daß der Mensch das Vermögen hat, sich eine Sache bald auf diese, bald auf jene Art vorzustellen, und dadurch den Willen bald dahin, bald dorthin zu lenken. Das Wollen und Nichtwollen ist an sich in dem Willen allezeit nothwendig. Denn dieses ist die gemeine Eigenschaft des menschlichen Willens bey allen seinen Begierden, daß er eine facultas necessaria, das ist, er muß das Gute lieben, und das Böse hassen, und insoweit kann man ihm selbst keine Freyheit beylegen, womit aber der Mensch seine Freyheit noch nicht verliert, indem es nur darauf ankommt, worinnen man dieselbige setzen soll, von welcher Materie wir oben weitläuftig gehandelt haben. So verhält sich der Wille nach seinem natürlichen Stande. Nun müssen wir auch 2) dessen verderbten Stand erwegen. Daß der menschliche Wille verderbt sey, kann ein jeglicher durch die eigene Empfindung der bey ihm aufsteigenden bösen Lüste und Begierden fühlen, und aus den Folgerungen der Laster, die ihn unglücklich machen, erkennen. Seine Natur bringt mit sich, daß er das Gute liebt, und das Böse hasset. Man hat wahre und Scheingüter, und Uebel, unter denen eins grösser und wichtiger, als das andere seyn kann. Wenn nun die Bewegungen des Willens so eingerichtet werden, daß er die wahrhaftigen Güter liebt, und die wahrhaftigen Uebel hasset, und bey beyden eine Proportion zwischen diesen Bewegungen und den Objectis, darauf sie gehen, in acht genommen wird, so sagt man, der Wille befinde sich in einem gesunden Zustande, in welchem er sich, philosophisch davon zu reden, allezeit nach der Vorschrift der gesunden Vernunft richten muß. Aus diesem können wir leicht erkennen, worauf dessen Verderbniß oder Krankheit ankomme, wenn nämlich seine Bewegungen unordentlich sind; sie kommen aber aus der Ordnung, wenn sich der Wille zu dem Bösen neiget, und liebt, was zu hassen ist, und von dem Guten zurück zieht, und hasset, was zu lieben ist; ingleichen wenn man bey denjenigen Gütern, die man lieben kann, und bey denjenigen Uebeln, welche zu hassen sind, keine Proportion hält, und unter andern ein geringes Gut mehr liebet, als ein grösseres. Bey solchen unordentlichen Bewegungen, welche das Verderbniß des menschlichen Willens ausmachen, sieht der Mensch vornehmlich auf sich selbst, daher die Moralisten nicht unrecht lehren, wenn sie sagen, es bestehe die Krankheit des menschlichen Willens in der verderbten Eigenliebe, da der Mensch sich selbst auf solche Art liebet, daß, da er sich glücklich machen will, er in der That seinen Zu-

stand verschlimmert. Dieses geschieht auf dreyerley Weise als einmal, wenn man diejenigen Mittel, durch deren Gebrauch man glücklich werden soll, als den Endzweck selber ansiehet, mithin die von Gott ausersehene Glückseligkeit nicht erreichet, als wenn ein Geiziger aus Eigenliebe nach großem Reichthume strebet, und gleichwohl das Geld, so nur ein Mittel ist, nicht brauchet, sondern solches nur als den Endzweck ansiehet; hernach wenn man aus Irrthum schädliche Dinge für was Gutes hält, als wenn Wollüstige denken, sie wollten ihrem Leibe durch den Gebrauch hitziger Getränke etwas zu gute thun, da sie doch ihre Gesundheit damit verderben, und denn, wenn man die Dinge, die zu lieben sind, nicht in gehöriger Ordnung liebt. Denn daß ein Mensch sich selber liebt, ist an sich nicht unrecht; liebt er sich aber mehr, als Gott und seinen Nächsten, so wird durch diese Unordnung seine Eigenliebe unvernünftig; oder daß man für seinen Leib sorget, ist ganz gut, zieht man ihn aber der Seele vor, so wird dadurch diese Eigenliebe auch mangelhaft, welche Materie von der Eigenliebe oben ausführlicher und ordentlicher vorgestellet worden. Aus solcher Eigenliebe entstehen unmittelbar die drey hauptböse Neigungen, der Ehrgeiz, Geldgeiz, und die Wollust, die nichts anders, als Arten derselbigen sind, und nach dem Unterschiede der Dinge, darauf sie gerichtet wird, modificiret werden, daß sie gleichsam bald diese, bald jene Gestalt annimmt. Denn fällt der Mensch mit seiner Eigenliebe auf Dinge, wodurch die Sinnen ergötzet werden, so heißt sie die Wollust; erlangt er dabey Sachen, so zur Ehre gehören, so ist sie der Ehrgeiz, und wenn er sich zu Gelde und Gute dabey neiget, der Geldgeiz. Dieses können wir auch daher sehen, daß ein jeglicher bey diesen Neigungen bemüht ist, sich ein Vergnügen zu machen, welches aus der Eigenliebe herkommt. Nach diesen dreyen Neigungen entstehen die unterschiedenen Arten der Menschen in der Verderbniß ihres Willens, daß obwohl bey einem jeden Menschen alle drey Neigungen anzutreffen, sie gleichwohl auf verschiedene Weise in ihrer Lebhaftigkeit unter einander vermischt sind, welches man das Naturell des Willens zu nennen pflegt. Denn nachdem die menschliche Natur durch den Fall so sehr verderbt worden, so werden alle Menschen mit einer unvernünftigen Eigenliebe, und insonderheit mit einer verderblichen Neigung zur Wollust, Ehre und zum Gelde gebohren, dergestalt, daß solche Neigungen nunmehro allgemein und erblich geworden, wovon oben der Artikel Naturell des Willens zu lesen. Eine jede dieser Neigungen hat gewisse Laster neben sich, als wenn Wollüstige verschwenderisch, unmäßig, faul, leichtsinnig, schwatzhaftig, veränderlich; Ehrgeizige zornig, rachgierig; Geldgeizige mißtrauisch, lieblos, neidisch u. s. f. sind. Nehmen wir nun dieses alles zusammen, und erwegen, wie in dem Willen die unvernünftige Eigenliebe sitzet, und aus derselbigen die drey bösen Neigungen; aus dieser aber so viele Laster, und aus den Lastern so viele unvernünftige wirkliche Thaten entspringen, so können wir uns einen gar leichten Concept von dem Verderbniß des Willens machen. Solches ist etwas Allgemeines, von dessen Ursprunge uns zwar die heilige Schrift einen deutlichen Unterricht ertheilet; wenn aber ein Philosoph mit seiner Vernunft über die Lehre vom Ursprunge des Bösen kommt, so kann er wenig, oder nichts davon erkennen, wie oben in dem Artikel vom Bösen ist gezeiget worden. Daß solches Verderben bey einem Menschen großer, als bey dem andern, und in der menschlichen Bosheit und Thorheit gewisse Stuffen angetroffen werden, solches rühret von besondern Ursachen her, nachdem jemand eine Auferziehung, Unterweisung und Umgang mit andern Leuten gehabt, wodurch das natürliche Uebel kann vergrößert und verringert werden. Ist der Wille so sehr verderbt, so ist der Mensch, wenn er überhaupt verbunden ist, seinen Zustand vollkommen zu machen, auch verpflichtet, sich um die Verbesserung des Willens zu bemühen, weswegen wir 3) betrachten den verbesserten Stand des menschlichen Willens, wobey wir zwey Stücke zu erwegen haben, einmal: wohin solche Verbesserung ziele, und denn: durch was für Mittel selbige zu Stande zu bringen? Die Absicht dieser Verbesserung kann zweyerley seyn, entweder daß man den Willen dahin zu bringen suchet, daß er in dem äußerlichen Thun und Lassen der Vorschrift der gesunden Vernunft folge; oder daß in demselbigen die bösen Triebe und Neigungen wirklich gedämpft, und hingegen eine wahre Liebe gegen das Gute und deren Grade gepflanzet werde. Das letztere kann durch natürliche Mittel nicht bewerkstelliget werden, und wird dazu eine höhere Kraft, so die Natur übersteigt, erfordert, daß also ein Philosoph selbige nicht zum Zwecke seiner Moral setzet, und sie vielmehr einem Theologen überlässet. Er sucht nur eine solche Verbesserung des Willens, daß der Mensch geneigt werde, äußerlich einen ehrbaren und vernünftigen Wandel zu führen. Es theilen sonst einige den Stand des Menschen in den viehischen, menschlichen und christlichen ein, und haben einige behaupten wollen, als wenn bereits Hieronymus in dem Buch de viro perfecto von dieser Eintheilung Meldung gethan, wie denn auch unter seinem

Namen

damen tom. 4. oper. pag. 32. in der Auflage, so zu Frankfurth am Mayn 1684. heraus kommen, ein Buch mit solchem Titel vorhanden; es ist aber ausgemacht, daß selbiges ihm fälschlich zugeeignet wird. Dem sey wie ihm wolle, so kann man diese Eintheilung, wenn sie recht erkläret wird, beybehalten, und hier so appliciren, daß man sagt, die philosophische Verbesserung ziele dahin ab, daß sie einen Menschen aus dem bestialischen Stand in den menschlichen setze, und das geschieht, wenn man der Vorschrift der gesunden Vernunft folgt, und eine solche Herrschaft über die bösen Neigungen und Affecten erlanget, daß sie äuserlich in grobe sündliche Thaten nicht ausbrechen. Die Mittel, die hierzu können gebraucht werden, sind zweyerley. Etliche sind insonderheit von ein und dem andern Philosophen vor gut befunden worden, wie die alten Philosophen der Gymnosophisten und Pythagorder ihre besondere Tugendübungen hatten, die dahin abgesehen, die Laster, vornemlich die Wollust, den Geldgeitz und den Ehrgeitz zu zähmen, und unter den Fuß zu bringen. Andere werden von der sich selbst gelassenen Vernunft erkannt, und von einem vernünftigen Philosophen vorgeschlagen. Diese theilen wir in gemeine und besondere, davon jene zu diesem Zweck dienen müssen, daß man dem Willen überhaupt eine Neigung zu einem vernünftigen Leben, mithin den Regeln der gesunden Vernunft zu folgen, beybringe; jene aber zielen insonderheit zur Verbesserung eines besondern moralischen Fehlers, Lasters und Affects ab. Die allgemeinen können wir wieder in zwey Arten theilen. Denn etliche sind schlechterdings nöthig, wodurch das Werk der Verbesserung selbst zu Stande gebracht wird, welche darauf ankommen, daß man kräftige Vorstellungen des Guten und Bösen erlange, mithin muß der Wille durch den Verstand verbessert werden. Solche Vorstellungen, wodurch man den Willen zu lenken gedenket, müssen gründlich und lebendig seyn, daß an ihrer Gewißheit kein Zweifel ist, und sie etwas in sich fassen, wodurch der Wille in eine Bewegung kann gebracht werden. Hiezu kann man nicht nur Regeln; sondern auch wahre und erdichtete Exempel brauchen, und an denselbigen die Bewegungsgründe dem Gemüth vorstellen. Aeußerliche Zwangsmittel thun hier zur Sache nichts. Denn wenn gleich der Mensch aus Furcht vor denselbigen das Böse unterläßt, und das Gute vollbringt, so thut er dieses doch nur gezwungen, und der Wille selbst wird dadurch nicht gebessert, der in dem wahrhaftig verbesserten Stand freywillig das Gute verlangen, und das Böse fliehen muß, welches weiter Wolff in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 372. sqq. ausgeführet. Andere Mittel der gemeinen Verbesserung erleichtern das Werk. Denn es wollen bisweilen die blossen Vorstellungen der Vernunft, wenn sie auch noch so kräftig sind, nicht hinreichen, den Willen zum Guten zu bringen, daher die Moralisten diese Regel gegeben haben, man könne zu den Betrachtungen der Vernunft die Vorstellungen der Affecten, die mit der Vernunft in so weit auf gleichen Zweck zielten, nützlich hinzufügen, um das Gemüth wider denjenigen Fehler, den man widerstehe, desto stärker einzunehmen. Also sey es z. E. nicht unrecht, daß ein Mensch, der unter seinen Vollkommenheiten den Fehler an sich habe, daß er ein Knicker sey, und vermittelst bloß vernünftiger Betrachtung nicht fähig, solchem Fehler abzuhelfen, ein und andere Reitzungen der Wollust, oder des Ehrgeitzes dabey zu Hülfe nehme, so viel nemlich die Vernunft zu ihrem Zweck vor nöthig befinde. Es wären zwar solche Verrichtungen noch keine wahre Tugenden, weil sie nicht auf die bloß reine Vorstellung der Vernunft in des Menschen wahrer Glückseligkeit und zu anderer Nutzen nach Gottes Willen gegründet, sondern aus andern eitlen Affecten herkämen: allein es sey doch sonder Zweifel weit leichter, ein solches simulacrum virtutis, oder Scheintugend mit der Zeit in eine wahre Tugend zu verwandeln, und durch Abthunng der annoch anklebenden Eitelkeit, ihr die zu einer wahren Tugend erforderte Formalität der Vernunft vollends zu geben, als wenn man ein in lasterhaften Geiz ersoffnes Gemüth so fort unmittelbar und auf einmal auf eine vollkommene Tugend richten wolte. Dieses Mittel läßt sich nicht nur bey einzelen Fehlern, wie in dem angeführten Exempel angegeben worden; sondern auch bey der ganzen Verderbniß des Gemüths brauchen, als wenn ein Wollüstiger seine ihm wegen der Wollust anklebende Fehler durch Erregung des Ehrgeizes zu verbessern suchet; ob man aber damit so viel ausrichte, ist eine andere Frage. Denn theologisch davon zu reden, so treibt man hier einen Teufel durch den andern Teufel aus, daß wenn man gleich unter andern wollüstige Fehler durch Erregung des Ehrgeizes wegschaffet, so kommen doch an ihrer statt in dem Gemüth die ehrgeizigen Fehler. Doch weil man hier nur auf das äußerliche sieht, und eine Neigung vor der andern durch die äußerliche Wirkungen und Thaten schlimmer und schädlicher ist, so kann man in so weit dergleichen Verbesserung einräumen. Denn es ist endlich besser, wenn eine äußerliche grobe That, wie bey der Wollust Fressen und Saufen, unterbleibt, man

man mag nun dieses aus Ehrgeiz, oder aus einer andern Absicht thun, als wenn sie wirklich übernommen wird. [Man verfährt in solchen Fällen eben so, wie der Arzt zu thun gewohnt ist, der eine schlimmere Krankheit in eine geringere zu verwandeln sucht, um diese alsdenn heilen zu können.] Ein solches Mittel ist auch dasjenige, daß man die anklebenden Fehler nur nach und nach abzulegen, sich bemühen müsse, so daß man auf einmal nicht mehr, als ein weniges davon weg thue, so viel man auf einmal nach Proportion der Macht, die man über sich hat, beständig zu unterlassen gedenket. Denn solche anklebende Fehler sind allezeit Habitus; wie nun ein Habitus nicht anders als nach und nach durch unterschiedene auf einander folgende Grade sich angewöhnen lässet, deren jeder nur um eine Kleinigkeit höher ist, als der andere, also läßt sich auch kein Habitus anders, als nach und nach durch unterschiedene auf einander folgende Stuffen abgewöhnen. Man fängt von geringen an, und wenn man befindet, daß einem, hierinnen seinen Affect durch die Vernunft zu zwingen, leichter mit der Zeit wird, so schreitet man nach und nach zu mehrern. Wie wenig man insgemein ausrichte, wenn man diese Regel hindan setzet, sieht man vielfältig an den vergebenen Bemühungen derjenigen, die z. E. den Müßiggang, die Schwelgerey u. d. g. sich abzugewöhnen suchen, und dieses an sich selbst gute Vorhaben damit verderben, daß sie von nun an den ganzen Tag der Arbeit widmen; oder auf einmal Muster der Mäßigkeit werden wollen, da man denn wenige siehet, die viel über eine Woche ausgehalten. Nicht weniger gehöret zu solchen Erleichterungsmitteln, daß man die Gelegenheit meide, wodurch die Neigung und Affecten äußerlich ausbrechen können. Denn sagt man sonst im Sprichwort: Gelegenheit macht Diebe, so kann man auch sagen: Gelegenheit macht Trunkenbolde, Hurer, Müßiggänger u. s. f. welches seine natürlichen Ursachen hat. Durch die Gelegenheit kommen einem allerhand Objecta vor die äußerlichen Sinne, welche die Empfindungen; die Empfindungen die Gedanken, und die Gedanken die Begierden reizen. Bey der besondern Verbesserung des Willens, welche auf einzelne und besondere Fehler gerichtet, wenn man z. E. seine Neigung zum Zorn, zur Unmäßigkeit ablegen will, können auch die gemeinen Mittel, wie wir sie jetzo vorgestellt, gebraucht; aber auch zugleich noch besondere, die aus der Natur des abzulegenden Fehlers fließen, und besondere Bewegungsgründe abgeben müssen, genommen werden, welche sich hier nicht erklären lassen. Eine solche natürliche, oder philosophische Verbesserung ist von keinem sonderlichen Nachdruck. Denn wenn man gleich den Neigungen und Affecten dadurch den Weg verlegen kann, daß sie äußerlich in grobe Schandthaten nicht ausbrechen, so kann man doch die Krankheiten des Gemüths selbst nicht heilen, noch die Laster aus dem Grunde heben, und daher müssen die theologischen Mittel dazu genommen werden.

Bey der historischen Betrachtung dieser Materie können wir so viel nicht anführen, weil dasjenige, was von den Meinungen der Philosophen merkwürdig zu berühren, meistens besondere Umstände betrifft, so wir schon unter den gehörigen Artikel erzehlet haben. Wir wollen daher nur ein und das andere, so zur Lehre vom Willen überhaupt gehöret, kürzlich anführen. Die Scholastici machten einen gar grossen Unterschied unter der sinnlichen und vernünftigen Seele, und unterschieden die sinnliche Begierde von dem Willen, da es scheint, als hätten sie den Aristoteles zum Vorgänger gehabt, welcher lib. 1. ethicor. cap. 14. fast gleiches lehret: doch, was Aristoteles eigentliche Meinung von der Seele gewesen, haben wir anderswo gezeiget. Die Meinung selbst, als wenn die sinnliche Begierde etwas von dem Willen unterschiedenes sey, ist falsch, und kommt der Unterschied nur von den unterschiedlichen Objectis her, welche der Kraft der Seele, die man den Willen nennet, vorgestellt werden, und daher man sie bald bloß mit dem Namen des Willens; bald der sinnlichen Begierde beleget. Denn ist sie mit einem geistlichen, und die äusserlichen Sinne übersteigenden Objecto beschäftiget, so kann man sie schlechterdings den Willen nennen; sind aber die Objecta sinnliche Sachen, so heist sie die sinnliche Begierde. Gleiche Bewandniß hat es mit der Eintheilung, da man überhaupt die Kräfte der Seele, folglich auch den Willen in reine und unreine, oder vermischte abgetheilet hat. Wenn die Cartesianer alle Leidenschaften der Seele zum Verstand, und alle Thätigkeit zum Willen gerechnet, so ist dieses eine Meinung, von deren Ungrund man nicht nur durch die eigne Empfindung; sondern auch durch die ungereimte Folgerungen, die daher entstehen, kann überführet werden. Denn daher musten die Cartesianer lehren, daß das Iudicium nicht zum Verstand; sondern zum Willen, und die Affecten nicht zum Willen; sondern zum Verstand gehörten, wovon Ludovicus de la Forge de mente hum. cap. 11. pag. 72. Antonius le Grand in institut. philosoph. part. 9. artic. 5. Malebranche de inquirenda veritate lib. 1. cap. 1. Andala in seinen exercitationibus academ. in philosophiam prim. et naturalem

uralem part. 1. exercitat. 9. §. 9. 10. zu esen. Die Sache selbst ist ungereimt, und wie wir schon gedacht, wider die eigene Erfahrung. Denn wir nehmen wahr, daß die Seele sich sowohl beym Verstand; als bey dem Willen bald leidend; bald thätig erweiset, welches wir auch schon anderswo weiter ausgeführet haben. So oft Spinoza von dem Willen redet, so nimmt er allemal dieß Wort bloß vor das wirkliche Wollen insgemein und ohne Absehen auf einige Umstände, und will nicht zugeben, daß der Wille eine absonderliche Gemüthskraft sey, vermöge deren wir etwas wirklich wollen, und uns bald zu diesem, bald zu jenem lenken können. Er schreibt epist. 2. ad Oldenburgium pag. 399. ausdrücklich, daß der Wille, wenn man ihn vor eine Kraft nähme, nichts, als eine bloße Chimäre, und durchaus nicht vor die Ursach dieses und jenes wirklichen Wollens anzugeben sey. Man hat sich aber darüber nicht zu verwundern. Denn da er meinte, es geschehe in der Welt alles nothwendig auf eine mechanische Art, so solte auch diese Meinung dahin zielen, daß er den Menschen aller Freyheit berauben wolte. Rüdiger hat in seiner dissert. prooemial. bey seinem sensu veri et falsi sich angelegen seyn lassen, zu erweisen, daß man den menschlichen Verstand und Willen als zwey unterschiedene Substanzen anzusehen habe, so daß jener seinen Sitz im Gehirn; dieser aber in dem Herzen habe, wovon er nachgehends in der physica diu. sich weiter erkläret hat. Man findet hin und wieder noch verschiedene Fragen, die von dem Willen und dessen Gemeinschaft mit dem Verstand pflegen erörtert zu werden, als: ob der menschliche Verstand in den Verrichtungen, da er mit dem Willen genau verbunden sey, vor demselben hergehe, oder seiner Bewegung nachfolge? ob der menschliche Verstand den Willen, oder dieser jenen zu regieren fähig sey? ob das Verderbniß bey den Menschen mehr dem Willen, als dem Verstand, oder umgekehrt müsse zugeschrieben werden? ob die Ausbesserung vom Willen, oder vom Verstand anzufangen sey? und ob man mehr auf den Willen, oder mehr auf den Verstand in seiner Bekehrung zu sehen? Diese Fragen untersucht Gerhard in dem unvorgreiflichen Begriff vom Verstand und Willen des Menschen und derselben Ausbesserung, die allhier 1717. heraus gekommen pag. 16. sqq. welche aber zum theil nichts auf sich haben, auch so abgefaßt sind, daß man darüber leicht auf ein Wortgezänk gerathen kann. Wir haben oben in dem Artikel von der Verbesserung der Seelen, auch die Frage: ob man die Besserung der Seele von dem Verstand, oder von dem Willen anfangen müsse? schon untersuchet.

Willkühr,

Ist diejenige Eigenschaft der Seele, so fern sie den Grund der Freyheit in sich selbst hat. Denn sie hat das Vermögen, durch Vorstellungen den Willen gegen eine Sache zu lenken, auch von derselbigen zurück zu ziehen, auf welches Vermögen die eigentliche Freyheit eines Menschen beruhet, und da er also den Grund der freyen Handlungen in seiner Seele selbst hat, so eignet man ihr deswegen eine Willkühr zu. [Man unterscheidet Selbstthätigkeit (spontaneitas) und Willkühr (arbitrium), welches aber auch von einigen spontaneitas genennet wird, so, daß das Wort spontaneitas zweydeutig sey, und sowohl Selbstthätigkeit als auch Willkühr ausdrücke.) Die Selbstthätigkeit ist die Kraft, selbst etwas zu unternehmen, oder durch einen innern Grund; so handeln die Pflanzen bey ihrem Wachsthum selbstthätig, oder sie schießen durch innere Kraft in die Höhe u. s. w. Auf solche Art nimmt auch Plinius das lateinische Wort sponte. Die Willkühr aber erfordert mehreres, indem diejenige Kraft, die in uns ist, und wodurch wir uns zu gänzlich verschiedenen Handlungen ohne Beyhülfe anderer äußerlichen wirkenden Ursachen bestimmen können, die Natur der Willkühr ausdrücket. Man kann auch sagen, die Willkühr sey eine Kraft, sich nach Gefallen oder Belieben zu einer Handlung zu bestimmen; oder ein Vermögen, etwas zu thun und auch zu lassen. Diese Willkühr, wenn sie mit einer Ueberlegungskraft verknüpft ist, heißt die Freyheit. Weil nun jedes verständige Wesen eine Ueberzeugungskraft besitzet, so kann man auch sagen, die Freyheit sey die Willkühr eines verständigen Wesens. Vergleiche die Rubric: Freyheit des Willens.]

Wind,

Einige nennen ihn einen häufigen Dampf, so durch die Wärme aus dem Wasser, oder Wolken gezogen, dergestalt verdünnet wird, daß er einen weitern Raum suchen muß, und wo er am wenigsten Widerstand findet, mit Macht durchbricht, und sich empfinden läßt. Andere geben die Sache kürzer und sagen, der Wind sey nichts anders, als eine bewegte Luft. [Vergleiche den Artikel: Schall.] Man kann die unterschiedene Arten, die Ursachen, den Nutzen vom Wind erwegen. Die Winde sind mancherley, und nachdem sie in verschiedener Absicht betrachtet werden, so theilt man

man sie in verschiedene Gattungen ein, sie wehen nicht beständig aus einer Gegend; sondern sind hierinnen veränderlich, welches man nicht allein aus dem Zug der Wolken; sondern auch aus den Flaggen und Segeln der Schiffe und aus den Wetterhähnen auf den Dächern und Thürmen siehet. Nachdem nun der Wind von dieser oder jener Gegend bläset, so bekommt er einen besondern Namen und heist der Ostwind, der von Morgen, Sud- von Mittag, West- von Abend, Nord- von Mitternacht bläset. Zu diesen vier Hauptwinden, die nach den vier Hauptgegenden der Welt benennet werden, setzen diejenigen, welche auf die Winde genau Achtung gegeben, noch acht und zwanzig andere, so daß in allen ihrer 32. wären, welche man auf den Seecompassen gar fleißig bezeichnet. Man theilt die Winde auch in warme und kalte: warm ist er, wenn er zu uns warme Luft bringt, und also aus einem Lande kommt, wo es warm ist, nemlich aus der Gegend des hitzigen Striches; bringt er aber kalte Luft mit sich, wenn er aus denen gegen den Pol gelegenen Ländern bläset, sonderlich zu Winterszeit, so ist er kalt. Noch weiter findet sich darinnen ein Unterschied zwischen den Winden, daß einige feucht; andere trocken sind. Jene bringen viel Dünste mit sich, und machen dadurch die Luft feuchte, verursachen auch Regen, welches geschiehet, wenn der Wind über die See bläset, aus welcher täglich viele Dünste aufsteigen, daß also die Luft, welche über der See ist, mit mehrern Dünsten muß erfüllet seyn. Trocken nennt man die Winde, wenn sie solche Luft herführen, die von Dünsten gereiniget, oder darinnen wenigstens die enthaltenen Dünste keine Feuchtigkeit verursachen, welches geschieht, wenn sie über trockenes Land blasen; oder auch über ein gefrornes Wasser zur Winterszeit. So bläset ein Wind immer stärker, als der andere, und bisweilen sind die Winde so stark, daß sie auch Bäume in denen Wäldern mit ihren Wurzeln heraus reissen, und an den Gebäuden und andern Sachen grossen Schaden thun, wenn nemlich die Luft, in deren Bewegung der Wind bestehet, geschwind beweget wird, wie man dieses an den Sturmwinden siehet.

Die Ursachen des Windes können mancherley seyn, und auf verschiedene Art etwas beytragen. Denn es thut dabey etwas 1) die Wärme, daß wenn die Sonne die Luft, die Erde und die darauf befindlichen Cörper erwärmet, so wird die Luft ausgedehnet, da sie nothwendig sich durch einen grössern Raum ausbreitet, und deswegen die neben ihr anstoßende Luft von sich wegtreiben muß, welches einen Wind verursachet; 2) die Kälte. Denn wird die Luft kalt, so zieht sie sich zusammen, und ihre ausdehnende Kraft wird zugleich geringer; da nun die Luft, die zur Seite ist, dergleichen Veränderungen nicht leidet, so muß sie nothwendig, wenn sich jene zusammen ziehet, sich dahin begeben, und solcher gestalt einigen Wind verursachen; 3) die Dünste, welche veranlassen, daß die Luft entweder schwerer, oder leichter wird. Steigen sie auf und zertheilen sich hin und wieder durch die Luft, so vermehren sie ihre Schwere; bey solcher Schwere aber kann sie mit derjenigen, die an ihr stösset, und dergleichen Veränderungen nicht leidet, nicht in einem gleichen Stand verbleiben, daß also daher ein Wind entstehen muß. Eben dieses geschieht auch, wenn die Luft leichter wird, indem die Dünste sich in Wolken zusammen ziehen, und diese in einen Regen herab fliessen. 4) Die Wolken. Denn wenn der Himmel mit dicken Wolken umzogen, so lassen sie nicht viel Licht von der Sonne herunter fallen; sondern werfen es gegen den Himmel zu wieder zurücke. Die verdoppelten Strahlen, welche die Wärme verdoppeln, müssen die Luft verdünnen; da sie nun entweder in die Höhe steigt, und die ganz obere Luft dichter machet; oder gleich zu den Seiten abfliesset, so verursachet sie dadurch einen Wind, dergleichen Ursachen noch mehr seyn können.

Die Winde haben ihren Nutzen. Denn indem sie diese Dünste, die von der See aufsteigen, in die Länder, welche weit von ihr entfernet sind, bringen, so verursachen sie den Regen, und da sie die Luft aus einem Land in das andere führen, so bringen sie warme Luft in kalte Länder, und kalte Luft in warme Länder, wie denn auch solche Bewegung der Luft zur Abkühlung dienet, welche Materie Wolff in den Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge part. 2. cap. 2. weiter ausgeführet, wobey auch dessen Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 205. und die nützlichen Versuche part. 2. cap. 6. zu lesen. Verulamius hat eine besondere historiam ventorum aufgesetzet. In den actis eruditorum 1687. p. 509. ist zu lesen historica supputatio ventorum statorum ac motionum, quae intra ac prope Tropicos in mari obseruantur, vna cum tentata eorundem aetiologia physica, per Halley, so man aus den transaction. phil. Anglic. eingerücket. [Von den verschiedenen Winden in Arabien, Egypten u. s. w. muß Joh. Ernst Faber in den Beobachtungen über den Orient I. Theil, S. 60. f. f. gelesen werden. Man findet daselbst eine Nachricht von dem tödtlichen Ostwinde, welchem die Araber Samum, die Türken Sam-yeli und Regne nennen. Er wird in heißen Sommermonaten, Junius, Julius, August

gust bemerkt. Wer diesen Wind an sich ziehet, der soll sogleich todt zur Erde fallen, und hätten einige nur noch so viel sagen können, sie brenneten inwendig. Boullaye le Gouz meldet, daß die Personen, welche solchen Wind an sich gezogen, mit offnem Munde lägen, und halb rasend stürben. Nach dem Thevenot werden die Getödteten so schwarz, wie Tinte, und wenn man sie angreift, so gehet das Fleisch von den Knochen ab. Auch soll in dem Winde ein Feuer wie ein Haar dünne seyn, und diejenigen sollen eigentlich sterben, welche dieses Feuer in sich ziehen, andere aber nicht. Dieses fliegende Feuer soll von entzündeten Schwefeldünsten herrühren, die der Wind aus Schwefelbergen in sich ziehet, dergleichen unterhalb Mosul, nicht weit vom Tygerstrome und auch in Kürdistan sind. Wenn die Araber ihn von weitem merken, so fallen sie gleich auf den Bauch, strecken das Gesicht in den Sand, und decken sich wohl zu. Die haarichten Thiere tödtet er nicht, sondern verursacht ihnen nur Zittern und starken Schweiß. Der gemeine, heiße und verdorrende Ostwind unterscheidet sich nach Hr. Faber von dem tödtenden darinnen, daß er nicht mit Schwefeldünsten, wenigstens nicht mit so vielen, vermischt ist. Eben dieser Verfasser hält diesen Wind für einen wirklichen Ostwind, D. Büsching erklärt ihn für einen Nordwestwind. Des Hofrath Michaelis Meynungen findet man von Hr. P. Faber am angeführten Orte beurtheilet. Der Nordwind wehet fast den ganzen zweeten Sommer in Egypten. Mehreres anzuführen verstattet der Raum nicht; es kann aber nachgelesen werden die Niebuhrische Beschreibung von Arabien, das allgemeine Magazin im X. Theile, Num. XIII. In dem XI. Theile, Num. XII. wird von dem Ursprunge und der Ursache des Windes gehandelt. In den Abhandl. der schwed. Academie der Wissenschaften im ersten Bande, S. 308. f. f. wird von dem Unterschiede des Windes, oder von meteorologischen Observationen gehandelt. In dem indischen Meere bemerkt man die sogenannten Passatwinde, oder Mussons, welche eine Zeit des Jahres durch nach dieser Richtung, die andere Zeit nach der gerade entgegengesetzten, wehen. Ihre Ursachen sind noch nicht völlig entdeckt; es glauben aber die Physici, daß der Wechsel von Wärme und Kälte, die Stellung der Sonne, die Beschaffenheit des Bodens und ähnliche Umstände dabey einen Einfluß äußern. Man kann lesen Peter Wargentins kurze Anmerkungen vom Winde; in den schwedischen Abhandlungen 1762. S. 173. Reflexions sur la cause generale des vents, piéce qui a remporte le prix proposé par l'acad. roy. de Prusse pour l'année 1746. par M. D'Alembert, à Berlin 1747. 4. An historical account of the tradewinds and monsoons observable in the seas between and near the tropiks, with an attempt to assign the physical cause of the said winds, by Edm. Halley; in den Philos. transact. Num. 183. pag. 153. Musschenbroek introd. ad philos. natur. T. II. pag. 1090. seqq.]

Winter,

Wie überhaupt der gemeine Mann die vier Jahrszeiten in keine so genaue Schranken einzuschliessen pfleget; also bestimmt er auch die Zeit des Winters nicht so eigentlich, wie es billig seyn sollte. Denn er nennet Winter, wenn es kalt ist, daß es schneyet und frieret, daher wenn man wahrnimmt, daß es zu einer Jahrszeit noch nicht frieret oder schneyet, da sonst dergleichen geschehen, so pflegt man zu sagen: es wolle gar nicht Winter werden; und so macht man es auch mit den übrigen Jahrszeiten. Denn wird es warm, daß die Pflanzen und Bäume wieder grünen können, so nennt man es den Sommer, und wenn die Kälte wieder ihren Abschied nimmt, und warm zu werden anfängt, den Frühling, daß also dieser der mittlere Stand zwischen Winter und Sommer sey, gleichwie derjenige, der zwischen Sommer und Winter stehet, da die Wärme sich zu verlieren anfängt, und die Kälte herbey kommt, der Herbst genennet wird. Doch weil nach solcher gemeinen Abtheilung ein Jahr nicht wie das andere ist, so hat man sich billig bemühet, um etwas Gewissers zu haben, daß man denen vier Jahrszeiten genauere Schranken setze, und weil man gesehen, daß die Sonne dieselbige verursache, so hat man den Grund ihrer Abtheilung von ihrer Bewegung hergenommen. Um deswegen ist der Winter diejenige Zeit, da die Sonne ihren Lauf durch den Steinbock, Wassermann und die Fische vollendet, s. Wolffs vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 225. dessen consideratio physico-mathematica hiemis ann. 1709. zu lesen in Thümmigs meletematib. varii et rarioris argumenti pag. 265. [Siehe Jahrszeiten.]

Wissenschaft,

Es ist dieses Wort in einer zweyfachen Absicht gewöhnlich, indem es entweder auf unsere Erkenntniß, oder auf die Lehre, die wir erkennen, gehet. Wird es von unserer Erkenntniß genommen, so hat man demselbigen eine dreyfache Bedeutung beygelegt: als 1) braucht man selbiges in weiterm Sinne für eine jede Erkenntniß überhaupt, es mag selbige eine

ne gemeine, oder gelehrte, eine ganz gewisse, oder wahrscheinliche seyn, daher wenn man anzeigen will, man wisse von einer Sache nichts, so pflegt man auch zu sagen, man habe keine Wissenschaft davon: 2) im engern Verstande für eine solche Erkenntniß, die ganz gewiß, daß der Verstand dergestalt von etwas überzeugt, daß er nicht den geringsten Zweifel hat, und also zwischen ja und nein nicht mitten inne stehet. Eine solche Gewißheit hat einen dreyfachen Grund, als die Erfahrung, die Vernunft und die heilige Schrift, die sich alle auf den Generalgrund, welches die Empfindung ist, stützen. Denn weiß man etwas aus der Erfahrung, so beruhet hier die Gewißheit darauf, daß man es empfindet; gleichwie man auch bey den Wahrheiten, die durch die Vernunft gewiß gemacht werden, das Verhältniß derer Ideen; bey denen aber, die durch die heilige Schrift gewiß sind, das deutliche Zeugniß empfinden muß. Die Erfahrung macht eine Gewißheit, sofern wir empfinden, daß sich die Sache auf diese oder jene Art verhalte, welches aber nur an einzeln Dingen geschieht, sie mögen nun außer, oder in uns selbst, dergleichen die Wirkungen der Seele sind, geschehen, z. E. wir wissen gewiß, daß die Magnetnadel sich allezeit nach einem der Weltangel wendet; daß eine lebendige Vorstellung den Willen in eine Bewegung bringen kann, indem wir dieses aus der Erfahrung haben, das ist, wir haben solches an einzelnen Sachen wahrgenommen. Indem aber bey solchen Dingen, die äußerlich empfunden werden, alles auf die äußerlichen Sinne ankommt, so setzt man voraus, daß man sich auf selbige verlassen kann. Wie nun die Erfahrung mit einzelnen Sachen zu thun hat, die man unmittelbar empfindet; also ist die Vernunft mit Ideen beschäfftiget, die sie betrachtet, und aus ihrer Natur einen Grund der Gewißheit an die Hand giebt. Denn sie macht Erklärungen der Dinge, und stellt sich deren Wesen und Beschaffenheit vor, daß wenn sie weiß, wie sich eine Idee gegen die andere verhält, so urtheilet sie, und macht Sätze, welche sie wieder dazu brauchet, daß sie andere Wahrheiten daraus folgert, z. E. wenn ich sage, es ist gewiß, daß ein unvernünftiges Vieh nicht kann gestraft werden, so kann man solche Gewißheit nicht aus der Erfahrung, wohl aber aus der Vernunft, und zwar auf folgende Art, leiten. Die Vernunft überführt davon einen Menschen, weil sie einen andern Satz: die Strafen sind ein Uebel wegen begangener Sünden, als eine Ursache vorstellet, zwischen welchen beyden man einen nothwendigen Zusammenhang empfindet. Daß sie aber so urtheilet: die Strafen sind ein Uebel wegen begangener Sünde oder Uebertretung des Gesetzes, dazu hat sie diese Ursache, weil solches das Wesen der Strafe mit sich bringt. Auf solche Weise kommen bey der gewissen Erkenntniß durch die Vernunft vor die Definitio, das Principium und die Conclusio. So giebt auch die heilige Schrift, oder das göttliche Zeugniß einen Grund der Gewißheit ab, deren Ausspruch schlechterdings wahr ist, weil er von Gott kommt, der nicht kann, noch will betriegen. Doch weil dieses Zeugniß schriftlich abgefasset ist, so entsteht diese Gewißheit nicht ehe, bis man den richtigen Verstand von einem Spruche hat, z. E. daß Christus wahrer Gott und Mensch, ist gewiß wahr, nicht aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft; sondern aus der heiligen Schrift, aus welchem erhellet, daß die Theologie allerdings ihre völlige Gewißheit hat. Eine solche gewisse Erkenntniß hat also ihre Gründlichkeit, indem dasjenige, was man behauptet, seinen gewissen Grund hat, darauf man sich verlassen kann: 3) in ganz engerm Verstande, für eine solche gewisse Erkenntniß, deren Gewißheit auf die Natur einer Sache gegründet ist, welches man auch sonst die demonstrationem a priori zu nennen pflegt, davon wir schon oben gehandelt haben.

Man braucht aber auch das Wort Wissenschaft in solchem Verstande, daß es eine Lehre bedeutet, deren Wahrheiten erkannt werden, da es denn wieder eine zweyfache Absicht hat. Denn entweder nimmt man selbiges in weitläuftigem Sinne vor eine jede Lehre, sie mag gewiß oder nur wahrscheinlich seyn, wenn man z. E. die Disciplinen der Philosophie, oder einer andern Gelehrsamkeit, philosophische Wissenschaften zu nennen pfleget; oder man versteht insonderheit und im eigentlichen Verstande eine solche Lehre darunter, deren Wahrheiten ihre Gewißheit haben, welche Bedeutung vornehmlich dem lateinischen Worte scientia beygelegt worden, wenn man unter andern sagt: die Moral sey eine scientia, das ist, eine Lehre, worinnen ganz gewisse Wahrheiten vorkommen. Es ist sonst immer unter den Philosophen ein Streit gewesen, welche Disciplin der Philosophie man als eine scientiam anzusehen habe. Denn was die Physic betrifft, so hat zwar Aristoteles, Cartesius, Gassendus, nebst vielen andern dafür gehalten, sie sey eine scientia, oder Wissenschaft; verschiedene neuere aber, sonderlich Rüdiger in physic. diuin. lib. 1. cap. 1. sect. 4. §. 78. haben sie für eine Lehre der Wahrscheinlichkeit ausgegeben, dem auch Thomasius in caut. circa praecognit. iurisprud. cap. 13. §. 5. beystimmet. Wie nun Aristoteles die Physic für eine Wissenschaft hielte; also leugnete er hingegen die Gewißheit der Moral, und zwar aus der Ursache,

che, weil er alle Gerechtigkeit und Ehrbarkeit bloß von bürgerlichen Gesetzen herleitete, welches aber von den neuern, als Pufendorfen, Buddeo und andern kräftig widerlegt worden. In der gesammten Philosophie hat unsere Erkenntniß drey Grade. Manche Dinge wissen wir gewiß, deren Wesen und Natur uns bekannt, weil man alsdenn Principia machen, und daraus mit einer Gewißheit schliessen kann. Einige erkennen wir nur wahrscheinlich, dergleichen sonderlich in der Physic vorkommen, sofern man darinnen die Wirkungen der Natur, die unmittelbar in die Sinne fallen, erklären, und ihre Ursachen, nebst der Art, wie sie entstehen, zeigen soll. So fehlt es auch nicht an solchen Sachen, bey denen nur eine Möglichkeit statt hat, und die in Absicht auf unsern Verstand, als unbekannte Dinge anzusehen sind. Denn auch die Natur hat ihre Geheimnisse, welche solche Begebenheiten sind, daß wir von denselbigen zwar ihre Existenz wissen; aber nicht die Beschaffenheit begreifen können, und wenn wir uns ja davon eine Vorstellung machen wollen, solches nur auf eine mögliche Art geschehen kann, z. E. wie die Welt erschaffen worden, was die Seele für einen Ursprung habe, wie sie mit dem Leibe vereiniget u. s. f. Auf solche Weise muß man aus der Beschaffenheit eines Objecti, davon in einer Disciplin gehandelt wird, urtheilen, ob man sie als eine scientiam anzusehen habe, oder nicht. Siehe Sulzer kurzen Begriff aller Wissenschaften und anderer Theile der Gelehrsamkeit. Frankfurt und Leipzig. 1759.]

Witterung,

Insgemein versteht man dadurch die Veränderung und Abwechselung der Luft mit Wärme und Kälte, Regen und Sonnenschein. Aus der täglichen Erfahrung ist bekannt, daß Wärme und Kälte mit einander abwechseln, und zwar auf eine so merkliche Art, daß ganz besondere Wirkungen, sowohl der Wärme als der Kälte entstehen. Denn die Wärme bringt das Wachsthum der Pflanzen; die Kälte aber Schnee und Eiß hervor. Dieses sind die beyden Hauptabwechselungen, daher pflegt man insgemein diejenige Sommer zu nennen, wenn es warm ist, daß die Pflanzen und Bäume grünen und wachsen können; Winter hingegen, wenn es kalt ist, daß es schneyet und frieret. Doch ist zwischen beyden ein mittlerer Zustand anzutreffen. Der eine ist, wenn sich die Wärme einzustellen und die Kälte abzunehmen anfängt, welches man den Frühling nennet; der andere hingegen, wenn sich die Kälte einfindet, und die Wärme abnimmt, so der Herbst ist. Es sind die Witterungen entweder beständige, oder veränderliche. Die beständigen sind, die in verschiedenen Jahren in einerley Jahrszeiten einerley sind, als wenn bey einem jeden Frühlinge das Eiß aufthauet, der Schnee schmelzet, die Bäume ausschlagen, die Pflanzen aus der Erde hervorkommen; bey einem jeden Sommer so warm ist, daß Bäume und Kräuter grünen und wachsen können; bey einem jeden Herbste die Bäume ihr Laub fallen lassen, und bey einem jeden Winter wenigstens so kalt ist, daß die Bäume ohne Laub und Wachsthum stehen. Allein man weiß auch aus der Erfahrung, daß bisweilen ein Frühling und ein Sommer wärmer, als der andere; ein Herbst und ein Winter kälter, als der andere ist; wie sich denn auch bey denen Jahrszeiten nach den verschiedenen Jahren wegen des trüben und hellen Wetters, wegen des Regens und des Schnees, wegen der Winde und dergleichen, ein groser Unterschied zeiget, welches die veränderlichen Witterungen sind, die in einerley Jahrszeiten in verschiedenen Jahren unterschieden. Man lese Wolfs Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 225. sqq. [Von dem Wetter in dem heiligen Lande kann mit großem Nutzen gelesen werden Beobachtungen über den Orient, aus dem Englischen übersetzt, und mit Anmerkungen versehen von Joh. Ernst Faber, Hamburg 1772. gr. 8. I. Theil, I. Hauptstück. Wozu man thun kann die Mannichfaltigkeiten, 4. Jahrg. 1. Vierteljahr, in welchen eine Abhandlung von den schlimmen Wirkungen der pestilenzialischen Winde der Morgenländer vorkommt; Niebuhr Beschreibung von Arabien.]

Witz,

Man pflegt dieses Wort zu brauchen, um die Beschaffenheit des Judicii auszudrücken, wenn sich selbiges bey einem Menschen in solchem Stande befindet, daß er auf eine leichte Art das Verhalten einer Sache gegen die andere erkennen und einsehen, folglich den Grund zu einem vernünftigen Urtheile und Schlusse erlangen kann. Auf solche Weise ist der Witz nicht einerley mit dem Sinnreichseyn, welches letztere eigentlich eine Beschaffenheit des Ingenii, oder der Zusammenreimungskraft ist, so zwar auch die Dinge gegen einander hält, aber nur nach der Möglichkeit, und nicht nach der Wahrheit.

Wohlanständigkeit,

Die Lateiner haben in ihrer Sprache das Wort decorum, welches unter allen die Sache am besten ausdrückt; im Griechischen nennt man es πρέπον, und im

Deutschen braucht man die Wörter Höflichkeit, Zierlichkeit, Manierlichkeit, welche Benennungen aber noch verschiedene Nebenideen bey sich haben, und insonderheit gewisse Stücke der Wohlanständigkeit anzeigen. Im Französischen sagt man mode, bienseance.

Was die Sache selbst betrifft, da wir untersuchen müssen, was die Wohlanständigkeit sey, so antwortet zwar Cicero lib. 1. de officiis cap. 27. es sey alles dasjenige, was mit der Vortreflichkeit des Menschen, nach welcher er von andern lebhaften Geschöpfen unterschieden ist, übereinkomme; er irret sich aber darinnen gar sehr, und wie man siehet, hat er die Sache nicht recht überlegt. Denn wenn der Wohlstand in einer Uebereinstimmung mit der Vortreflichkeit des Menschen, worinnen er von dem unvernünftigen Viehe unterschieden, bestehen soll, so heißt dieses so viel, daß er dasjenige sey, was mit der Vernunft übereinkomme; womit er aber die Gerechtigkeit und die Klugheit mit der Wohlanständigkeit der menschlichen Handlung augenscheinlich vermischet. Auch dasjenige, was gerecht und überhaupt klug ist, ist ja der Vernunft, oder der Vortreflichkeit des Menschen, die ihn von dem Viehe unterscheidet, gemäß. Er sucht auf solche Weise weiter den Grund des Wohlstandes in der Natur des Menschen, da er doch bloß von gewissen Gewohnheiten, welche die Menschen unter sich eingeführet, dependiret, und wenn er nach seiner Meynung in der menschlichen Natur sollte gegründet seyn, so müßte er an sich selbst etwas Nothwendiges seyn, da man ihn gleichwohl wegen der Verderbniß der Menschen, als etwas Nöthiges anzusehen, der auf der Mode und auf dem Geschmacke der Leute beruhet. Wären die Menschen alle, oder größtentheils weise, so würde etwas Weniges davon übrig bleiben, und auch dieses aufs höchste für nichts mehr, als für eine zufällige artige Kleinigkeit gelten können. Auf solche Weise hat Cicero einen dreyfachen Fehler in der Beschreibung der Wohlanständigkeit begangen. Nichts destoweniger ist ihm Beckmann in doctr. moral. cap. 7. §. 1. gefolget, wenn er sagt: der Wohlstand sey, was mit der Natur des Menschen übereintreffe, und dessen Gegentheil derselben unanständig sey. Wir nennen vielmehr den Wohlstand diejenige Einrichtung des äußerlichen und indifferenten Thun und Lassens, welche nach den Regeln geschiehet, die durch die Mode und Gewohnheit derjenigen Menschen, die in einerley Stande mit uns leben, eingeführet worden, damit wir ihnen gefallen mögen. Bey dieser Erklärung haben wir insbesondere drey Stücke durchzugehen, als das Objectum, wobey die Wohlanständigkeit statt hat; die Norm, nach der man sich dabey zu richten, und die Absicht, warum man eine solche Einrichtung vornimmt. Das Objectum des Wohlstandes ist das indifferente Thun und Lassen der Menschen, und daher muß man die Gerechtigkeit und die Klugheit damit nicht verwirren. Denn obwohl die Wohlanständigkeit der Gerechtigkeit nicht darf entgegen stehen, so hat man dennoch solche Handlungen, welche die Gerechtigkeit vorschreibet, nicht zum Wohlstande zu rechnen, als wenn man z. E. meynen wollte, man müsse des Wohlstandes halber in die Kirche und zum heiligen Abendmahle gehen, seine Schulden bezahlen, u. s. f. Ein vernünftiger Mann wird niemals auf dergleichen Gedanken kommen, und wenn jemand solche Discourse sollte von sich hören lassen, so würde er entweder seine Einfalt, daß er nicht wüßte, wie man die Fragen des Wohlstandes bey den Sachen der Gerechtigkeit nicht anzubringen habe, oder die Bosheit seines Herzens verrathen. Obwohl die Gerechtigkeit, oder die Tugend und der Wohlstand einander nicht entgegen gesetzt, auch beyde in einer Person gar wohl beysammen seyn können, so folgt doch nicht, daß sie allezeit beysammen seyn müssen. Denn es kann jemand nach den Regeln der Gerechtigkeit oder der Tugend leben, ohne in seinem äußerlichen Thun das Wohlanständige zu beobachten; gleichwie andere in der Artigkeit der Sitten und in einer äußerlichen höflichen Aufführung Meister sind, ohne daß sie Gerechtigkeit oder Tugend lieben. Die Gerechtigkeit hat gewisse Gesetze zur Norm, welche den Menschen verbinden, daß er darnach leben muß; der Wohlstand aber richtet sich nur nach solchen Regeln, welche auf der Gewohnheit der Leute beruhen, und die man freywillig beobachtet. So ist auch Klugheit und Wohlanständigkeit nicht schlechterdings einerley, daß man etwa sagen wollte, eine wohlanständige und eine kluge Handlung wäre eins. Denn denjenigen Grund, den wir bey einer klugen Verrichtung finden, daß sie nämlich etwas zu unserm Nutzen beyträgt, finden wir nicht allezeit bey einer wohlanständigen, da wir manches thun oder unterlassen müssen, ohne eine Ursache aus der That selber anzugeben, warum es müsse geschehen. Es ist die Wohlanständigkeit nicht sowohl die Klugheit selbst, als vielmehr ein Mittel derselbigen, daß, wenn wir uns nach der Leute Gewohnheit richten, so machen wir uns ihnen gefällig, und befördern durch ihre Gunst unsern Nutzen, daß also nicht sowohl die Handlungen selbst, als vielmehr die Beobachtung des Wohlstandes zur Klugheit gehöret. Solches indifferente Thun und Lassen, welches nach dem

Wohlstande einzurichten, betrifft das äusserliche, womit sich jemand den Augen anderer darstellen muß, als in der Rede, in der Bewegung des Leibes, in den Geberden, in der Kleidung, und andern äusserlichen Umständen mehr. Bey der Rede ist unter andern dem Wohlstande zuwider, wenn man entweder allzuviel redet, oder aus einem Eigensinne gar still schweiget. In den Materien, wovon man reden kann, richtet man sich nach andern Leuten, davon selbige zu reden pflegen, daher ob es zwar eine schlechte Materie ist, vom Wetter, oder von Zeitungen, oder bey dem Frauenzimmer vom Wochenliegen, von Kindern, Mägden, u. d. g. zu reden, so thut man es doch wegen der Wohlanständigkeit, oder weil es gebräuchlich ist; zumal wenn man bey solchen Sachen etwas Neues und Unbekanntes mit anbringen kann. Es erfordert sonst der Wohlstand, daß man sich nach dem Gebrauche anderer Leute seines Gleichen richtet; bey der Rede aber hat er dieses voraus, daß man bey Erwehlung der Materien, davon man reden will, sich lieber nach denjenigen, mit denen man redet, als nach sich und seines Gleichen richtet. So muß man mit einem Frauenzimmer nicht von Staatssachen reden, es wäre denn, daß sie eine Wissenschaft davon hätte: mit Staatsleuten nicht von Dingen, die unter dem Pöbel vorfallen: mit Gelehrten nicht von Sachen, die das Hauswesen angehen. Es richten sich auch die Materien nach der Zeit und nach den Orten. Wenn Gelehrte vor hundert Jahren zusammen kamen, und führten einen Discours aus der Metaphysic, so war es dem Wohlstande gemäß, weil damals von dergleichen Dingen zu discouriren üblich war; hingegen wer jetzo, da eine andere Mode zu philosophiren ist, mit solchen Discoursen wollte aufgezogen kommen, den würde man für einen Grillenfänger und Pedanten ansehen. Bey der Wohlanständigkeit in der Rede muß man nicht allein auf die Materien, sondern auch auf die Worte, Redensarten und Art des Vortrags sehen, daß man sich in vornehmen Gesellschaften nicht solcher Wörter bediene, die der Pöbel zu brauchen [illegible], und eine Geringschätzung erwecken können; oder daß man sich nicht an einige Sprichwörter gewöhne, und was andere Regeln mehr sind, so die Klugheit zu reden vorschreibt. Der Wohlstand der Geberden und der Kleidung ist leicht aus dessen Beschreibung zu beurtheilen. Cicero lib. 1. de offic. cap. 36. stößt abermal an, wenn er erinnert, es soll die Kleidung nicht weibisch seyn. Denn sie mag weibisch; oder männlich seyn, so muß man sie mit tragen, wenn die meisten unsers Standes solche belieben. Doch es ist nicht nöthig, diese besondere Theile der Wohlanständigkeit durchzugehen, indem wir nur gesonnen, deren Beschaffenheit überhaupt vorzustellen, auch von einem jeden an besondern Ort schon gehandelt worden. Zur Norm, nach der wir uns hierinnen zu richten, setzen wir in der Erklärung die Mode und Gewohnheit derjenigen Menschen, die in einerley Stand mit uns leben. Es kommt also alles auf die Nachahmung anderer an, und wenn wir etwas, als wohlanständig beobachten, wissen wir keine andere Ursach zu geben, als weil es so Mode und gebräuchlich wäre. Der Endzweck des Wohlstandes weiset, daß wir uns in solcher Nachahmung nicht nach allen Leuten ohne Unterschied; sondern nur nach denen, die mit uns in einerley Stand leben, und zwar nach den meisten, richten. Andere Leute sind entweder höher, oder geringer als wir; oder unsers gleichens. Wollte man nun höheren und geringern Personen nachahmen, als wenn z. E. eine Hofrathsfrau eine Haube trüge, wie eine Holzhackerinn, oder ein gemeiner Jude wollte es einem vornehmen Staatsmann in den Meublen nachthun, so würde man sich nur damit verhaßt machen, indem man sich ungebührlich erhebet, wenn man Leuten von höhern Stand nachahmet, und sich wiederum bey den meisten Menschen verächtlich macht, wenn man sich nach denen, die von geringern Stande sind, richten will. Bey solcher Nachahmung sieht man wohl auf Leute von seinem Stand; aber auch zugleich auf die meisten. Denn es kann seyn, daß ein und der andere unseres Standes aus einem Eigensinn in indifferenten Thun und Lassen etwas sonderliches an sich hat, wodurch er selbst den Wohlstand verletzet, und andern Leuten deswegen sich verhaßt macht; wollte mans ihm nun nachthun, so würde einem dieses ebenfalls sehr übel ausgelegt werden. Außer diesem Unterschied der Menschen nach dem Stande, nach dem man sich bey der Wohlanständigkeit zu richten, sind sie auch noch nach dem Geschlecht, nach dem Alter, und andern Umständen mehr von einander unterschieden, nach denen man sich ebenfalls auch zu richten, wenn man in den äuserlichen das wohlanständige beobachten will. So ist ein anders das männliche; ein anders das weibliche Decorum. Denn manches steht einem Frauenzimmer wohl an, welches sich vor eine Mannsperson gar nicht schicket, z. E. wenn sie sich putzet, allerhand Farben an sich trägt, in Gesellschaft wenig redet, bey Unglücksfällen sehr weinet; hingegen läßt manches wohl an einer Mannsperson, daß man an einem Frauenzimmer tadeln würde. Mit dem Alter hat es gleiche Bewandtniß, daß vieles an den Kindern als was artiges angesehen wird,

wird, so man hingegen an erwachsenen als was unanständiges und kindisches billig tadelt. Auch die ganz besondern Stände und Profeßionen der Menschen haben ihr absonderliches Decorum. Ein Politicus darf manches thun, welches hingegen einem Prediger übel ausgeleget würde. Die Regeln selbst, welche die Gewohnheiten der Menschen an die Hand geben, sind entweder allgemeine, welche man lehren und in der Theorie erklären kann; oder besondere, die man durch die Erfahrung aus dem Umgang mit andern Leuten lernen muß, und sich nicht in Büchern vortragen lassen, weil sie nach den unterschiedenen Oertern und Ländern gar sehr unterschieden sind. Es ist noch übrig, daß wir auch die Absicht, warum man die Wohlanständigkeit zu beobachten, erwegen, welche wir darinnen setzen, daß wir uns andern Leuten gefällig machen, und dadurch ihre Gunst erlangen. Um deswegen ist die Beobachtung desselbigen nöthig, worinnen ein kluger einen gemeinen Geschmack haben muß, welche Nothwendigkeit ohne Zweifel ihren Ursprung aus der Verderbniß der Menschen hat. Denn nachdem die Menschen größten theils unfähig worden, die innerliche Vollkommenheit einer Sache einzusehen, und also nach dem äußerlichen Schein davon zu urtheilen angefangen, dergestalt, daß sie meist eine schlechte; oder mittelmäßige Geschicklichkeit mit einer guten und scheinbaren Apparence einer hohen Vollkommenheit, die nicht in die Augen fällt, vorzuziehen pflegen, ja diese letztere wohl oft als eine Sache von keiner Wichtigkeit nachläßig übersehen, so haben weise und geschickte Leute anfangen müssen, mit allem Fleiß darauf bedacht zu seyn, nebst der innerlichen Vollkommenheit der Dinge auch vor einen ansehnlichen Schein derselben zu sorgen, vermittelst dessen ihre Geschicklichkeit die nachläßigen, und in das innere nicht weit sehende Augen der Menschen genugsam rühren möge, welcher so gar sorgfältigen Bemühung weise und geschickte Leute würden überhoben seyn können, wenn alle diejenigen, deren Gunst sie zur Beförderung ihres Glücks von nöthen haben, fähig wären, die innerliche Güte einer Sache in ihrem natürlichen Wesen ohne den Zusatz der Apparence zu erreichen, zu geschweigen, daß viele Stücke eines solchen äußerlichen Wesens weiter nichts als den Kützel der Wollust und des Ehrgeizes zum Endzweck und zum Grund haben, wie dieses Müller in den Anmerkungen über Gracians Orakel Max. 87. pag. 679. angeführet. Aus diesem Endzweck des Wohlstandes, und der, wegen der Verderbniß der Menschen entstandenen Nothwendigkeit der Beobachtung desselbigen, können wir verschiedene Wahrheiten folgern. Denn es fließt daraus, 1) daß die Wohlanständigkeit unter weisen und verständigen Leuten zu beobachten nicht nöthig, indem diese nicht nur im Stande sind, die wahre und innerliche Geschicklichkeit eines Menschen einzusehen, und das wahrhaftige von dem scheinbaren zu unterscheiden; sondern auch einen Geschmack an einer reellen Vollkommenheit haben, daß sie daher auf die äußerliche Kleinigkeiten, die sonst dem Wohlstande unterworfen sind, nicht sehen, und demjenigen, dem es sonst an wahrer Geschicklichkeit nicht fehlt, wenn er gleich nicht überall dem Wohlstande gemäß sich bezeiget, ihre Gunst nicht entziehen: 2) daß in Liebe und Freundschaft der Wohlstand aufhöre. Denn in solchem Zustande hat man schon mehr, als man durch die Beobachtung des Wohlstandes erlangen kann, weil Liebe und Freundschaft, die bereits schon da ist, die bloße Gunst, welche man durch die Wohlanständigkeit zu erlangen gedenkt, überwieget; 3) daß ein Potentat in seinem Lande keinen Wohlstand zu beobachten habe, indem er nicht nur daselbst niemanden, als seines Gleichen hat, weil auch seine Gemahlinn und Prinzen seine, obwohl die höchsten Unterthanen sind; sondern auch eben nicht nöthig hat, sich durch dieses Mittel eine Gunst zu erwerben, wenn er zumal bey seinen Unterthanen schon in Liebe und Hochachtung steht. Hat er mit andern Potentaten außer seinem Lande, als seines Gleichen zu thun, so muß er, so lang er klüglich mit ihnen umzugehen gedenket, die Regeln des Wohlstandes, wie ein anderer, beobachten.

Aus dieser Beschaffenheit der Wohlanständigkeit können wir gar deutlich sehen, daß selbige mit dem Christenthum gar nicht streitet. Denn wie man darinnen nichts findet, so den Regeln des Christenthums sollte entgegen seyn, indem man nur in den indifferenten Sachen sich nach andern Leuten richtet, und zwar aus einer guten Absicht, sich ihnen darum gefällig zu machen, damit man desto bessere Gelegenheit ihnen zu dienen haben möge; also treffen wir in dem wahren Christenthum selbst nichts an, welches die Stücke der Wohlanständigkeit aufheben sollte. Man kann Gott wahrhaftig erkennen, und rechtschaffen in seinem Herzen lieben, und gleichwohl im äußerlichen dasjenige mit beobachten, welches als was indifferentes unter den Leuten seines gleichens gebräuchlich ist. Niemand hat sich einzubilden, daß eine bäuerische Grobheit und Singularität ein wesentliches Kennzeichen eines wahren Christen sey, und daß das Christenthum selbst in einer unflätigen und ganz außer der Mode gemachten Kleidung bestehe. Die Schrift

Schrift selbst stimmt hierinnen bey. Denn Paulus sagt 1 Cor. 9. v. 20. den Juden bin ich worden als ein Jude, auf daß ich die Juden gewinne; v. 22. ber: ich bin jederman allerley worden, auf daß ich allenthalben ja etliche selig mache, und cap. 10. v. 33. bezeugt er, wie er sich jederman in allerley gefällig mache, welches man nicht anders, als von indifferenten Dingen annehmen kann, worinnen Paulus nachgegeben, und einen gemeinen Geschmack gehabt, weil er gesehen, daß er durch solche Kleinigkeit die Gemüther der Menschen gewinnen, und nachgehends in dem Hauptwerk der Bekehrung desto mehr bey ihnen ausrichten könne. Eben dieser Apostel verlangt von einem Bischof 1 Tim. 3. v. 2. daß er sey κόσμιος, welches Wort die besten Ausleger mit Recht von dem Wohlstande, oder von einem wohlanständigen Wesen erklären, maßen es Grotius über diese Stelle gegeben hat: qui omnia facit κατὰ τὸ πρέπον, der alles thut, nach den Regeln der Wohlanständigkeit, wohin auch die Uebersetzung des seligen Lutheri zielet, wenn er das griechische Wort durch Sittig, das ist, der wohlanständige Sitten hat, verdeutschet.

Es giebt zweyerley Leute, welche in der Beobachtung der Wohlanständigkeit verfehlen. Einige sind eigensinnisch und hochmüthig, verwerfen allen Wohlstand, und wollen sich darnach nicht richten. Unter den alten gehören hieher die Philosophen aus der Cynischen Schule, deren Urheber Antisthenes zerrissen und zerlumpt aufzog, und der erste unter den Weltweisen soll gewesen seyn, der sich den Bart wachsen lassen, eines doppelten Mantels, eines Stabs und einer Taschen bedient; daß er aber dieses aus eitlem Ehrgeiz gethan, sehen wir aus dem Ausspruch des Socratis. Denn als dieser sahe, daß Antisthenes das zerrissene Theil seines Mantels heraus gekehrt hatte, so sagte er: ich sehe deinen Ehrgeiz gar wohl durch deinen Mantel hervor gucken, wie Diogenes Laertius lib. 6. num. 8. berichtet. Sein Nachfolger Diogenes soll es in der Unschamhaftigkeit auf das höchste gebracht haben, daß er auch ohne Scheu mit seinen Weibsbildern gehuret. Er schämte sich nicht zu betteln, und pflegte selbst von sich zu sagen: er sey ein Landstreicher, der nirgends zu Hause sey, einen Bettler abgebe, übel gekleidet gehe, und in den Tag hinein lebe. Er begegnete allen Leuten grob, und wollte mit Fleiß in der Aufführung einen Hund vorstellen, daher als man ihn einst fragte, warum ihm die Leute einen Hund hießen, so antwortete er darauf: darum weil er denen, die ihm geben, schmeichle; diejenigen, die ihm nichts geben, anbelle, die andern aber beiße. Sein vornehmster Anhänger war Crates, der es in der Unschamhaftigkeit auch so weit als sein Lehrmeister soll gebracht haben, indem er mit der Hipparchia, die ihn mit Gewalt zum Manne haben müssen, auf einem öffentlichen Platz, in Gegenwart vieler Zuschauer Hochzeit gemacht, welches alles Stolle in der Historie der heydnischen Moral §. 73. sqq. weiter ausgeführet hat. Es sagt daher Cicero lib. 1. cap. 41. de offic. man müsse die Cynische Weise gänzlich verwerfen: denn sie sey der Schamhaftigkeit entgegen, bey der man nichts vor recht und ehrbar halten könnte. Unter denen Christen haben sich die Quacker als Feinde der Wohlanständigkeit erkläret, welches nicht nur aus ihren Schriften, sonderlich aus des Roberti Barclaji apolog. theol. verae christianae; sondern auch aus ihrer Aufführung selbst zu ersehen. Denn wie sie in England entstunden, und nach Cromwells Tod König Carl der andere wieder in sein Reich geruffen wurde, und von allen Unterthanen den Eyd der Treue verlangte, so weigerten sich nicht nur die Quacker, welche alle Eidschwüre vor unrecht hielten, selbigen abzulegen, sondern wollten auch gegen niemanden, wenns auch der König selbst war, äußerliche Ehrenbezeugungen ablegen. Sie waren so eigensinnig und halsstarrig dabey, daß ob sie gleich die äußersten und erschröcklichsten Verfolgungen ausstehen mußten, sie gleichwohl auf keine Weise von ihren Einbildungen abzubringen waren. Man lese was Stolle in der dissertat. de decoro politic. die allhier 1725. herausgekommen, cap. 2. §. 7. sqq. wider sie erinnert. Es ist eine große Schwachheit, daß man in solchen Dingen sich von andern Leuten absondern will. Denn wie es Kleinigkeiten betrifft, darinnen man leicht nachgeben kann; also schadet man sich durch Verabsäumung derselbigen, und benimmt sich manche Gelegenheit, etwas gutes bey andern anzurichten. Viele wollen dieses als Proben ihrer Demuth angesehen haben, dahinter aber nur ein Eigensinn und Hochmuth stecket. Andere verfehlen darinnen, daß sie meynen, als beruhe eines Menschen geschickte Eigenschaft schlechterdings auf die Wohlanständigkeit, welches auch ein falscher und gar gemeiner Begriff ist. Die in solchem ungegründeten Wahn stehen, sehen den rechten Zweck der Wohlanständigkeit nicht recht ein, daß nämlich alle wohlanständige Sitten auf eine angenehme äußerliche Darstellung einer innerlichen gründlichen Geschicklichkeit und wahren Tugend abzielen müsse. Es kann wohl das wohlanständige ohne Tugend bey einem Menschen seyn, wie wir schon oben erinnert;

es

es verliert aber denjenigen Nutzen, den es haben würde, wenn es mit der Tugend verknüpft sey. Solche Leute, die bloß ihre Geschicklichkeit in den Gebräuchen des äußerlichen Wohlstandes suchen, haben mehrentheils das Unglück, daß sie erstlich Leute von bloßen Ceremonien sind, die also weiter in der Welt nichts nütze sind, als Ceremonien zu machen; nachgehends wenn Hochmuth und Ehrgeiz noch hinzu kommt, muß es natürlicher Weise erfolgen, daß sie wegen ihrer Geschicklichkeit groß zu seyn sich dünken, und andere, die sich in Ceremonien wenig hervor thun, verachten; daß sie der Ceremonien leicht zu viel, und sich dadurch wider die Regeln der Klugheit den Leuten beschwerlich machen, und daß sie wegen eben dieser Ursachen in Betrachtung der Ceremonien, die sie wiederum von andern erfordern, höchst empfindlich sind, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Orakul Max. 184. p. 419.

Es sind verschiedene Schriften von der Materie des Wohlstandes heraus. Die alten Philosophen haben außer denen, die zur Cynischen Schule gehörten, durchgehends die Wohlanständigkeit gebilliget; sie haben aber wenig davon in ihren Schriften hinterlassen, und, wenn sie auch darauf kommen, das Wohlanständige von den übrigen moralischen Eigenschaften der menschlichen Verrichtungen nicht recht zu unterscheiden gewußt. Man siehet dieses an dem Cicerone, welcher de officiis lib. 1. cap. 27. seqq. das Wohlanständige mit dem Ehrbaren und Nützlichen immer verwirret; und obschon Aristoteles in seinen magnis moralibus cap. 30. sqq. auch davon gehandelt, so hat doch dasjenige, was er vorgebracht, nicht viel auf sich. Zu den neuern Zeiten hat man sich um die Verbesserung dieser Lehre mit größerm Fleiß bekümmert, daran schon im sechzehenden Seculo einige Gelehrten gearbeitet. Des Erasmi sein Buch de ciuilitate morum ist gar sehr bekannt, hält auch nach dem Gebrauch seiner Zeiten gar feine Gedanken in sich, ob es wohl nach keiner systematischen Ordnung eingerichtet ist; welches man auch von einigen andern sagen muß, als des Johannis Casä galateo, seu de morum honestate et elegantia, welches Buch Italiänisch geschrieben, und nachgehends von Chyträo lateinisch übersetzet, und mit seinen Anmerkungen erläutert worden, ingleichen von des Friderici Dedekindi tract. de incultis moribus et inurbanis gestibus, und von des Stephani Gvazzi vier Büchern de mutua et ciuili conuersatione. Die Franzosen haben sonderlich in dieser Materie ihre Geschicklichkeit sehen lassen, wiewohl sie lieber ihre Gedanken zerstreuet, als in einem richtigen Zusammenhang vortragen. Die vornehmsten sind die Mad. Scudery in ihrer morale du monde und den conversations nouvelles sur divers sujets; ingleichen Bellegarde in seinem modeles des conversations; den reflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'eviter: ferner in dem Tractat sur la politesse des moeurs, und seiner art de plaire dans la conversation, wohin man auch noch einen ungenannten Autorem wegen des traité de la bienseance rechnen kann. Es hat auch Lambertus Velthuysen eine epistolicam dissertationem de principiis iusti et decori, so in seinen operibus pag. 955. steht, geschrieben, sich aber bey der Lehre vom Wohlstand nicht weitläuftig aufgehalten; hingegen in einer andern Schrift de naturali pudore et dignitate hominis, die pag. 660. besagter operum anzutreffen, mehrers davon beygebracht. Unter den Deutschen haben sich diesen Punkt der Moral auch verschiedene angelegen seyn lassen. Der geheimde Rath Thomasius hat in seinen fundamentis iuris nat. et gentium lib. 1. cap. 6. und in cautel. circa praecognita iurisprud. cap. 15. den Unterschied unter dem natürlichen und politischen Decoro zu befestigen und zu erklären bemühet. In den angezogenen cautelis nennt er die Wohlanständigkeit eine moralische Beschaffenheit des menschlichen Thun und Lassens, nach welcher ein Mensch auf vernünftige Art sich Freunde zu machen suche. Es entstehe aus der Nachahmung dessen, den man vor den vornehmsten halte, nicht aber der in der That der vortrefflichste sey. Es sey unterschieden von der Ehrbarkeit, da man den Menschen nach seinen innerlichen Regungen betrachte, und nicht gegen andere Menschen halte; von der Gerechtigkeit, da der Mensch dahin sehe, daß er sich keine Feinde mache, und endlich von der Nützlichkeit, oder von der Lehre klüglich zu leben. Solche Wohlanständigkeit theilet er nun in eine natürliche und politische, und die letztere in eine allgemeine und besondere: davon jene von den meisten Völkern, die uns bekannt, angenommen wäre; diese aber nach denen unterschiedenen Völkern, Landschaften, Städten und Gesellschaften sich verändere. Solche natürliche und politische Wohlanständigkeit wäre in vielen Stücken von einander unterschieden: erstlich in Exempeln, daß also die Knabenschänderey und der öffentliche Beyschlaf der Cynicorum, auch bey ihren eigenen Weibern wider die natürliche Wohlanständigkeit laufe; hingegen daß eben die Cynici nicht sorgfältig genug ihre Schaam bedecket, ihre Nothdurft öffentlich verrichtet, ihr Wasser abgeschlagen, dieses wäre wider die allgemeine natürliche Schamhaftigkeit gewesen. Hernach

nach sey auch ein Unterschied in Regeln und Principiis, wie sich denn das allgemeine Decorum vornehmlich darinnen gründe, daß man seine so wohl natürliche; als zufällige Mängel verberge, und daß man nicht solche Dinge begehe, die vielen Menschen einen Ekel zu erwecken pflegen. Ferner wären sie auch in Ansehung der Veränderlichkeit unterschieden. Denn wenn gleich das natürliche Decorum nicht in allen Ständen unveränderlich wäre, so leide es doch nur einige sehr wenige Abfälle; hingegen das allgemeine politische Decorum, oder die manierliche Sitten litten sehr viele Ausnahmen der Gelegenheit vieler Umstände. Indessen aber komme das absonderliche politische Decorum weit mehr auf die Willkühr der Menschen an, habe auch vielmehr mit Mitteldingen zu thun, als das allgemeine politische Decorum. Ihm ist hierinnen Ephraim Gerhard in den fundamentis generalib. doctrinae de decoro, welche sich bey seiner delineatione iuris naturalis findet, gefolget; wiewohl die meisten die Wohlanständigkeit nur in solchem Verstande nehmen, daß es auf gewisse von Menschen eingeführte Gewohnheiten geht, auf welche Art wir auch selbige vorgestellet haben. Anno 1720. ist zu Nürnberg Sebastian Jacob Jungendres kurzer Entwurf von der Wohlanständigkeit, oder von dem Decoro herausgekommen. Andere haben eben keine besondere Werke von dieser Materie geschrieben; sondern in ihren philosophischen und politischen Schriften davon gehandelt, von denen wir anführen Buddeum in philosoph. practica part. 3. cap. 5. sect. 1. §. 10. sqq. Rüdiger in der Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 5. §. 17. Rohr in der Klugheit zu leben cap. 22. Heumann in dem politischen Philosophen cap. 2. denen man auch noch einige Dissertationes, als Boeclers de elegantia moris ciuilis et aulici tom. 1. oper. pag. 575. J. B. Menckens de eo, quod decorum est, Leipzig 1695. Krugs de obligatione decori, Leipzig 1711. Stollens de decoro politico, Jena 1725. nebst Marbachs introitu ad iurisprud. §. 22. cap. prooem. beyfügen kann; in der Vorrede aber part. 17. der Gedanken über die Journale wird von dem Decoro der Gelehrten gehandelt. Diese und dergleichen Bücher kann man wohl mit gutem Nutzen brauchen; man muß aber nicht denken, als könnte man daraus alles, was zur Wohlanständigkeit der Sitten gehöre, lernen. Denn in Büchern lassen sich davon nur allgemeine Regeln geben; das besondere Decorum aber, so nach den unterschiedenen Ländern, Völkern, Ständen, Gesellschaften u. dergl. unterschieden, muß man vielmehr aus der Erfahrung und Umgang mit andern Leuten erlernen. Es ist auch ein großer Unterschied unter der Erkenntniß und Ausübung der Wohlanständigkeit. Jene erlangt man wohl zum Theil aus Büchern, wenn man auch immer zu Haus hinter dem Ofen sitzen bleibet; zu dieser aber kann man ohne die Conversation mit andern Leuten nicht kommen. [Hierbey kann man die neuern Schriftsteller der Moral nachschlagen, welche wir am gehörigen Orte benennet haben.]

[Wohlfarth,]

[Bedeutet überhaupt einen ununterbrochenen Besitz des Guten, oder die Entfernung der Uebel. Man redet von zeitlicher, geistlicher und ewiger Wohlfarth. Die zeitliche erfordert den Besitz und Genuß zeitlicher Güter; die geistliche den Besitz geistlicher Güter, oder derjenigen, die eine wahre Gemüthsruhe und Glückseligkeit zu bewirken fähig sind; die ewige hat eine Beziehung auf das zukünftige Leben, das wir nach dem Tode zu hoffen haben. Gott will aller Menschen wahre Wohlfarth und Glückseligkeit, und wenn sie nicht wahrhaftig glückselig werden, so liegt die Schuld nicht an Gott, sondern an den Menschen, welche unterlassen, die Mittel zu ihrem Wohl, die ihnen Gott darbiethet, zu gebrauchen. Selbst die göttlichen Strafen zwecken auf das Wohl der Sterblichen ab, auch die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht ausgenommen. Denn obschon letztere nicht das Wohl der Verdammten, oder dererjenigen, die aus dem Staate Gottes als Rebellen und Stöhrer auf ewig verwiesen werden, zum Zwecke haben, so sucht doch Gott dadurch das Wohlergehen seiner gehorsamen Unterthanen zu befördern, theils werden sie von den Beleidigungen der Gottlosen befreyet, theils erhalten sie durch die Kenntniß der Verbannten stärkere Bewegungsgründe im Guten zu verharren, und das Böse immer mehr und mehr zu verabscheuen. Siehe den Artikel: Glückseligkeit und Daries philos. Nebenstunden 2 Samml. 4 Abhandl. Mein kritischhistorisches Lehrbuch Metaphys. §. 50.]

Wohlthat,

Wenn man dem andern mit seiner Beschwerde etwas gutes erweiset, wodurch ihm ein Nutzen zuwächset, so nennt man dieses eine Wohlthat, wobey Thomasius in iurisprud. diu. lib. 2. cap. 6. §. 17. zu lesen. Eigentlich gehören zu einer Wohlthat drey Stücke. Derjenige, dem man dergleichen erzeiget, muß es davor annehmen, indem man niemanden wider seinen Willen etwas gutes aufdringen kann; dasjenige aber, was man dem andern

dern zu Gefallen übernimmt und hingiebt, muß was gutes in sich halten, wodurch des andern Glückseligkeit befördert wird, und denn, wenn solche Erweisung den Namen einer Wohlthat führen soll, muß sie auch mit einer Beschwerde verknüpfet seyn. Denn eben dadurch wird eine Wohlthat von einer gemeinen Gefälligkeit unterschieden, daß wir bey jener andern mit unsern Unkosten, Mühe und Arbeit; bey dieser aber ohne unsern Schaden und Ungelegenheit helfen, daher werden die Dinge, die man einem auf die letzte Art erzeiget, res innoxiae vtilitatis, oder Sachen, durch deren Gebrauch uns nichts abgehet, genennet. Man erweist einem auf zweyerley Art Wohlthaten: entweder mit seinen Diensten, Mühe und Arbeit; oder mit seinem Vermögen, wenn man ihm etwas davon ohne Entgeld überlässet, oder schenket, z. E. man giebt einem Geld, freye Kost, Kleidung, u. s. w. Die Neigung zu der ersten Art der Wohlthaten, da man einem durch seine Mühe hilft, wird die **Dienstfertigkeit**; die Neigung aber zu der andern Art, da man einem mit seinem Vermögen beystehet, die **Gutthätigkeit** genennet. Sehen wir auf den Grund und auf die Absicht, warum man Wohlthaten austheilet, so können selbige entweder wahre; oder nur Scheinwohlthaten seyn; jene sind Früchte der wahren Liebe, da man weiter nichts sucht, als dem andern in seiner Bedürfnis beyzuspringen; diese aber kommen aus einer verderbten Neigung, als dem Ehrgeitz und der Wollust, da man nicht sowohl auf der Nothleidenden, als sein eigen Interesse siehet. Ehrgeizige sind freygebig und theilen viel Wohlthaten aus, wenn sie sehen, daß sie davor gelobet und ihr Ruhm dadurch ausgebreitet werde; Wollüstige aber sind mitleidig, so daß ihr Mitleiden nur ein weichmüthiges und von dem tugendhaften, das aus der vernünftigen Liebe des Nächsten fliesset, gar sehr unterschieden ist. Denn sie betrachten die widrigen Zufälle anderer, sonderlich ihrer Freunde nicht nach den Regeln der Vernunft, sondern nach ihrer Wollust, durch welche Betrachtung sie empfindlich gerühret und durch solche Empfindung dermassen gereizet werden, daß sie mit Hindansetzung aller Klugheit den guten Muth und das Vergnügen ihrer Freunde wieder herstellen wollen.

Derjenige, der Wohlthaten austheilen will, muß sich nach den Regeln der Billigkeit und der Klugheit richten, wenn selbige vernünftig heraus kommen sollen. Die Billigkeit erfordert, daß man hierinnen keinen dem andern ohne Ursache vorziehe, welches geschiehet, wenn man unwürdigen Personen was gutes erweiset und solches denenjenigen, die es verdienen, entziehet. Die Unwürdigkeit bestehet entweder darinnen, daß man nicht bedürftig und also der Wohlthat nicht braucht, oder wenn man auch arm ist, durch seine Liederlichkeit selbige übel anwendet. Denn wenn gleich bedürftige Leute kein vollkommenes Recht haben, Wohlthaten von andern zu fordern, so wird dennoch ihr unvollkommenes Recht beleidiget und ist wenigstens unbillig, wenn man in Austheilung derselben nur nach dem Trieb einer herrschenden Neigung und nicht nach der Vorschrift der Vernunft gehen will. Ereignet sich der Fall, daß man nicht allen, die unsere Hülfe verlangen und selbige auch verdienen, zugleich helfen kann, so geht man hierinnen nach der Ordnung, die sonst in der Liebe beobachtet wird. Denn da heißt es: je näher einer mit dem andern verwandt, je grösser ist die Liebe gegen ihn, mithin hat er in Erlangung der Wohlthaten einen Vorzug. Die Verwandschaft gründet sich wieder auf eine Blutsfreundschaft, oder auf eine Schwägerschaft, und weil bey jener die Liebe auch stärker, als bey dieser ist, so ziehet man in Austheilung der Wohlthaten die Blutsfreunde denjenigen vor, die mit einem nur verschwägert sind. In der Blutsfreundschaft haben auch gewisse Grade statt, nach denen sich wieder die Ordnung der Liebe und der Wohlthaten richtet. Es weiset aber die Vernunft hierinnen nicht nur Regeln der Billigkeit; sondern auch der Klugheit an, die man in Erweisung der Wohlthaten zu beobachten hat. Die Klugheit zeigt überhaupt, wie man seinen eigenen Nutzen auf eine rechtmäßige Art befördern soll, nach welcher gemeinen Absicht sie bey diesem Punct lehret, man müsse sich bey Austheilung der Wohlthaten so verhalten, daß man sich nicht selber dadurch in Schaden setzet. Dieses geschieht sonderlich, wenn man mehr aufwendet, als die Umstände des Vermögens zulassen, und dadurch sich und die Seinigen wohl in Armuth setzet, dazu Wollüstige bey ihrer Mitleidigkeit geneigt sind; niemand aber, auch nach den Regeln des Christenthums, verbunden ist. Denn nach demselbigen ist man nur verpflichtet, seinen Nächsten, wie sich selbst zu lieben. Es kann auch bisweilen die Dienstfertigkeit einem schädlich werden, wenn man solche Mühe dem andern zu gefallen übernimmt, womit man sich nur verhaßt machet.

Demjenigen, der Wohlthaten empfängt, kommt zu, daß er gegen den Wohlthäter dankbar ist, und also erweiset, wie ihm die erwiesene Wohlthat angenehm sey. Ist sie einem angenehm, so kann es nicht anders seyn, als daß man den Wohlthäter wieder lieben muß, mithin, wenn man in seinem Gemüth eine Dankbarkeit erwecken will, so ist nöthig, daß man sich der

der Wohlthaten stets erinnere und dabey überlege, wie der Wohlthäter nicht dazu verbunden gewesen; was er vor Mühe und Unkosten aufwenden müssen; wie er davor nichts bekommen; wie man dadurch in einen vollkommenen Stand gelanget, dazu man ohne solche Hülfe nicht würde kommen seyn; und wie der vorige Stand mit vielem Elend und Verdruß verknüpft gewesen. Kommt zu solcher Ueberlegung eine lebhafte Vorstellung, daß man durch die Imagination die Größe der Wohlthat dem Gemüth lebhaft vorstellet, so wird solches zur Gegenliebe, folglich zur Dankbarkeit ermuntert. Gesetzt, daß sich mit einer Wohlthat, die uns der andere erweiset, ein Unglück verknüpfet, z. E. es hilft uns einer zu einem Dienst; oder zu einer Heyrath, dabey es uns übel gehet, ob wir schon diese Wohlthat mit großen Freuden angenommen haben, so muß man doch nicht gleich die Schuld dem Wohlthäter beymessen, und deßwegen die Dankbarkeit unterlassen. Denn man muß bey solchen Fällen alle Umstände wohl überlegen und sehen, ob das Unglück von der Wohlthat selbst; oder von andern äusserlichen Umständen, dazu die Wohlthat nur Gelegenheit gegeben hat, herkomme; ingleichen ob wir uns das Elend, so sich damit vereiniget, nicht größer einbilden, als es in der That ist. Ist das Unglück so beschaffen, daß es seinen Ursprung nicht aus der Wohlthat selbsten, sondern von andern Umständen hat, die man vorher nicht hat sehen können, so ist der Wohlthäter ausser aller Schuld, wenn er gleich dazu Gelegenheit gegeben; ja wenn wir das Gute, so dabey ist, zusammen nehmen und gegen das Böse halten, so kann jenes dieses überwiegen, in welchem Fall denn ganz deutlich, daß man die Wohlthat nicht gering zu schätzen habe. Kommt das Unglück von der Wohlthat selbst her, so hat man zu erwegen, ob man nicht ohne derselbigen dennoch unglücklicher würde gewesen seyn, in welchem Fall man gleichwohl durch die Wohlthat was besseres bekommen; ja wenn auch dieses nicht wäre, so muß man endlich auf den guten Willen des Wohlthäters sehen und denken, er habe es gut gemeynet, und die schlimmen Folgerungen nicht vorher erkennen können, die man daher als eine Schickung Gottes anzunehmen. Es läßt sich auch der Wille zur Dankbarkeit bewegen, wenn man überlegt, daß man sich dadurch bey dem Wohlthäter beliebt mache, und indem seine Liebe gegen einen nicht nur erhalten, sondern auch vermehret wird, so wird er dadurch bewogen, einem noch mehr Gutes zu erzeigen. Die Undankbarkeit hat ihre Grade. Denn bisweilen macht man sich nichts aus der Wohlthat und und liebt den Wohlthäter nicht wieder; bisweilen haßt man ihn gar. Will man diese beyde Stuffen mit besondern Namen belegen, so kann man jenes die Unerkenntlichkeit; dieses die eigentliche Undankbarkeit nennen, wovon mit mehrern gehandelt **Wolff** in den **Gedanken von der Menschen Thun und Lassen** §. 834. sqq. Unter den Alten hat **Seneca** besondere Bücher von den Wohlthaten geschrieben, von denen wir oben in dem Artikel **Gutthätigkeit** geredet, wobey auch noch **Thomasius** in der **Einleitung zur Sittenlehre** cap. 6. §. 52. **Hochstetter** in colleg. Pufend. exercit. 6. §. 28. 32. und **Rüdiger** in institut. erudit. pag. 472. und 561. zu lesen. Es erörtert **Proeleus** in den **Anmerkungen über den Pufendorf** pag. 195. die Frage: ob der Wohlthäter die Wohlthaten wieder fordern könne, wenn ein Client sich unerkenntlich erzeige? und da er den Unterschied voraus setzet, daß man etwas wiederum fordern könne entweder ex iustitia, wenn man Grund und Recht dazu habe; oder ex honestate, wenn mans auf des andern seine Tugend ankommen lasse, so meynt er, es sey nach der Gerechtigkeit nicht unrecht, wenn der Patron mit einem undankbaren Clienten streng verfahre, und die Wohlthat wieder verlange. Allein ein solcher Patron müsse wieder leiden, daß der Client nach Erstattung der Wohlthat spreche, der Patron habe nicht mit ihm, als ein großmüthiger Wohlthäter; sondern als ein Kaufmann oder Pachter gehandelt; und weil dieser Vorwurf rechtschaffenen Gemüthern empfindlich, so pflegte man ordentlicher Weise sich die Wohlthaten nicht wieder geben zu lassen, zumal weil der Client bey ehrbaren Leuten genugsam gestraft sey, wenn der Patron durch sein gütiges Verfahren zu erkennen gebe, was der Client vor ein übles Gemüth habe.

Wohnung,

Die Wohnung ist dem Menschen zu seiner Erhaltung in verschiedener Absicht nöthig. Denn er braucht selbige zur Verwahrung des Leibes wider die widrige Witterungen, als im Sommer wider die große Hitze, im Winter vor die Kälte, zu allen Zeiten vor den Regen und Wind; nicht nur aber dient sie unmittelbar zur Erhaltung des Leibes; sondern man muß sie auch haben, daß man seine Verrichtungen ungehindert vornehmen, das Seinige verwahren, die nöthigen Speisen zubereiten kann, welches also zu den Pflichten der Menschen gegen sich selbst, und insonderheit gegen den Leib gehöret.

Wie eine Wohnung einzurichten, ist aus der Absicht, die man dabey haben kann, zu beurtheilen, welche dreyerley seyn kann, daß sie entweder auf die Nothwendigkeit; oder auf die Bequemlichkeit; oder

oder auf den Wohlstand gehet. Die Nothwendigkeit faßt die Hauptabsicht in sich, so fern wir die Wohnung zur Erhaltung unsers Leibes und dessen Gesundheit brauchen, weswegen man eine gesunde Wohnung erwehlen muß, da man in denen Zimmern frische und reine Luft haben kann, die an keinen dumpfigen und feuchten, oder eingeschlossenen Ort, wo der Wind nicht durchstreichen kann, liegen. Dienen die Wohnungen auch darzu, daß wir darinnen unsere Verrichtungen, damit wir erwerben, was wir zu unserer Nahrung nöthig haben, ungehindert vornehmen können; darzu aber genugsames Licht erfordert wird, so folgt weiter hieraus, daß selbige so einzurichten und zu erwählen, daß man in einem jeden Zimmer so viel Licht habe, als zu denen Verrichtungen erfordert wird. Ist der Mensch verbunden, nicht nur auf seine nothwendige; sondern auch bequeme Erhaltung zu sehen, so hat er weiter die Wohnung so abzumessen, daß er darinnen sich bequem aufhalten kann, wozu nach der Wohlstand kommt, daß man sie nach seinem Stande einrichtet, daher sich hierinne ein Reicher und Vornehmer von einem Armen und Geringen unterscheidet. Wie ein solches Gebäude aber aufzurichten, wird in der Mathesi, und zwar in der Baukunst gelehret. [Es verdient Joh. Ernst Faber Archäologie der Hebräer gelesen zu werden. Halle 1 Th. 1773. gr. 8. wo von den verschiedenen Wohnungsarten der Alten vollständig gehandelt wird, und zwar 1) von der ersten Menschen Aufenthalt unter freyen Himmel; 2) von dem Aufenthalt in Höhlen; 3) von der Wohnung in Zelten; 4) von Hütten und Hürden; 5) von Warten, Thürmen, Wachtzeichen, und Wachtfeuern; 6) von Städten, Flecken und Dörfern; 7) von Bauwesen der Hebräer; siehe auch Muschenbrök introd. ad philos. natur. T. II. pag. 982. seqq.]

Wolke,

Eine Wolke gehöret unter die wahrhaftigen und zwar wässerichten Lufterscheinungen, die man pflegt meteora zu nennen. Sie besteht aus wässerichen Dünsten, welche durch die Wärme in die Höhe getrieben werden, und also in der That nichts anders, als ein Nebel ist, und nur darinnen von demselbigen unterschieden, daß der Nebel nahe an der Erde sich befindet, weil die Wärme, die ihn aufgezogen, nicht stark genug ist, ihn höher zu heben; da hingegen wenn eine solche Aufdämpfung in die Höhe kommt, so heißt man sie nicht mehr einen Nebel, sondern eine Wolke. Einige setzen noch diesen Unterschied hinzu, daß ein Nebel aus gleichen, aber bereits zertrennten und in kleinen Tröpflein zergangenen Dünsten; eine Wolke aber aus solchen Dünsten bestehe, die noch besser zusammen hiengen, und sich ehe in einen subtilen Schnee, als Wasser verwandeln ließen. Die Materie, woraus also eine Wolke bestehet, ist die aus der Erde aufgestiegene Feuchtigkeit, welche durch die Wärme verdünnet, und so leicht wird, daß sie in die Höhe aufsteigen kann. Die Wolken schweben in der Luft, wie ein Schiff auf dem Wasser schwimmet, so lange sie die Luft an Schwere nicht übertreffen, wenn aber dieses geschiehet, müssen sie hernieder fallen. Es können verschiedene Umstände dabey erwogen werden. Die Gestalt der Wolken ist mancherley, rund, lang, eckig und so weiter, nachdem die Dünste an einem Ort mehr, oder weniger, als am andern sich zusammen gesetzet, oder Stückweise wieder abgelöset, daher eine jede Wolke in mancherley Gestalt nach einander verwandelt werden kann. Da nun die Gestalt derselben von ohngefehr entstehet, und so veränderlich ist, so hat man daraus nichts besonders zu schließen. Sie sind von unterschiedener Farbe, welche nichts anders ist, als ein unterschiedliches Brechen des Lichts in der Wolke. Denn wenn sie keinen Wiederschein giebt, so ist dieses ein Merkmal, daß sie sehr wässerich sey, und nicht lange stehen bleiben werde: wenn sie einen reinen Wiederschein giebt, ist sie weiß anzusehen und deutet auf schönes Wetter: werden die Strahlen des Lichts wegen der Ungleichheit der Wolke auf mancherley Weise gebrochen, so machen sie wie an einem Regenbogen die Gegenstrahlen von mancherley Farben. Es haben die Wolken ihre gewisse Höhe, daß immer eine näher ist, als die andere. Denn man siehet, daß des Abends einige Wolken nach dem Untergang der Sonne erleuchtet werden, da die übrigen hingegen dunkel bleiben; ingleichen nimmt man wahr, wenn die Luft helle und durchsichtig ist, daß eine Wolke die andere verdecken kann, woraus denn folgt, daß die Wolke, welche die andere verdecket, näher seyn müsse, als diejenige, welche verdecket wird. Wie hoch aber die Wolken sich von der Erde erheben können, ist noch nicht genug erkundiget. Bald zertheilen sich die Wolken; bald ziehen sie sich zusammen: jenes geschieht, wenn die Luft schwer wird; dieses aber, wenn sie leicht wird. Nimmt sie einen grossen Raum nach der Höhe in der Luft ein, so wird sie dichte genennet, indem derselbige Raum in der Weite klein aushebet, und die Dicke der Wolken abgiebt. Wenn aber sich die Dünste zusammen gezogen und nach der Höhe der Luft einen geringen Raum einnehmen, so sind die Wolken dünne, wovon zu lesen Wolffs Gedanken von den Wirkung. der Natur §. 261.

S. 261. sqq. [Kratzensteins Abhandlung von dem Aufsteigen der Dünste und Dämpfe. Halle 1744. 8. das hamb. Mag. 17 B. S. 79. ff. 18 B. S. 122. 21 B. S. 228. ff. von electrischen Wolken handelt der 24 B. S. 590. ff. Jakob Bernoulli noua ratio metiendi altitudines nubium; in den Act. erud. 1688. pag. 98. opp. Tom. I. pag. 336.]

Wolkenbruch,

Ist diejenige Art eines natürlichen Regens, da eine wäßriche Wolke auf einmal herunter fällt. Eine Wolke führt eine grosse Menge Wasser bey sich, welche durch gewisse Ursachen in der Höhe erhalten wird, daß sie nicht herunter fällt; wenn aber selbige wegkommen, so geschieht der Wolkenbruch, indem sich der Wind, der sie bisher getrieben und erhalten, geleget, oder die Luft unter ihr auf einmal dünne wird. Fällt die Wolke, die eine so große Last des Wassers bey sich hat, herunter, so verursachet sie eine starke Ueberschwemmung, und je höher selbige steht, eine desto größere Geschwindigkeit bekommt das Wasser durch den Fall.

Wollust,

Man kann dieses Wort in weiterm und engerm, oder eigentlichem Verstande nehmen. In dem weitläuftigen Sinn, in welchem sonderlich das lateinische Wort voluptas pflegt gebraucht zu werden, begreift die Wollust verschiedenes, daß sie entweder das Vergnügen und die angenehme Empfindung über den Genuß eines gewissen Guts: oder auch die Begierde zu demselbigen bedeutet, welche letztere auch von einigen im lateinischen cupiditas voluptatis genennet wird, das erste aber nennt man im deutschen besser die Lust, oder die Belustigung. So ist bekannt, wie Epicurus die höchste Glückseligkeit eines Menschen in seiner voluptate gesetzet, dessen eigentliche Meynung wir oben schon erkläret haben. Seneca hat de vita beata cap. 13. davon eine merkwürdige Stelle. Denn nachdem er zuvor vieles wider die epicureische Wollust disputiret, ist er endlich in diese Worte herausgebrochen: hoc est, cur illa voluptatis laudatio perniciosa sit, quia honesta praecepta intra latent, quod corrumpit, apparet, mea quidem sententia ista est, (inuitis hoc nostris popularibus dicam) sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia. voluptas enim illa ad paruum et exile reuocatur, et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati, iubet illam parere naturae. parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. itaque non dico, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito. nec hoc scire quisquam potest, nisi interius fuerit admissus. Die Wollust, sofern sie als eine Begierde betrachtet wird, kann nach der Physik und Moral untersucht werden. Die physicalische Wollust besteht bloß in einer animalischen Empfindlichkeit ohne Absicht auf die Moral; die moralische aber hat der Mensch in so fern in seiner Gewalt, als sie von seinen Gedanken, oder Urtheilen und Meynungen, die er von dem guten und bösen heget, abhänget. In Ansehung dessen ist sie entweder eine vernünftige; oder unvernünftige, nachdem die Gemüthsvorstellungen, in Ansehung deren man sich eine Sache als was gutes gefallen lässet, vernünftig; oder unvernünftig sind. Diejenige Gemüthsvorstellung ist hierinnen vernünftig, welche dem Gemüth ein wahres und reelles Gut vorstellet, daß solches in eine Begierde nach demselbigen gesetzet wird, welches denn hernach eine vernünftige Wollust kann genennet werden. Wofern aber die Gemüthsvorstellungen nur mit Scheingütern beschäftiget sind, so wird die Wollust unvernünftig. Diese ist entweder eine allgemeine, welche überhaupt auf die Scheingüter, als auf die Ehre, Geld und auf die sinnliche Ergötzlichkeit gehet; oder eine besondere, so auf eine besondere Art von solchen Gütern und zwar auf die Kützelung der Sinne gerichtet, welches nun die im eigentlichen und genauern Verstand genommene Wollust ist. Von dieser wollen wir jetzo umständlicher handeln und eine theoretische und practische Betrachtung davon anstellen. Bey der theoretischen haben wir drey Stücke in Erwegung zu ziehen, als die Beschaffenheit: die unterschiedene Arten, und die Eigenschaften der Wollust und derer, die ihr Gemüth derselbigen ergeben.

Was überhaupt die Beschaffenheit dieser Wollust betrift, so kann man sie eine unordentliche, unersättliche und habituelle Begierde, die Sinne zu belustigen, nennen. In dieser Erklärung wird sowohl ihr gemeines; als ihr besonderes Wesen angezeigt. Jenes hat sie mit den beyden andern verderbten Neigungen des menschlichen Gemüths, als mit dem Ehrgeiz und Geldgeiz, gemein. Denn nachdem das Gemüth des Menschen durch die Eigenliebe verderbt worden, so entspringen daraus drey böse Neigungen, als der Ehrgeiz, der Geldgeiz, und die Wollust, welche alle dieses unter sich gemein haben, daß sie unordentliche, unersättliche und habituelle Begierden sind; in dem Objecto aber, worauf sie gerichtet, sind sie von einander unterschieden. Bey solchem gemeinen Wesen der Wollust legen wir ihr drey Eigenschaften bey. Denn

wir nennen sie eine unordentliche Begierde, so fern sie nicht nach den Regeln der gesunden Vernunft eingerichtet, mithin der Wille bey solcher Bewegung aus der Ordnung, welche die wahre Beschaffenheit der Güter verlangt und zur wahren Glückseligkeit des Menschen abzielet, gesetzet ist. Ein Wollüstiger liebt das geringere Gut mehr, als das grössere, indem er sich selbst Gott und seine Seele dem Leibe vorziehet: er strebt nach Scheingütern, welche zwar eine sinnliche angenehme Empfindung erwecken; in der That aber ihn nicht glücklich machen und läßt darüber die wahren Güter fahren, welches alles eine grosse Unordnung in dem menschlichen Willen anzeiget. Es ist die Wollust auch eine unersättliche Begierde, indem wollüstige mit demjenigen, was sie gegenwärtig haben und geniessen, nicht zufrieden sind; sondern immer etwas anders verlangen, worinnen sich zwischen ihr und dem Ehrgeiz, auch Geldgeiz einiger Unterschied zeiget. Denn obwohl Ehrgeizige und Geldgeizige auch unersättlich sind, so bleiben sie doch bey einerley Objecto und wollen nur mehr, als sie gegenwärtig besitzen, haben, daß also ihr Bemühen nur auf die Quantität gerichtet; hingegen ein Wollüstiger ist in so weit unersättlich, daß er immer etwas anders haben will. Denn hat er z. E. eine Zeitlang von einer gewissen Art Speise gegessen, so wird er deren überdrüßig und verlangt etwas anders; oder wenn er sich heute diese Lust gemacht, so fällt die Begierde morgen auf eine andere. Solche Unersättlichkeit kommt eigentlich daher, daß dem Gemüthe eine Begierde zur höchsten Glückseligkeit eingepflanzet ist; wenn nun dessen Begierde durch dasjenige, was man gegenwärtig hat, nicht kann gestillet werden, so sucht es etwas höheres, oder etwas anders, in Hoffnung, es werde nunmehro zu dem Punct der Zufriedenheit gelangen. Endlich heißt die Wollust auch eine habituelle Begierde, sofern solche beständig in dem menschlichen Gemüthe sich befindet, allezeit auf ein gewisses Objectum gerichtet ist, und so bald nur eine bloße Vorstellung desselbigen geschehen, so gleich, ohne vorhergegangener Determination des Verstandes eine wirkliche Bewegung erfolget. Durch diese Eigenschaft unterscheiden sich die Wirkungen, oder die wirklichen Begierden von der Wollust als einer Neigung. Das eigentliche Wesen der Wollust, so ihr allein zukommt, und dadurch sie sich von dem Ehrgeiz und dem Geldgeiz unterscheidet, setzen wir darinnen, daß sie eine Begierde sey, die Sinne zu kützeln und zu belustigen; oder eine sinnliche angenehme Empfindung zu haben, daher man hier nicht, wie bey dem Ehr- und Geldgeiz, ein gewisses Objectum bestimmen kann; sondern Wollüstige verlangen alles, was eine angenehme Empfindung erweckt, und hassen wiederum alles, was den Sinnen unangenehm vorkommt. Es hat die Wollust gewisser maßen in der Natur ihren Grund, welches sie abermals als was besonders vor dem Ehr- und Geldgeiz hat. Doch damit man dieses recht verstehe und nicht in unrichtigem Sinn annehmen möge, so ist zu wissen, daß wie Gott den Menschen zur Glückseligkeit erschaffen; also hat er auch gewisse Güter ausersehen, durch deren Genuß er dieser Glückseligkeit theilhaftig werden möge. So viel Fähigkeiten der Mensch hat, so viel Arten entstehen von dieser Glückseligkeit, daß er auf Seiten des Leibes gesund; in Ansehung des Verstandes erkenne, was wahr und falsch, und, was den Willen betrift, der Tugend ergeben ist. Damit der Mensch zur Erlangung dieser Glückseligkeiten desto eher angetrieben würde, legte Gott in dessen Natur gewisse natürliche Begierden, welche auf etwas angenehmes abzielen sollten, dergleichen sind der Appetit, die Lust zum Beyschlaf, der Ekel vor das Beschwerliche; die Liebe zur Wahrheit, die Neigungen zum äusserlichen Gottesdienst, die gesellige Liebe. Solchem Trieb sind zwar die Menschen gefolget, aber auf eine unvernünftig Art, indem sie die göttliche Absicht aus den Augen gesetzet, daß sie dadurch sich zur Beförderung der wahren Glückseligkeit hätten antreiben lassen, sondern haben dabey nur eine sinnliche angenehme Empfindung gesucht. Wie nun dieses nach und nach habituell worden, so ist endlich daraus die Wollust entstanden, da man geneigt ist, seine Sinne immer zu belustigen. Dieser Concept, den wir hier angeführt, und darinnen das eigentliche Wesen der Wollust gesetzt, ist auch dem Gebrauch dieses Worts ganz gemäß. Denn wenn wir sehen, daß ein Mensch gern was gutes ißt und trinkt, und also eine angenehme Empfindung des Geschmacks haben will; er hört gern eine schöne Musik und will dadurch seine Ohren kützeln; er sieht nach veränderlichen und schönen Sachen; kann nicht wohl grosse Kälte, oder Hitze leiden u. s. w. so nennt man ihn einen wollüstigen Menschen.

Es sind die Wollüstigen nicht alle von einerley Art. Denn man weiß unter andern aus der Erfahrung, daß manche ihr Vergnügen in Fressen und Saufen, in dem Umgang mit Weibspersonen suchen; andere hingegen machen sich daraus nichts, und ergötzen sich vielmehr an einer stillen und ehrbaren Gesellschaft; oder bleiben auch zu Haus und vertreiben ihre Zeit mit lustigen und angenehmen Büchern. Um deswegen muß man gewisse Arten der Wollust setzen und sie ordentlich von einander scheiden. **Rüdiger** in

nstitut. erud. pag. 615. theilt sie in sechs Arten, als in die bacchische, venerische, delicate, curiöse, pharisäische und in die Freundschaftswollust. Den Grund dieser Eintheilung nimmt er her von den unterschiedenen Arten des angenehmen, so Gott mit den natürlichen Begierden verknüpfet; und weil die Wollust die Sinne zu kützeln suchet; die Sinne aber entweder äußerliche, oder innerliche sind, so gehören zu jenen die delicate, die bacchische und venerische; zu diesen aber die curiöse, pharisäische und die Freundschaftswollust. Es ist auch unter ihnen noch dieser Unterschied, daß man einige Arten, als die delicate, curiöse und pharisäische nicht vor unanständig hält, noch selbige vor den Leuten verstellet; etliche aber, als die venerische und bacchische; ingleichen wenn man durch die Freundschaftswollust immer in Compagnien lieget, hält man vor unanständig. Wir wollen jede Art ins besondere durchgehen. **Erstlich** ist die delicate **Wollust**, welches diejenige Art ist, da man geneigt ist alles, was einem nach der sinnlichen Imagination den äußerlichen Sinnen beschwerlich und unangenehm scheinet, zu meiden und wegzuschaffen. In der Natur hat sie diesen Grund. Gott hat den Menschen einen natürlichen Ekel vor allen denjenigen, was seiner Gesundheit und Leben schadet, eingepflanzet, welchem Ekel solche Wollüstige zwar folgen, aber nicht in der Absicht, wie es Gott haben will. Denn hier hat man vor manches einen Abscheu, z. E. etwas Hitze oder Kälte, einige geringe Schmerzen des Leibes ausstehen, nicht deswegen, weil man befürchtet, es möchte der Gesundheit nachtheilig seyn, die gleichwohl dadurch keinen Schaden leidet; sondern weil man eine unangenehme Empfindung davon hat. Sie hat bey allen äußerlichen Sinnen statt. Denn bald hat man eine delicate Nase, und kann nicht den geringsten übeln Geruch vertragen; bald ein delicates Ohr, wenn es immer still um einen seyn soll; bald delicate Augen, wenn man nur dasjenige ansehen will, was schön und lieblich; bald eine delicate Zunge und ein delicates Gefühl, daß man die Hände in kein kaltes Wasser tauchen, an das Gesicht nicht die geringste Luft gehen lassen will. Viele halten ihre delicate Wollust vor was löbliches, und pflegen sie eine Zärtlichkeit zu nennen; die aber mehr vor einen Fehler, als vor eine Geschicklichkeit anzusehen, welches man daher erkennen kann, daß solche Leute ihre Gesundheit mehr schwächen, als erhalten. **Vors andere** ist die **bacchische Wollust**, bey welcher man eine solche Begierde nach Essen und Trinken hat, daß man eine angenehme Empfindung des Geschmacks haben möge. Der Appetit an sich selbst ist eine natürliche Begierde, welcher man nach der göttlichen Absicht zu dem Ende folgen muß, daß man seine Gesundheit und sein Leben erhalte, wodurch die Begierde, wenn man sie also einrichtet, vernünftig wird. Wollüstige setzen solche Absicht aus den Augen; sehen nicht auf ihre Gesundheit; sondern nur auf die angenehme Empfindung des Geschmacks, es mag dieses der Gesundheit zuträglich seyn; oder nicht, daher sie auch pflegen zu sagen: ich esse und trinke, was mir schmeckt und leide, was ich kann. Nehmen wir hier diese Benennung der bacchischen Wollust in weitläuftigem Verstande, so sind die Wollüstigen aus dieser Classe wieder dreyerley. Einige sehen beym Essen und Trinken auf die Quantität, welche ihren Magen oftmals so überladen, daß sie sich dabey nicht menschlich; sondern viehisch, ja bisweilen schlimmer, als viehisch aufführen. Denn das unvernünftige Vieh frißt und säuft nicht mehr, als es vertragen kann; viele aber, die Menschen heißen wollen, wenn sie gleich von der Natur selbst erinnert werden, es sey genug, wollen sie gleichwohl bezwingen. Andere haben nicht sowohl an der Menge, als vielmehr an der Delicatesse der Speisen und des Geträncks, wie sie es nennen, ihr Vergnügen, welche süß, sauer, anziehend, was neues seyn, und dabey in ihren mannigfaltigen Veränderungen vorhanden seyn müssen. Noch andere sehen auf beydes, das ist, sie essen und trinken gern was gutes, es soll aber auch viel seyn. **Drittens** folgt die **venerische Wollust**, welche auf die geile Vermischung der Leiber beyderley Geschlechts, oder auf den geilen Beyschlaf zielet, um die fleischliche Lust zu stillen, und eine angenehme Empfindung zu haben. Unter die natürlichen Begierden gehört auch die Lust des Beyschlafs, welche Gott in das menschliche Gemüth deswegen geleget, damit die Menschen desto eher ihr Geschlecht fortzupflanzen angetrieben würden. Solche Absicht haben Venerischwollüstige nicht; sondern suchen nur ihre geile Lust zu stillen, und ihr Fleisch zu kützeln, welches sowohl in, als außer der Ehe geschehen kann. Denn wenn Eheleute bey ihrer fleischlichen Vermischung die Dämpfung der geilen Lust zum Hauptziel setzen, so kommt dieses eben aus der venerischen Wollust her. **Viertens** ist die **curiöse Wollust**, welche darinnen bestehet, daß man nach solchen Dingen eine Begierde hat, welche in Ansehung des Verstandes das Gemüth belustigen; aber zur Untersuchung der Wahrheit nichts beytragen. Ein solcher Wollüstiger hat z. E. sein einziges Vergnügen an Romainen, Comödien, Opern und andern ingenieusen Schriften, und ist ihm sehr verdrießlich, wenn er was ernsthaftes und tiefsinniges lesen, oder über eine

eine Sache meditiren soll. Da sagt man: es ist ein sehr curieuser Mann, er lieset alle Zeitungen, bekümmert sich um die Neuigkeiten, und wenn etwas von curiösen Sachen gedruckt wird, darinnen sonderlich eine angenehme und lustige Schreibart ist, das muß er haben. Man bleibt nicht allein bey den Schriften; sondern fällt auch auf andere curiöse Sachen mit seiner Wollust, als auf Naturalienkammern, Münzkabinete, Schildereyen, Bibliothequen, daß wenn solche Wollüstige sich Bücher anschaffen, so thun sie dieses nicht zu dem Ende, daß sie daraus gelehrt und weise werden, und Gott und dem Nächsten dienen wollen; sondern sie haben nur daran ihre Lust, wenn sie die Bücher äußerlich in schöner Ordnung ansehen können. Diese Art der Wollust hat in der Natur des Menschen den Grund, daß uns Gott einen Trieb der Wahrheit eingepflanzet, welchem Trieb etwas zu erkennen, diese Wollüstige zwar nachgehen, aber nicht zu dem Ende, daß sie durch die Erkenntniß der Wahrheit andern dienen mögen; sondern sie suchen nur ihre eigene sinnliche Vergnügung. Fünftens hat man eine pharisäische Wollust, wenn man an den äußerlichen Stücken des Gottesdiensts, die mit einer angenehmen Empfindung der Sinne verknüpfet, ein Vergnügen hat, weswegen solche Leute gern in die Kirche gehen, damit sie eine schöne Musik hören: lieber solche Lieder, deren Melodie lustig klingt, als diejenigen, bey denen weder die Poesie künstlich, noch die Melodie angenehm, singen, und von den Predigern urtheilen sie nach dem äußerlichen, daß wenn einer eine derbe Stimme hat, kurz prediget, allerhand weltliche Historien mit einmischet, sinnreiche Vorstellungen machet, so hält man ihn vor einen sehr geschickten Mann. Sechstens ist noch die Freundschaftswollust, da man sein Vergnügen an guten Freunden, und an dem Umgang mit ihnen suchet, welche ihren Grund auch in der Natur hat, da Gott allen Menschen einen Trieb zur Gesellschaft eingepflanzet, damit der Nutzen der Menschen desto mehr befördert werde. Solchem Trieb folgen zwar diese Wollüstige, und sind beständig in Gesellschaft; aber nicht zu dem Ende, wie es Gott haben will, indem sie nur einen Zeitvertreib, und bloß ihr eignes Vergnügen suchen. Diesen Leuten kommts fast unleidlich vor, wenn sie allein bleiben sollen, und wo sie sich an eine gewisse Stunde zu conversiren gewöhnet, so wird ihnen Zeit und Weile lang, bis sie können ausgehen, oder jemand zu ihnen kömmt.

Die Eigenschaften der Wollüstigen können sowohl an sich selbst; als auch in Ansehung der Pflichten und der Stände, darinnen sie sich befinden, betrachtet werden. An sich selbst haben sie sowohl schädliche; als nützliche Eigenschaften an sich. Zu den schädlichen gehört ihre Veränderlichkeit, daß sie bald auf diß, bald auf jenes fallen, und wenn sie auch was gutes anfangen, so lassen sie von ihrem Fleiß bald ab, und führen nichts recht hinaus: die Leichtglaubigkeit, daß sie alles, was ihnen andere vorsagen, oft ohne Grund vor wahr annehmen; ihnen allzusehr trauen, wodurch sie den Schaden haben, daß sie vielmals hinter das Licht geführet und betrogen werden; die allzugroße wollüstige Liebe, daß wenn sie einen guten Freund haben, so wissen sie in den Gefälligkeiten und Gutthaten keine Maaße zu halten, und handeln dabey oft sowohl wider die Regeln der Billigkeit, wenn sie sich anderer würdigen Personen nicht annehmen, als auch wider die Regeln der Klugheit, indem sie sich damit selber schaden; die Schwazhaftigkeit, da sie nicht nur in Gesellschaften allzu viel reden; sondern auch so unbedachtsam dabey sind, daß sie oft Dinge vorbringen, die ihnen Verdruß erwecken, und weil sie gleichwohl immer was reden wollen, so kann es nicht anders seyn, als daß allerhand Lügen mit unterlaufen müssen; die Leichtsinnigkeit, wenn sie dasjenige, so ihnen als was widriges aufstößet, oder aufstoßen dürfte, so bald aus dem Sinne schlagen, und nicht darauf bedacht sind, wie sie solchen widrigen Zufällen begegnen können; die allzugroße Erniedrigung, daß man sich gegen jedermann ohne Unterschied in Worten und Werken allzusehr demüthiget, eine sclavische Aufführung annimmt, woraus nach und nach eine Verachtung entstehet; die Furchtsamkeit, sowohl an ihren Unternehmungen, daß sie sich alle Dinge so schwer vorstellen, und sich dadurch von manchem guten abhalten lassen, als auch bey einem bevorstehenden Unglück, da sie gleich den Muth sinken lassen, durch die allzu große Zaghaftigkeit sich außer den Stand setzen, auf Mittel zu denken, wie einem Unglück abzuhelfen sey; der Müßiggang, wodurch sie nicht nur manche gute Gelegenheit verabsäumen, ihr Glück zu befördern: sondern auch ihr Thun nicht abwarten, und also nichts rechts vor sich bringen; die Offenherzigkeit, daß sie alle geheime Sachen, sowohl ihre eigene; als was andere ihnen anvertrauet, unbedachtsam entdecken, welcher Fehler sonderlich daher kommt, daß sie gegen jedermann ihre Aufrichtigkeit bezeigen wollen; die Verschwendung, wenn sie das Geld ohne Noth ausgeben, und sich darüber vor der Zeit in Armuth stürzen; das Zaudern, daß sie alles von einem Tag zum andern verschieben, und durch solchen Aufschub machen, daß manche Sache gar liegen bleibet.

Doch

Doch haben Wollüstige in philosophischem und bürgerlichem Verstand auch gute Eigenschaften an sich. Denn sie sind höflich, dienstfertig, wenn es nur dabey keine grosse Mühe braucht, versöhnlich, daß wenn man gleich mit ihnen zerfallen, so lassen sie sich bald wieder besänftigen, weswegen man auch solche Leute in Gesellschaften noch am liebsten leidet, wenn sie nur an sich halten können, daß ihre Wollust in keine äusserliche grobe Fehler ausbricht. Betrachten wir sie nach den unterschiedenen Pflichten, so bezeugen sie sich gegen Gott also. In Religionssachen sind sie sorglos, und bey Untersuchung der Wahrheit unachtsam, daher sie aus Faulheit lieber die alten eingewurzelten Irrthümer behalten, als die Mühe über sich nehmen, die Wahrheit richtig zu erforschen. In dem Dienst Gottes selbst sind sie schläfrig, träg, unbeständig. Sie nehmen das Wort Gottes gar bald und mit Freuden an, solcher Saamen aber wurzelt selten, sondern der Böse raubt es gemeiniglich bald wieder von ihnen, so sich nur ein geringer Sturm von Verfolgung, oder Trübsal erreget. Sonderlich vergessen wollüstige Leute bey guten Tagen Gottes gar leichtlich, und werden sehr in ihrem Glück und Lüsten verblendet. Sie warten wohl den äusserlichen Gottesdienst ab, wenn er ihnen zur Belustigung dienet, und solches mit ihrer Commodität geschehen kann. In den Pflichten gegen sich selbst, ist ihr einziges Dichten und Trachten dahin gerichtet, wie sie ihre innerliche und äusserliche Sinnen belustigen, und ihr Leben in lauter Lust und Vergnügen zubringen mögen. Es ist ihnen nicht möglich, viele Arbeiten über sich zu nehmen; sie sehen nicht sonderlich auf die Wohlanständigkeit, halten ihre Sachen unordentlich, wissen nicht zu sparen, und indem sie allzuviel Sorge vor den Leib tragen, so vergessen sie der Seele darüber, und ziehen sich allerhand Krankheiten, Schimpf, Armuth und andere Beschwerlichkeiten auf den Hals. Gegen andere sind sie zwar zur Barmherzigkeit, Dienstfertigkeit geneigt, beleidigen auch nicht leicht jemand mit Vorsatz, weil sie nicht gern etwas begehen wollen, was ihnen Ungelegenheit verursachen könnte; doch wenn es ihre Absichten erfodern, andern Leuten zu schaden, so machen sie sich auch kein Gewissen darüber, weswegen sie die Gerechtigkeit gar leicht aus den Augen setzen, die gegebene Treue brechen, den Verträgen zuwider leben, mit ihren Lügen und Waschhaftigkeiten grosse Verwirrungen und Verdrießlichkeiten anrichten. Aus diesem ist leicht zu urtheilen, wie es mit Wollüstigen aussiehet, wenn sie in einem gewissen Stand leben: Sind Regenten wollüstig, so sieht man an ihren Höfen nichts als Lustbarkeiten, Aufzüge, Opern, Comödien, Jagden u. d. g.; wenn man aber zu den Unterthanen kommt, so hört man vieles Seufzen, Klagen und Winseln. Der Regierung nehmen sie sich selbst nicht viel an, und sind denen Zeigern auf der Uhr gleich, daß wie man sie stellt, so gehen sie. Sie wünschen nur immer Friede in ihrem Lande, und fürchten sich sehr vor dem Krieg. In dem Lehrstand pflegen wollüstige Prediger curiöse und galante Predigten zu thun, allen Leuten nach dem Maul zu reden, sich der Welt gleich zu stellen, und solche Dinge vorzunehmen, die bey ihrem Amt nicht bestehen können, da sie Vorbilder der Heerde seyn sollen. Wollüstige Eheleute vertragen sich wohl mit einander, leben in Frieden beysammen; es kommt aber dieses nicht aus der reinen Quelle der Tugend, sondern aus dem unreinen Brunn der Geilheit. Wenn der eine Ehegatte stirbt, so will sich das hinterlassene Theil durchaus nicht trösten lassen; wenn aber wenige Zeit vorbey, so denkt man schon auf die andere Ehe. Wollüstige Eltern taugen in der Kinderzucht nicht viel. Denn sie verzärteln die Kinder sehr, und thun zuweilen fast alles, was sie ihnen an den Augen absehen können. Sie machen dadurch ihre Leiber nicht nur schwächlich und kränklich; sondern verderben auch ihr Gemüth. Denn weil die Kinder diese grosse Liebe gar leichtlich merken, so pflegen sie dieselbe zu allerhand Bosheiten zu misbrauchen, und leben hierbey der gewissen Zuversicht, wenn die Eltern schon sollten böse werden, so würden sie auch doch bald wieder gut.

Die practische Betrachtung dieser Lehre von der Wollust faßt zwey Stücke in sich, und zeigt sowohl, wie sich Wollüstige gegen sich selbst aufzuführen; als auch, wie sich andere gegen selbige zu verhalten haben. In Ansehung ihrer selbst haben sie gewisse Regeln des Gesetzes und der Klugheit zu beobachten. Denn wie sie nach dem Gesetz überhaupt verbunden sind, alles zu thun, wodurch ihre Vollkommenheit und Glückseligkeit kann befördert werden, und hingegen alles zu unterlassen, was derselbige zuwider; solche Vollkommenheit aber sowohl die Seele, als den Leib betrifft, also ist auch ihre Schuldigkeit, die Verbesserung des Willens zu besorgen. Durch die Wollust ist der menschliche Wille gleichsam krank, und befindet sich in dem Stande der Unvollkommenheit. Nun steht in eines natürlichen Menschen Vermögen nicht, die Krankheiten selbst aus dem menschlichen Gemüth wegzuschaffen, wozu eine höhere und übernatürliche Kraft erfordert, und das Werk allein durch die Bekehrung vermittelst der göttlichen Gnade bewerkstelliget wird; gleichwohl

wohl aber hat er so viel Gewalt, daß er die Neigungen und Affecten, folglich auch die Wollust dergestalt im Zaum halten kann, daß sie äußerlich in grobe Fehler nicht ausbricht. Zu solcher Verbesserung können verschiedene Mittel gebraucht werden. Das vornehmste ist die lebendige Erkenntniß derjenigen Beschwerlichkeiten, welche die Wollust, wenn man selbiger den Zügel lässet, nach sich ziehet. Denn daraus entstehen allerhand Krankheiten; Krankheiten aber machen Schmerzen, und da ein Wollüstiger zur Verschwendung geneigt, so geräth er dadurch in Dürftigkeit und Armuth, welche einen außer den Stand aller Lust setzet. Damit solche Erkenntniß, oder Vorstellung desto kräftiger und lebendiger werde, so hat man dabey sonderlich zu erwägen, wie alle diese Uebel so beschaffen, daß sie der Wollust schnurstracks entgegen stehen, und daher wäre es eine Narrheit, daß, indem man der Wollust übermäßig nachhängen, und sich dadurch eine sinnliche Lust machen wollte, man sich in der That mehr Unlust als Lust errege. Bliebe man in der gehörigen Maaße, daß dabey weder die Gesundheit des Leibes; noch das Vermögen Schaden litte, so genösse man nicht nur eben solcher Lust; sondern man könnte sie auch noch länger haben, ja je sparsamer man eine Lust hätte, je angenehmer und empfindlicher wäre selbige. Die Exempel stärken die sinnliche Imagination, und können daher bisweilen in dem menschlichen Gemüthe mehr als theoretische Regeln ausrichten, weswegen hier nicht undienlich, wenn man zugleich die Exempel solcher Personen anführet, die sich durch die Uebermaße in der Wollust höchst unglückselig gemacht haben. Damit dergleichen Erkenntniß, oder Vorstellung desto eher ihre Wirkung thun möge, so hat man auch alle Gelegenheit, wodurch die Wollust dürfte gereizt werden, zu meiden. Nach der Klugheit hat ein Wollüstiger fleißig zu beurtheilen, wo ihm seine Wollust in der Welt nützlich, oder schädlich seyn dörfte, indem wir oben gewiesen, daß Wollüstige sowohl nützliche, als schädliche Eigenschaften an sich haben. Im ersten Fall muß er die Wollust reizen; im andern aber zurück halten. Er muß sich demnach hüten, daß er in dem Maaß der Liebe gegen andere nicht ausschweife, mit seinem eignen Schaden nicht gutthätig, dienstfertig, allzuvertraulich und barmherzig sey: daß er nicht alles gleich glaube, was ihm andere Leute vorsagen, wenn auch gleich die Erzählung etwas in sich hält, das seinem Affect zu schmeicheln scheinet: daß er nicht gegen jederman offenherzig sey, und denke, als wäre die Offenherzigkeit an sich selbst eine Tugend, die doch bisweilen eben so unvernünftig, als vernünftig seyn kann: daß er seine eigene Fehler nicht entdecke, noch die Possen, die er in der Jugend vorgenommen, in Gesellschaft anderer erzähle: daß er lerne sich zu gewissen Zeiten zu stellen und zu verstellen: daß er nicht allen, die etwas von ihm verlangen, zu helfen sich anheischig mache; sondern die Geschicklichkeit, etwas mit Manier abzuschlagen, annehme: daß er bey widrigen Zufällen die Traurigkeit mäßige, sich nicht allzusehr an sein Vaterland binde, das allzufurchtsame Wesen ablege, sich nicht zu viel in Nebendinge mit Hindansetzung der Hauptsache einlasse, und dasjenige, was er auszurichten, nicht von einer Zeit zur andern verschiebe. Wenn andere mit Wollüstigen umgehen wollen, haben sie auch sich nach den Regeln der Klugheit zu richten. Die Klugheit zu conversiren kommt überhaupt darauf an, daß wir mit andern Leuten so umzugehen wissen, daß sie uns nicht schaden; sondern vielmehr helfen; mithin da ein Wollüstiger sowohl nützliche, als schädliche Eigenschaften an sich hat, so muß man bey dem Umgang mit demselbigen alles so einrichten, daß man von ihm keinen Schaden zu erwarten hat. Aus diesen fließen verschiedene besondere Maximen, deren wir nur einige anführen wollen: als erstlich traue man dem Versprechen eines Wollüstigen nicht, weil er leicht etwas verspricht, aber schwerlich zu halten pfleget. Vors andere leihe man ihm nicht leicht etwas, weil man mehrentheils dabey zu kurz kommt. Denn leiht man ihm solche Dinge, die sich nicht brauchen lassen, ohne sie zu verbrauchen, z. E. Geld, Korn, Bier, so bekommt man solche entweder gar nicht wieder; oder doch nicht zu der Zeit, die sie auch wohl mit vielem Fluchen und Schwören bestimmt haben. Leihet man ihm solche Sachen, die sich brauchen lassen, ohne sie zu verbrauchen, z. E. ein Buch, ein Kleid, so bekommt man sie ebenfalls zu rechter Zeit nicht wieder, oder doch nicht in solchem Stande, als man sie hingegeben. Drittens vertraue man einem Wollüstigen keine Geheimnisse, oder lasse ihn nicht hinter dergleichen Dinge kommen, weil er sie unter die Leute bringt. Denn Wollüstige haben nicht nur viele gute Freunde, sondern sind auch von der Art, daß sie immer etwas reden und was neues erzählen wollen, daher muß alles herfür, was auch in dem innersten Grund des Herzens gelegen. Viertens rede man bey Wollüstigen von andern Leuten nicht übel, wenn auch solche Urtheile ihren richtigen Grund haben. Denn sie pflegen gern Klatschereyen zu machen, die einem allerhand Verdruß zuziehen können. Fünftens gehe man mit den Wollüstigen nicht allzuviel um, wenn man Lust hat, fleißig zu seyn und das Seinige

abzu-

abzuwarten, indem sie einem gar viel Zeit verderben können. Will man die Wohlgewogenheit und Freundschaft wollüstiger Leute erlangen, die einem in der That manche Gefälligkeit erweisen können, so muß man weder etwas reden; noch vornehmen, so ihrer Neigung zuwider, so viel als man mit gutem Gewissen thun kann. In denen Discoursen, die man mit ihnen führet, muß man nichts unangenehmes und verdrießliches vorbringen, sondern allerhand Historien, Neuigkeiten, und wenn man sonst was neues gehöret oder gelesen hat, erzählen. Man schreibe an sie keinen lange Briefe: mache nicht viel Complimente: trage ihnen nichts verdrießliches und beschwerliches auf: Vohre sie nicht in der Luft, und wenn man was bey ihnen zu suchen hat, so nehme man die rechte Zeit in Acht, wenn sie sich etwa in einer angenehmen Gesellschaft befinden, und aufgeräumt sind. Doch weil Wollüstige nicht alle von einerley Art sind, so hat man sich auch nach eines jeden Gemüthsbeschaffenheit hierinnen zu richten. Von dieser bisher gehabten Materie kann man lesen **Thomasii Ausübung der Sittenlehre** cap. 9. **Buddeum** in element. philosoph. pract. part. 1. cap. 3. **Rüdiger** in institut. erudit. pag. 615. **Trier in den Fragen von den menschlichen Neigungen** part. 1. cap. 4. **Rohr von der Erkenntniß der menschlichen Gemüther** cap. 7. §. 8. nebst den andern moralischen Büchern. Die alten Philosophen haben so viel Sprüche, ja ganze Stellen und Reden wider die Wollust hinterlassen, daß man leicht ein ganzes Buch damit anfüllen könnte. Eine grosse Menge davon hat **Huetius** in quaestionibus Alnetanis lib. 3. cap. 12. 13. zusammen gelesen. Man sahe insgemein die Wollust vor schlimmer, als die andern bösen Neigungen, ja vor die Quelle aller Laster an, wie dieses unter andern **Archytas**, gebürtig von Tarent, und ein Lehrer des Platonis behauptet, dessen kurze Rede von der Wollust uns **Cicero** in seinem Buch de senectute cap. 12. erhalten, worinnen er unter andern sagt: nullam capitaliorem pestem quam corporis voluptatem hominibus a natura datam; ingleichen: nullum denique scelus: nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret. Vor andern ist merkwürdig, was **Epictetus** in seinem enchirid. c. 56. und **Simplicius** in dem commentario über diese Stelle, ingleichen **M. Aurelius Antoninus** de seipso ad seipsum lib. 6. §. 26. von der Wollust gesagt haben.

Wort,

In der Philosophie handelt man in so weit von denen Wörtern, so fern sie Zeichen sind, damit man andern die so viele und mancherley abstracte Ideen zu erkennen giebt. Die Ideen geben einem Philosophen nur die Helfte von dem Nutzen, den sie sonst bringen, wo er selbige durch Worte nicht ausdrücken könnte; es sey denn, daß jemand vor sich allein philosophiren wollte. Doch da man mit der Wahrheit andern zu dienen verbunden, so muß auch ein Philosoph wissen, wie er andern seine Ideen soll zu verstehen geben. Es läßt sich von den Wörtern eine theoretische und practische Betrachtung anstellen; bey jener müssen wir sehen 1) **was ein Wort sey.** Es ist solches eine abgetheilte Stimme, oder ein Laut der menschlichen Stimme, welcher durch besondere Fügungen der Werkzeuge des Mundes in Sylben zusammen gesetzet, und zur Bedeutung einer gewissen Idee durch den Gebrauch in einer Sprache bestimmet ist, damit man dadurch andern seine Gedanken zu erkennen gebe; in welcher Definition verschiedene Ideen zusammen begriffen sind, die wir zu erklären nöthig haben. Wir nennen das Wort eine abgetheilte Stimme, und zeigen damit an, daß man selbiges sowohl von der Stimme an sich selbst, als von dem Schall unterscheiden müsse. Denn der Schall ist ein jeder Ton, der mit den Ohren empfunden wird, und also auch von leblosen Sachen herkommt; eine Stimme aber ist derjenige Schall, den die lebendigen Geschöpfe durch den Hals von sich geben, welche Menschen und Vieh mit einander gemein haben; das Wort aber, als eine abgetheilte Stimme kommt den Menschen allein zu. Ein solches Wort muß eigentlich zur Bedeutung einer gewissen Idee durch den Gebrauch in einer Sprache bestimmt seyn; woraus aber noch nicht folgt, daß alle Wörter gewisse Ideen vorstellen, oder allen Ideen gewisse Wörter beygelegt worden. Denn man findet Wörter, die in der That nichts bedeuten, gleichwie auch oft durch fleißiges Nachsinnen der Leute Ideen erfunden werden, die noch keine Benennung haben, da es denn freylich gut wäre, wenn man dahin sähe, daß eben so viel Wörter, als Ideen, und also weder mehr, noch weniger wären. Es sind beynahe alle Wörter nur Zeichen der abstracten Ideen, welches man wahrnehmen wird, wenn man die unter so mancherley Völkern übliche Sprachen betrachten will, daß nämlich fast alle Wörter derselben nicht indiuiduale, sondern abstracte Ideen bedeuten, welches auch seine Ursachen hat. Denn einmal wäre es unmöglich gewesen, allen Individuis der Dinge z. E. allen einzelen Sandkörnlein, allen Blumen und Gräslein auf dem Felde, allen Blättern auf den Bäumen u. s. w. eigne und besondere Namen zu geben; hernach wenn dieses

dieses auch möglich gewesen wäre, so hätte doch dieses keinen Nutzen gehabt, und würde dem Hauptzweck der menschlichen Rede nicht gemäß gewesen seyn. Denn daß wir mit andern reden sollen, zielet dahin, daß wir ihnen unsre Urtheile und Gedanken zu erkennen geben mögen; solche Urtheile aber und Gedanken beruhen lediglich auf abstracte Ideen. Zu dieser Bedeutung einer gewissen Idee muß das Wort durch den Gebrauch in einer Sprache bestimmt seyn, welcher Gebrauch mit sich bringt, daß alle diejenigen, denen die Wörter zu Zeichen ihrer Gedanken dienen sollen, sowohl in den Wörtern selbst, als auch in den ihnen beygelegten Bedeutungen übereinstimmen. Denn wollte man Wörter brauchen, die entweder an sich nicht bekannt; oder sie wären zwar bekannt, man gäbe ihnen aber eine neue und besondere Bedeutung, die dem andern unbekannt, so würde man damit nur den Zweck einer Rede hindern, daß man einander nicht verstünde. Der Gebrauch selbst beruhet auf der Willkühr der Menschen, und wir können die Worte vor nichts anders, als vor willkührliche Zeichen halten, in denen kein Grund einer Nothwendigkeit lieget. Man hätte anstatt derjenigen Wörter, die jetzo üblich und eingeführet sind, auch andere nehmen; oder ihnen andere Bedeutungen beylegen können, welches man zur Gnüge daraus sehen kann, daß in so vielerley Sprachen einerley Sache durch so verschiedene Wörter angedeutet wird; 2) sehen wir, wie vielerley die Wörter sind. Es können selbige nach einem zweyfachen Grund abgetheilet werden; entweder in Ansehung der Sachen, die dadurch vorgestellt werden; oder in Ansehung der Art und Weise, wie sie etwas bedeuten und vorstellen. Nach dem ersten Grund der Eintheilung, wenn man auf die Sache siehet, die durch ein Wort angedeutet wird, stellen die Wörter entweder individuale; oder abstracte Ideen vor: jene bedeuten einzele Sachen, die man in der Grammatic pflegt nomina propria zu nennen, z. E. Alexander, Leipzig; diese hingegen gemeine Begriffe, die man sich durch das Nachdenken von den einzelen Dingen vermittelst der Abstraction gemacht; z. E. das Wort Mensch, Baum, Gelehrsamkeit u. s. w. dergleichen Wörter vornehmlich dazu dienen, daß man dadurch bestimmt, wie weit sich die Abstraction bey den Ideen erstrecket. Solche Wörter sind wieder entweder nomina substantiarum; oder accidentium: jene deuten die Ideen der selbständigen Dinge an, z. E. Mensch, Seele, Hund, da es denn geschehen kann, daß unter einem einzigen Wort viele Substanzen zugleich begriffen und angezeigt werden, welche mit einander vereiniget sind, entweder auf eine physische Art, z. E. das Wort Garten; oder auf eine moralische, wie unter dem Wort Akademie viele Menschen, davon ein jeder seine eigene Substanz hat, und die vermittelst eines Vergleichs in einer Gesellschaft leben, begriffen sind. Diese, oder die nomina accidentium bedeuten die Ideen der Eigenschaften der Dinge, sie mögen nun wesentlich; oder außerwesentlich seyn, z. E. Gelehrsamkeit, Schönheit. Die Grammatici theilen die nomina auch in substantiua und adiectiua; sie rechnen aber zu den substantiuis nicht nur solche Sachen, die vor sich bestehen, und ihr selbständiges Wesen haben, z. E. Mensch, Seele; sondern auch die Dinge, die zwar nicht vor sich bestehen, von denen man sich aber einbildet, als wären sie von den vor sich bestehenden Dingen nicht unterschieden, z. E. die Gelehrsamkeit ist keine Substanz, sondern eine Eigenschaft, oder ein Accidens, die sich an der Seele, als einer Substanz befindet, gleichwohl nennt man dasselbige ein nomen substantiuum. Ferner ist unter den Wörtern dieser Unterschied, daß einige bloße Ideen ohne Bejahung ausdrücken; andere etwas mit einer Bejahung vorstellen, davon man jene schlechterdings nomina; diese verba zu nennen pflegt, daß wenn sie außer der Bejahung sonst weiter nichts anzeigen, so heißen sie verba substantiua, z. E. ich bin, ich habe; wo aber noch etwas anders mit angedeutet wird, verba adiectiua, ich liebe, ich schlage. So kann man sie auch eintheilen in Haupt- und Nebenwörter. Jene entdecken die Sache selbst; diese aber entweder nur gewisse Umstände derselbigen, wie die Beywörter, oder sie dienen sonst zu dem Zusammenhang, dahin die particulae gehören, die von mancherley Art sind. Endlich giebts gemeine und Kunstwörter. Die gemeinen sind zur Bedeutung gemeiner Ideen eingeführt; die Kunstwörter hingegen zur Bedeutung solcher Ideen, die gewissen Personen in einem besondern Stande und Profeßion eigen sind. Nach dem andern Grund der Abtheilung der Wörter, der von der Art ihrer Bedeutung hergenommen wird, giebts auch mancherley Gattungen derselbigen. Denn man theilet sie in terminos vniuocos, synonymos et aequiuocos. Ein terminus vniuocus ist, wenn nur ein Terminus zur Ausdrückung einer einzigen Idee vorhanden ist, z. E. Mond, Sonne, ausser welchen Wörtern wir in der teutschen Sprache keine andere haben, damit man diese Weltcörper zu benennen pflegt. Ein terminus synonymus ist, wenn nebst ihm noch andere da sind, die eben dergleichen bedeuten, wie man z. E. die Affecten im Teutschen nennet die Gemüthsbewegungen, Leidenschaften, Begierden,

ꝛierden, wobey man wohl zu sehen hat, daß man Wörter nicht vor gleichgültig hält, die es in der That nicht sind. Wenn eine Sprache viele gleichgültige Wörter in sich faßt, so wird sie dadurch schwer gemacht, und dient nur zur Zierlichkeit in der Redekunst, daß man mit denselben abwechseln kann, und nicht immer einerley Wörter nehmen darf. Ein terminus aequiuocus wird genennet, der mehr als ein Idee bedeutet, wie bey uns das Wort Krebs einen Fisch, eine gewisse Krankheit, und ein gewisses himmlisches Zeichen des Thierkreises bedeutet. Solche Zweydeutigkeit, die in einer Sprache auch viele Schwierigkeiten macht, kann entweder von ohngefähr entstanden seyn, oder man hat mit Fleiß zweyen Sachen einerley Namen gegeben, weil man unter ihnen eine Gleichheit angetroffen zu haben vermeinet. Bey dieser Vorstellung sind wir in einigen Stücken von den Aristotelicis und Scholasticis abgegangen. Denn bey ihnen bedeuten die vniuoca eben so viel, als die synonyma, und sie thun zu den vniuocis und aequiuocis noch die analoga, und sagen, etliche Genera und Species wären einander ganz gleich; etliche aber nicht. Wenn nun das Genus allen Speciebus in gleicher Vortreflichkeit zukäme, so wären es vniuoca, oder synonyma, wie z. E. das Wort Baum einem Birnbaum und einem Aepfelbaum in gleicher Würde beyzulegen; wäre aber eine Ungleichheit da, und es schickte sich das Genus auf eine Speciem besser, als auf die andere, so wären dies analoga, z. E. das Wort Herr käme sowohl dem Landsfürsten, als auch dem Hausvater wahrhaftig zu, doch jenem in weit höherm Verstand, als diesem. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. I. cap. 13. §. 13. erinnert, daß dieses eine Scholastische Subtilität sey, die nichts auf sich habe. Denn da die Scholastici zwischen den vniuocis und analogis nur eine graduale Differenz setzen, so sey dieses kein solcher Unterschied, da eins das andere aufhebe, und die analoga den vniuocis könnten entgegen stehen. Es blieben die analoga vniuoca, nur zielten sie auf die Division, wie die vniuoca auf die Definition. Denn sagten sie z. E. das Ens könnte von Gott und den Menschen gesagt werden, aber in ungleicher Würde, weil Gott das allervollkommenste; der Mensch hingegen ein unvollkommenes Wesen sey, und deswegen käme dieses Wort Gott in weit höherm Verstand zu, so folge zwar daraus so viel, daß man den Concept vom Ente in Gott und in die Creatur theilen müsse; keinesweges aber, daß man das Ens von Gott und dem Menschen nicht vniuoce sagen könnte. Wenn das nur vniuoca seyn sollten, da ein Wort verschiedenen Sachen in ganz gleichem Grad, einer wie der andern zukomme, so dörfte man wohl wenig dergleichen antreffen, und würde daraus fließen, daß man weder das Wort animal von einem Menschen und unvernünftigen Vieh; noch das Wort Mensch von Paullo und Petro vniuoce sagen könne, wenn etwa Paullus vernünftiger sey, als Petrus. Außerdem sind hier die Wörter auch unterschieden, daß sie bisweilen eine Haupt- und Nebenbedeutung haben, welche Nebenbedeutungen eine gewisse Beschaffenheit und Umstand der Sache zugleich mit bedeuten, worunter meistens ein Affect des Redenden und Schreibenden lieget, welches den eigentlichen Grund der emphatischen Redensarten abgiebt, z. E. wenn wir im Teutschen sagen, gehen, schreiten, schleichen, rennen, springen; so kommen alle diese Wörter in der Hauptidee überein, daß sie eine Bewegung der Füsse anzeigen; in den Nebenideen aber, was die Art solcher Bewegung betrifft, sind sie von einander unterschieden. Auf solche Nebenideen beruhet die Manierlichkeit der Redekunst, und das Wesen der so genannten Rhetorischen Figuren. Man theilet sie auch in terminos categorematicos, die vor sich eine Idee ausdrücken, wenn sie gleich mit andern nicht zusammen gesetzt sind, und in terminos syncategorematicos, die an und vor sich keinen Begriff vorstellen, und daher, wenn sich ihre Bedeutungskraft äußern soll, mit andern zu verknüpfen sind, dahin man die aduerbia, praepositiones, interiectiones, u. d. gl. zu rechnen. Endlich theilt man sie auch in terminos incomplexos, die nur aus einem Wort allezeit bestünden, und in terminos complexos, die zwar aus vielen Worten bestünden, aber doch nur eine einzige Idee anzeigten, welche wieder zweyerley wären, indem sie entweder eine Sache nach ihren Eigenschaften beschrieben, z. E. die Logic, so den Verstand verbessert; oder in Ansehung der unterschiedenen Arten determiniret, z. E. die Tugend, welche andern mehr Ehre erweist, als sich selbst, das ist, die Bescheidenheit, daß also die erstern auf die Definition; die andern auf die Division giengen.

Die practische Betrachtung der Wörter muß den rechten Gebrauch derselbigen anweisen. Man kann solchen in einen gemeinen und in einen gelehrten, und den letzten wieder in einen philosophischen und oratorischen eintheilen, da wir denn hier vornemlich darauf zu sehen, wie sich ein Philosophus beym Gebrauch der Wörter zu verhalten. Er muß überhaupt auf die Deutlichkeit und Accuratesse derselbigen sehen. Deutlich heist ein Wort, wenn es nebst seiner Bedeutung denen, unter denen es ein Zeichen

der Gedanken seyn soll, sattsam bekannt ist, so daß ein jeder, so bald er das Wort höret, oder lieset, alsofort die Idee, zu deren Bedeutung es bestimmet ist, in sich erwecket findet. Diese Deutlichkeit beruht entweder auf einen bereits eingeführten Gebrauch, durch welchen ein Wort nebst seiner Bedeutung, dem der nur der Sprache kundig, alsofort wenn er es höret, bekannt ist; oder auf eine willkührliche Worterklärung, durch welche man die Bedeutung eines Worts dem Leser, oder Zuhörer, zu erkennen giebt, und es hiedurch deutlich macht. Nebst dieser Eigenschaft der Wörter muß man auch um die Accuratesse derselbigen besorgt seyn, welche darinnen bestehet, daß die Bedeutung genau mit der dadurch angezeigten Idee übereinstimme, und dergestalt abgemessen werde, daß sie weder mehr, noch weniger anzeige, als sie anzeigen soll, welche Gewißheit, oder Accuratesse der Wörter auch zweyerley ist. Denn entweder bedeuten sie schon an sich selbst ihre durch den Gebrauch bereits sattsam determinirte Ideen; oder sie erlangen die Determination der Ideen, die sie bedeuten sollen, allererst durch willkührliche Wortbeschreibungen. Indem aber die in einer Sprache eingeführten Wörter nach dem allgemeinen Gebrauch grossen theils von so unrichtigen und ungewissen Bedeutungen sind, so hat ein Philosophus und überhaupt ein Gelehrter Ursach, von dem gemeinen Gebrauch abzugehen, welches vornemlich in zweyen Stücken geschehen muß. Denn man hat zweyerley abstracte Ideen, welche man ausdrücken und vorstellen soll. Einige sind scharfsinnige und gelehrte, die von gemeinen Leuten nicht mögen begriffen und erkannt werden, folglich weil vor dieselbige in dem gemeinen Gebrauch der Sprache keine Wörter vorhanden gewesen, so hat man zur Bezeichnung solcher Ideen neue Wörter machen müssen, die nur unter den Gelehrten als ihre eigene Benennung üblich sind. Andere Ideen betreffen gemeine Dinge, die unter Ungelehrten in den gemeinesten Verrichtungen des Lebens vorkommen, haben auch ihre gewöhnliche Benennungen; weil aber selbige meistens unrichtig bestimmet, so behalten solche zwar die Gelehrten, nehmen sich aber die vernunftmäßige Freyheit, die unrichtigen Bedeutungen derselbigen durch ihren besondern Gebrauch zu verändern, und entweder die allzuweit ausschweifenden Bedeutungen einzuschränken; oder die zur Ungebühr eingeschränkten weiter auszudehnen. Dieses macht den gelehrten Gebrauch der Sprache aus, durch welchen man gewisse und besondere Kunstwörter eingeführet, und von dem gemeinen Gebrauch der Sprache abzugehen Ursach gehabt. Doch kann sich auch zutragen, daß ein Gelehrter von dem gelehrten Gebrauch selbst abzugehen sich genöthiget siehet. Denn einmal kann er zuweilen neue Begriffe, die nöthig und nützlich sind, und andern Gelehrten bisher unbekannt gewesen, erfinden, zu deren Benennung er neue Wörter, die unter den Gelehrten selbst bisher nicht üblich gewesen, erfindet. Hernach da die Gelehrten als Menschen irren können, kann es sich oft begeben, daß ein rechtschaffener Gelehrter in den sonst gewöhnlichen Begriffen anderer Gelehrten ein und andere Aenderung zu machen, genugsame Ursach findet, welches ihm denn Anlaß giebt, das Wort, das man bishero gebraucht, an sich zwar zu behalten, aber die Bedeutung desselbigen zu verändern. Auf solche Weise können alle Kunstwörter der Gelehrten in zweyerley Arten eingetheilt werden: in gemeine und in besondere. Die gemeinen sind diejenigen, die durch den Gebrauch aller oder der meisten Gelehrten in den Disciplinen der Gelehrsamkeit eingeführet sind, worinnen die Gelehrten von dem gemeinen Gebrauch der Sprachen abweichen, welches wieder auf zweyerley Art geschiehet: nemlich da die Gelehrten entweder ganz neue Wörter gemacht; oder die durch den gemeinen Gebrauch eingeführten Wörter behalten, und ihnen nur neue Bedeutungen beygeleget. Die besondern Kunstwörter hingegen sind diejenigen, die nur einem und dem andern Gelehrten eigen sind, in welchen ein Gelehrter auch von dem gelehrten Gebrauch selbst abweichet, und dieses ebenfalls auf obgedachte zweyerley Art. Ob nun wohl der Gebrauch sonst schlechterdings die Richtschnur ist, nach welcher die Wörter, wenn sie gut und richtig seyn sollen, sich richten müssen, so erhellet doch aus dem, was jetzo angeführet worden, daß man weder an den gemeinen, noch an den gelehrten Gebrauch so streng gebunden sey. Dieses ist eben der Grund der bekannten richtigen Regel der Philosophen: philosopho licet ὀνοματοποιεῖν. Solche Freyheit in dem Gebrauch der Sprachen was zu ändern, steht eigentlich nur den Erfindern neuer Wahrheiten zu, die sich derselbigen mit Vernunft und Bescheidenheit bedienen müssen, wenn sie entweder neue Kunstwörter erfinden, oder die Bedeutungen der bereits eingeführten anders bestimmen wollen, welches Müller in der Logic cap. 9. weiter ausgeführet, dessen Gedanken wir hier vornemlich mitgetheilet. Man lese noch nach Clericum in arte critica volum. 1. part. 2. sect. 1. sqq. Lockium de intellectu humano lib. 3. cap. 1. sqq. Titium in arte cogitandi cap. 18. §. 43. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 13. Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und

der

der Seele des Menschen §. 291. sqq. [Es müssen die Schriftsteller der Vernunftlehre verglichen werden, die wir am gehörigen Orte angeführet haben.]

[Wortstreit

siehe Logomachie]

Wucher,

Wir nehmen hier dieses Wort in weitläuftigem Verstand, und verstehen dadurch den Gewinn, der durch Verkehren mit baarem Geld erworben wird, daß es also so viel ist, als was man sonsten Zinsen, Interessen zu nennen pfleget. Im besondern Sinn und in rechtlichem Verstand bedeutet sonst Wucher eine unmäßige und verbotene Nutzung, die von ausgeliehenem Geld gezogen wird. Es kommt diese Materie in dem natürlichem Recht bey der Lehre von denen Contracten, und zwar von dem Contract des Darlehns vor, welche sonderlich zwey Fragen in sich begreift.

Erstlich fragt man: ob nach dem natürlichen Recht erlaubt sey, daß man von seinem ausgeliehenen Gelde Wucher, oder Zinsen nehme? Es ist die Rede nicht von einem Gebot, ob nemlich Gott in den natürlichen Gesetzen besonders befohlen, daß man Zinsen fordere; sondern nur von dem, was erlaubt und zugelassen. Weil man aber zweyerley Leuten sein Geld zum Gebrauch überlassen kann, indem einige solches aus höchster Nothdurft zu ihrer Erhaltung borgen müssen; andere hingegen dergleichen zu dem Ende aufnehmen, daß sie damit etwas gewinnen mögen; so muß man auch nach diesem Unterschied der Personen von dieser Sache distinct reden. Denn leihet man armen Leuten Geld, so gehört dieses eigentlich zu den Pflichten der Leutseligkeit, nach denen wir andern eine Gutthätigkeit, Gefälligkeit, Barmherzigkeit zu erzeigen, angewiesen sind; da es denn allerdings der Gefälligkeit gemäß, wenn man von einem armen Menschen keine Zinsen nimmt. Anders verhält sich die Sache mit reichen Leuten, die mit dem geborgten Geld was gewinnen wollen, von denen auch eigentlich die Rede, wenn man fragt: ob Zinsen zu nehmen nach dem natürlichen Recht erlaubt? Diese Frage müssen wir allerdings behaupten, und brauchen weiter nichts zum Beweis anzuführen, als daß kein Verbot im Wege stehe, darinnen es untersagt wäre. Zum Ueberfluß lassen sich noch verschiedene Beweisgründe anbringen. Denn einmal ist dieses der Gleichheit, die unter den Menschen zu erhalten, ganz gemäß, welche allerdings Schaden leiden würde, wenn Zinsen zu nehmen, unzuläßig wäre. Derjenige, der von mir Geld borgt, hat von dessen Gebrauch einen Gewinn, und so lang ers braucht, muß ich solches entbehren, woraus, wenn keine Vergeltung geschähe, eine Ungleichheit entstünde. Nun aber ist man nach dem Ausspruch Christi nicht verbunden, seinen Nächsten mehr, als sich selbst zu lieben, welches hier gleichwohl geschähe; sondern man soll ihn nur lieben nach der Proportion, nach der man sich selbst liebet. So kann man auch nicht sehen, wie durch solche Zinsen die Schuldigkeit, damit man den Nächsten verbunden, und dessen daraus entstehendes Recht beleidigt werde. Denn wenn derjenige, der von einem Geld zu seinem Gebrauch aufnimmt, die Hälfte des Gewinnstes vor sich behält, und die andere dem Gläubiger giebt, so hat er gleichwohl von diesem geborgten Geld noch viel Nutzen, dazu derjenige, der ihm solches geliehen, gleichwohl Anlaß gegeben hat. Man erweist auch durch dergleichen Interesse manchen Liebesdienst. Denn wir wollen den Fall setzen, daß eine Witthe nicht mehr, als sechs hundert Thaler hätte, davon sie sich und ihre Kinder ernehren sollte; wollte sie nun von der Schnur leben, so würde das Geld bald alle werden; leiht sie es aber als Capitalien aus, so handelt sie der Liebe gegen sich und ihren Kindern gemäß, daß sie vielleicht zu betteln nicht genöthiget wird. Diesem stehen die göttlichen Gesetze, 2 B. Mos. cap. 22. v. 25. und im 3 B. Mos. cap. 25. v. 35. nicht entgegen. Denn wenn sie gleich Wucher und Zinse zu verbieten scheinen, so wird es doch nur ausdrücklich auf die Armen gezogen, an denen zu wuchern freylich der Liebe zuwider ist; ja in 5 B. Mos. cap. 23. v. 19. wird den Israeliten zwar zu wuchern untersagt, aber nur an denen Brüdern. Da ihnen nun erlaubt gewesen, Wucher von den Fremden zu nehmen, so kann man nicht sagen, es sey nach dem natürlichen Recht schlechterdings unrecht, sich von seinem ausgeliehnen Geld Zinsen geben zu lassen. Unter den alten Kirchenlehrern haben die meisten den Wucher verdammt. Entweder haben sie die unmäßigen Zinsen und das unzuläßige Uebersetzen der Wucherer verstanden; oder man muß sagen, daß sie sich in ihrem Urtheil übereilet, wenn sie die Zinsen ohne Unterschied verworfen, ob sie wohl eine gute Absicht dabey mögen gehabt haben. Es ist dieses auch in verschiedenen Schlüssen der Concilien geschehen, wie denn Antonius Thysius in einem besonderen Tractat *de viura et foenore*, welchen die Theologi zu Utrecht 1658. nach dessen Tod herausgegeben haben, solche Sprüche der Väter und Canones der Concilien zusammen gelesen. Es wollen zwar auch verschie-

verschiedene Moralisten in der römischen Kirche mit grosser Heftigkeit behaupten, aller Wucher und Zinse sey unzuläßlich, so gar, daß es eine Ketzerey wäre, wenn man sagen wolte, Interesse nehmen sey nicht schändlich; sie sagen aber nur ihre eigene Schande. Denn es liegt am Tag, wie vielerley Erfindungen sie ausgedacht haben, da sie nur unter andern Namen dem allerungerechtesten Wucher Thür und Thor aufsperren, wie solches Montaltius in epist. prouincial. num. 8. p. 206. gewiesen. Inzwischen kann man lesen conferences ecclesiastiques de Paris sur l'usure et la restitution etc. so zu Paris 1718. heraus kommen, und davon man in dem journal des scavans 1718. april. p. 429. einen Auszug findet.

Die andere Frage ist: wie viel man Interesse nehmen und wie hoch man sein Geld ausleihen könne? Nach den natürlichen Gesetzen kann man hierinnen nichts gewisses bestimmen; weil aber die Gleichheit allezeit zu beobachten, so hält die Vernunft vor billig, daß man nach dem Maaß des Gewinns eine gewisse Summe setzen soll; folglich wenn man weiß, daß jemand mit hundert Thalern, die man ihm geliehen, zwanzig erworben, so könne man mit guten Gewissen zehn Thaler an Zinsen nehmen. Allein hätte mans auf solche natürliche Billigkeit allezeit wollen ankommen lassen, so wären gewiß viele Betrügereyen und Ungerechtigkeiten mit untergelauffen, weswegen die bürgerlichen Gesetze hinzu gekommen, und das Maaß der Zinsen bestimmet, daß man fünf, oder sechs pro cent nehmen soll, welches man Landübliches Interesse nennet, damit man der Ungerechtigkeit vorbeugen möge. Aus der Abhandlung dieser beyden Fragen kann man leicht sehen, was nun ungerechte und unmäßige Zinsen sind. Sie können ungerecht werden so wohl in Ansehung der Summe, die man sich geben läßt, indem man nach dem natürlichen Recht mehr nimmt, als der Billigkeit gemäß und nach dem bürgerlichen Gesetz mehr, als darinnen verordnet; als auch in Ansehung der Personen, denen man Geld leihet, wenn man auf ihre Umstände nicht siehet und hierinnen mit den armen, wie mit den reichen verfähret. Es können von dieser Materie verschiedene Scribenten nachgelesen werden, als von denjenigen, die das natürliche Recht abgehandelt, Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 20. nebst denen, die darüber Anmerkungen geschrieben, als Osiander pag. 938. Ziegler pag. 352. Velthem pag. 965. Henniges pag. 603. ingleichen Pufendorf in iure nat. et gent. l. 5. cap. 7. §. 8. sqq. mit Barbeyracks Noten tom. 2. pag. 73. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exercit. 8. §. 42. denen man noch beyfügen kann Seldenum de iure nat. et gent. iuxta disciplinam ebraeorum lib. 6. cap. 9. et 10. Buddeum in institut. theol. mor. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 27. und Placette dans les divers traités sur des matieres de conscience, trait. 2. pag. 74. Es sind auch besondere Schriften von dieser Materie heraus kommen, wie Salmasius de foenore trapecitico; de vsuris; de modo vsurarum; Schoockius de vsura trapezitica; Cloppenburg de foenore et vsuris: Noodt de foenore et vsuris; Abicht in differt. de vsura licita, Leipz. 1700. geschrieben haben, anderer nicht zu gedenken, von denen man Struv in biblioth. select. iuridic. cap. 6. §. 5. 9. und Fabricium in biblograph. antiquar. cap. 16. §. 16. lesen kann. [Man kann hinzuthun Lälius Zechus tract. de vsuris Gröning. 1609. Joh. Pet. a Ludewig diss. de vsuris praesertim vltra alterum tantum. Hal. 1730. Paul. Jac. Marbergers montes pietatis oder Leihassistenz und Hülfshäuser, Lehnbanquen und Lombards, Leipzig 1715. 8. Carrach und Cocceji haben auch von Zinsen geschrieben. In dem Hamb. Mag. findet man im 10 Bande S. 567. f. wie auch im 11. B. S. 118-126. verschiedene gute Gedanken vom Wucher.]

Wünschelruthe,

Oder Glücksruthe, virga diuinatoria, virgula mercurialis, von einigen pantomysterium genannt, ist eine, wie sie von den Bergleuten absonderlich gebraucht wird, gegen Morgen gebrochene oder abgeschnittene zweyästige Ruthe, von Holze, Haselstauden, oder auch Messinge und anderm Metalle, womit ein Ruthengänger, wenn er solche mit beyden Händen, zwischen dem kleinen und Goldfinger mit auswärts gekehrten Händen fasset, die Erze oder Gänge suchet, und durch den Schlag der Ruthe, wo sie sich unterwärts drehet, die Gänge ausgehet, daß man darauf einschlagen und niederschurfen könne. Andere machen auch dergleichen aus Messern und Gabeln, Lichtputzen, Draate, und gar aus Papiere. Was davon zu halten, darüber ist viel disputiret worden, ob es damit natürlich, oder abergläubisch und teuflisch zugehe? Vallemont hat physique occulte, ou traité de la baguette divinatoire geschrieben, worinnen er grossen Staat von der Wünschelruthe macht, und ihr ganz besondere Kraft zueignet. Im Jahre 1700. kam Joh. Gottfried Zeidlers pantomysterium mit Thomasii Vorrede heraus, worinnen er zwar viel Abergläubisches, so bey dem Gebrauche der Wünschelruthe vorgehet, entdecket; die Kraft aber derselbigen, wiewohl aus andern Gründen, behauptet. Andere hingegen haben nicht viel darauf halten wollen, und die Sache für etwas teuflisches und abergläubisches ange-

ngesehen, wie denn unter andern der Hr. von Rohr in seiner Haushaltungsbibliothek cap. 10. §. 12. pag. 400. 194. aus folgenden Ursachen sich zu dieser Parthey geschlagen: 1) habe man vor Zeiten nur die Haselstaude dazu genommen, und deren Sympathie mit den Metallen zeigen wollen; aber heute zu Tage sey alles tüchtig dazu, Büchen, Birken, Tannen, Aeschen, Erlen, Eichen, Aepfelbäume, Birnbäume, Kirschbäume, u. d. g. wobey wir erinnern, daß Martius de magia naturali cap. 2. §. 2. not. g. angemerket, daß in der Haselstaude allerdings eine magische Kraft stecke, welches man nicht allein aus dem Wundholze, sondern auch absonderlich daher erkennen könnte, daß ein aus frischem Haselholze gemachter Bratspieß die daran gesteckten Vögel ohne einiges Menschen Zuthun am Feuer stets dergestalt umdrehe, daß sie wohl gebraten würden, und beruft sich deßfalls auf den Kircherum in mund. subterran. tom. 2. pag. 118. und art. magnet. lib. 3. pag. 503. welcher die Sache selbst erfahren: 2) erwähle man gewisse Tage, sie zu schneiden, indem einige sie am glücklichsten am Ostertage, oder in der Fastnacht; andere an einem Mittwochen, zu der Zeit, da der Mercurius regiere; noch andere in der St. Johannisnacht zwischen eilf und zwölf Uhren schneiden wollten: 3) weil man durch gewisse Incantationen, Sprüche und Reime die Ruthe bey dem Schnitte beschwöre, wie man denn in dem angeführten pantomysterio des Zeidlers pag. 120. folgendes Gebetchen antrifft: Gott grüße dich du edles Reiß, mit Gott dem Vater such ich dich, mit Gott dem Sohne finde ich dich, mit Gott des heiligen Geistes seiner Macht und Kraft breche ich dich. Ich beschwöre dich Ruthe und Sommerlatte bey der Kraft des Allerhöchsten, daß du mir wollest zeigen, was ich dir gebiethe, und solches so gewiß und wahr, so rein und klar, als Maria die Mutter Gottes eine reine Jungfrau war, da sie unsern Herrn Jesum gebahr, im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen! 4) weil sie alles zu einer Wünschelruthe machen wollten, die Gestalt möge seyn, wie sie wäre, wenn es nur eine Sache, die sich beuge, und wieder in die Ruthe gehe, Holz, Eisen, Drath, Kupfer, Messing, Fischbein, Spanischrohr, Ochsenpinsel u. s. w. 5) weil allerhand sehr veränderliche Dinge mit unterliefen, z. E. daß sie ein und der andern Person nur eine Zeitlang; oder nur dann und wann schläget; daß da sie einer Person zuvor niemals geschlagen, zu anderer Zeit zu schlagen anhebt; daß sie einen nur auf gewisse Dinge, und nicht auf alles schläget: 6) weil man sie nicht allein zu Metallen, Schatz- und Geldsuchen brauche; sondern auch zu andern Dingen, z. E. unterirdische Quellen, Brunnen, und sonst verborgen liegende Wasser zu finden, ingleichen Wege und Stege zu Wasser und Lande, ohne Nachfragen und Magneten, Mahlsteine, Grenzen und veränderte Wege, wo sie ordentlich seyn sollen, versetztes Geld und Kleinodien zu erforschen, flüchtige Diebe, Mörder und Uebelthäter, aufzusuchen und einzuholen, u. s. f. davon ein mehrers in des Albini entlarvten idolo der Wünschelruthe pag. 130. zu finden ist: 7) weil das hefftige Schnellen und Schlagen der Wünschelruthe, so daß manchem das Bast von Händen darüber abgehet, und durchaus nicht kann zurückgehalten werden, wohl schwerlich der Sympathie, als die nicht so gewaltig reißen und toben würde, zugeschrieben werden könnte: 8) weil das meiste, so bey der Wünschelruthe vorgehet, wider Gottes Gebot sey: 9) weil durch dieselbe viele arme Bergleute sammt ihren Gewerken betrogen und hinter das Licht geführet, und wenig reiche Fundgruben dadurch entdeckt worden: 10) weil es scheinet, daß ihr Gebrauch aus dem Heydenthume ursprünglich herrühre: 11) weil manche Leute, die sie führen, eine sonderbare Regung und Bewegung im Geblüte, Puls und einigen Gliedern empfinden, wenn sie mit der Ruthe gehen, oder das Gesuchte antreffen: 12) weil zwischen der Wünschelruthe und den gesuchten Dingen gar keine Proportion anzutreffen, und alle die Gründe, so andere für diese Ruthe anführten, sich gar nicht einbilden ließen. Gleiche Gedanken haben auch andere gehabt, die der Herr von Rohr p. 400. anführet. Wenn Morhof in polyhistore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 8. §. 9. davon redet, so scheinet er wenig Staat davon zu machen. Bey des Matth. Willens tr. de salis origine, wie er 1684. herausgekommen, befindet sich wahrhaftiger und gründlicher Bericht von der Wünschelruthe. [Siehe adio in distans. Was davon zu halten, untersucht das hamb. Mag. 4. B. S. 41. f. Auch kann man eine Abhandlung hiervon in den mineralogischen Belustigungen zum Behufe der Chymie und Naturgeschichte des Mineralreichs. Leipz. 1768. f. f. in dem 2ten Theile, S. 519. f. f. lesen.]

[Würde,]

[Oder Dignität zeigt überhaupt jeden Stand, jedes Amt an, mit welchem Ehre und gewisse Rechte verbunden sind. Das Wort kommt von Werth oder Würdig her. Man redet von der höchsten Würde, die denen Landesherrn zugeeignet wird: von hohen und niedern Würden, welche andern Personen nach unterschiedenen

Graden

Graden ihrer ehrenvollen Stände und Aemter beygelegt werden. Die Titul sind ein Ausdruck und eine Bezeichnung der Würde. Ein Mensch ist verpflichtet, sich seiner Würde, seinem Amte und Stande gemäß aufzuführen, wovon die Schriftsteller der Moral und Politik handeln. Man sehe Pufendorf in I. N. et G. L. VIII. cap. 4. Mosheims Sittenlehre der heiligen Schrift, 6. Th. S. 409 f. f. Mehreres siehe unter den Artikeln Ehre, Ehrenämter, Titul.]

[Würdig,]

[Zeigt eben so viel als anständig, gemäß oder so etwas an, was sich für ein Subjekt schicket. Ein Mensch kann einer Belohnung, einer Strafe würdig seyn. Oft wird das Wort im engern Verstande genommen, und bedeutet so viel als verdienstvoll, z. E. wenn man spricht: ein würdiger Mann. Siehe Verdienst.]

[Würksam,]

[Wird allen denjenigen Dingen beygelegt, die eine Kraft besitzen, nach Entfernung der Hindernisse sich thätig zu beweisen. Viele Neuere behaupten, alle Dinge wären würksame (actiua). Einige hingegen suchen die Abtheilung zwischen würksamen, oder thätigen und unwürksamen oder leidenden (inter actiua et passiua) geltend zu machen. Unwürksame oder leidende Dinge nennen sie diejenigen, die nicht nach geschehener Entfernung der Hindernisse handeln, sondern erst von einem andern Dinge zum Handeln und Würken angetrieben werden müssen. Z. E. Trockener Staub, eine bloße Kugel läuft nicht eher von der Stelle, bis ein äußeres würkendes Principium hinzu kommt, das die Kraft zum Handeln und Bewegen bestimmt. Hingegen starker Balsam und Spiritus ist activ oder würksam, weil er sogleich nach Entfernung des Hindernisses und Wegnehmung des Pfropfes auf dem Glase in die Höhe steigt und sich ausbreitet, und folglich ohne äußern Antrieb handelt. Diejenigen, welche alle Dinge und Substanzen würksame nennen, suchen ihre Behauptung dadurch zu beweisen, weil eine jede Substanz wenigstens durch ihre Undurchdringlichkeit oder Impenetrabilität einer jeden andern Sache widerstehe. Dagegen die Gegenparthey einwendet, dieses reiche nicht hin, solche Substanzen für active zu halten, weil eigentlich eine würksame Substanz nur diejenige heiße, die außer ihrer Undurchdringlichkeit ein Bemühen zu würken besitze, oder die außer der Impenetrabilität und Widerstehungskraft sogleich handle, wenn das Hinderniß entfernt worden. Der Unterschied der Substanzen müsse nicht aus dem gemeinschaftlichen Begriffe (conceptu generico) der Substanzen oder der Impenetrabilität genommen werden, sondern aus einer Unterscheidungsbestimmung, die den Substanzen außer ihrer Undurchdringlichkeit beyzulegen sey. Siehe Daries philosophische Nebenstunden 4. Samml. 2. Abhandl. Mein kritischhistorisches Lehrbuch Metaphys. §. 15.]

[Würkung,]

[Dieses Wort hat eigentlich zwo Hauptbedeutungen. Denn einmal zeigt es den Erfolg einer würkenden Ursache an, oder dasjenige, was durch Anwendung einer Kraft sein Daseyn erreicht, wovon der Artikel Effect gelesen werden muß; zweytens wird es auch für die handelnde Kraft, für eine Verrichtung oder Operation gebraucht. Z. E. wenn man von einer Gegenwürkung redet, so bedeutet dieß so viel, als Reaction, da dasjenige, in welches eine Sache würkte, zurück handelt.]

[Wunde,]

[In der allgemeinsten Bedeutung, soll den Gedanken erwecken, von einer Disharmonie oder einem Mangel der Uebereinstimmung, der einen unangenehmen Erfolg, eine unangenehme Empfindung zum Begleiter hat. Man nimmt es im physischen und moralischen oder metaphorischen Verstande. Eine Wunde physisch genommen, bedeutet eine Disharmonie in den Theilen des Leibes, die einen Schmerz erreget. Solche Wunden entstehen durch außernatürliche regellose Veränderungen in den empfindlichen, das ist, denjenigen Theilen, die Nerven haben, es mag nun durch eine Trennung, oder durch eine zu starke Spannung und Ausdehnung, oder durch ein zu heftiges Zusammendrücken und Quetschen der Theile geschehen. Daher sagt man nicht, daß ein Mensch sich verwunde, wenn er den Ueberwuchs der Nägel, oder die Haare abschneidet, weil diese Trennung nicht in empfindlichen Theilen geschiehet, und keinen Schmerz oder keine unangenehme Empfindung zum Erfolg hat. Im moralischen und verblümten Sinne zeigt das Wort eine Disharmonie in Beziehung auf die Gesetze und Pflichten an. Daher spricht man von einer Verwundung des Gemüths, des Gewissens, wenn der Mensch seine freyen Handlungen, Gedanken, Gesinnungen und Begierden also lenket, daß sie in einen Widerspruch mit den Gesetzen und Pflichten kommen, der eine unangenehme Empfindung in der Seele oder Schmerzen der Seele erzeuget. So oft der Mensch eine Disharmonie seiner freyen Unternehmungen mit seinen Trieben zur

Vollkommenheit empfindet, so leidet er Gewissensbisse, und sein Gemüth, sein Gewissen ist verwundet. Siehe Gewissensbisse.]

Wunder,

Es wird dieses Wort in eigentlichem Verstande schlechterdings von den göttlichen Wundern genommen, welche nichts anders, als solche Werke sind, die alle Kräfte der Natur übersteigen, und also von einer höhern über die Natur gehenden göttlichen Kraft herrühren müssen. Durch die Kräfte der Natur aber versteht man diejenigen Fähigkeiten aller in dieser sichtbaren Welt geschaffenen natürlichen Körper und verständigen Wesen, welche aus deren von Gott ihnen mitgetheilten Wesen fließen, und dadurch sie gewisse Bewegungen und Wirkungen darstellen können, s. Olearium in cogitationibus de miraculo piscinae Bethesdae §. 1. Andere nennen ein Wunder eine solche Wirkung, da in der That die Gesetze der Natur, worauf die Ordnung und Erhaltung der ganzen Welt beruhet, suspendiret werden, s. Buddeum in thesibus de atheismo et superstitione cap. 3. §. 5. p. 189. oder es wären die Wunder nichts anders, als fremde, ungewöhnliche Begebenheiten, die von dem gemeinen Wege der Natur abgehen, und den ordentlichen Lauf der Dinge übertreffen, so daß wir mit aller unserer Wissenschaft von natürlichen Dingen nicht begreifen und sagen können, wie es damit zugegangen; oder wenn dergleichen jemals geschehen, siehe Bastrell in der Wahrheit, Gewißheit und Nothwendigkeit der Religion rc. part. 2. sect. 2. cap. 1. §. 2. Doch es kommen diese den Worten nach von einander unterschiedene Definitiones auf eins in der Sache selbst hinaus. Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 1. sect. 5. §. 134. sqq. meynet, es wäre genug, wenn man die Wunder solche unmittelbare göttliche Wirkungen, welche nach gesetzter und vollbrachter Natur geschehen, und in die menschlichen Sinnen fielen, nennte, und sey also eben kein wesentliches Stück eines Wunders, daß es die ordentlichen Kräfte der Natur überträfe, sondern wenn man wüßte, daß Gott etwas unmittelbar gethan, ohnerachtet es auch sonst durch die ordentliche Kräfte der Natur könnte zuwege gebracht werden, so sey es ein Wunder: Allein weil die Wunder hauptsächlich von uns in Ansehung unserer Erkenntniß betrachtet werden, folglich gewisse Kennzeichen vorhanden seyn müssen, wodurch wir ein Wunder und eine ordentliche natürliche Wirkung von einander unterscheiden können; so würden auf solche Weise dieselben wegfallen.

Also ist Gott der Urheber der Wunder, welcher Satz uns drey Fragen zu untersuchen an die Hand giebt. Die erste ist: ob Gott könne Wunder thun? davon uns sowohl die Idee Gottes, als eines Wunders, genugsam versichert. Denn man setzt zum Voraus, daß ein Gott sey; ist nun ein Gott, so ist er die erste Ursache aller natürlichen Dinge, und das allervollkommenste Wesen, mithin hat er die Gesetze der Natur gesetzet, und ist allmächtig, woraus denn nothwendig fließet, daß er die Gesetze der Natur suspendiren, und folglich Wunder thun könne. Wie nun dieses eine solche Wahrheit, welcher auch ein Mensch von mittelmäßigem Verstande, wo er nicht ein Sclave seiner bösen Neigung ist, zu widersprechen nicht vermag; also giebt sie auch Gelegenheit, viele andere besondere Wahrheiten daraus zu erkennen. Denn es fließet daher natürlich, daß wir aus den Wundern die Existenz Gottes gründlich darthun können; daß die Atheisten allen Fleiß zu erweisen anwenden, wie niemals Wunder geschehen, noch geschehen könnten; und daß derjenige, welcher die Wunder leugnet, genugsam zu verstehen giebt, daß er in einem mit der Atheisterey genau verwandten Irrthum stecke, wie solches Buddeus in thesibus de Atheismo et superstit. cap. 3. §. 5. mit mehrern gewiesen. Gehört aber zur Hervorbringung der Wunder eine Allmacht, und diese kommt Gott allein zu, so sind keine erschaffene geistliche Substanzen im Stande ein Wunder zu thun, daß man dahero mirabilia; oder wundersame Dinge und miracula, oder Wunder, wohl zu unterscheiden hat. Denn es können sowohl durch die natürliche, als teuflische Magie viele seltsame und ungewöhnliche Dinge geschehen, welche aber deswegen noch keine Miracula sind, wie sich oftmals der gemeine Mann einbildet, daß wenn derselbige eine ungewöhnliche Begebenheit in der Natur siehet, die demjenigen zuwider ist, was sonst ordentlich geschiebt, oder wenigstens wenig Aehnlichkeit mit dem hat, was er sonst gesehen; so bildet er sich ein, es sey nichts natürliches, sondern überschreite die Kräfte der Natur, mithin wäre es ein Wunderwerk. Keine einzige Sache, die durch die Kreaturen und deren Geschicklichkeit mit den Kräften der Natur umzugehen, geschieht, sie mag noch so seltsam und noch so ungewöhnlich seyn, kann für ein Wunder gehalten werden. Dahero auch die heilige Schrift die Wunder Gott allein zueignet, wenn es Psalm 72. v. 18. heißt: Gelobet sey Gott der Herr, der Gott Israel, der allein Wunder thut, wobey auch Psalm 77. v. 15. und 135. v. 4. Joh. 3. v. 2. zu lesen, und die egyptischen Zauberer mußten von den Wundern, welche Gott durch Mosen that, selbst bekennen:

kennen: das ist Gottes Finger. Exod. 8. v. 19. ja man zeige ein Wunder, welches jemals eine Kreatur gethan; oder nehme eines von den göttlichen, welches für allen andern pflegt bewundert zu werden, als die wirkliche Auferweckung von den Todten, und sehe, wie sichs mit den ordentlichen Kräften der Natur zusammen reime, und obwohl dergleichen könne nachgemacht werden, weswegen auch leicht zu vermuthen, was von dem Buche eines italiänischen Medici de resurrectione mortuorum naturali zu halten seyn wird, welches Naudäus in Naudaean. pag. 53. gesehen zu haben, vorgiebt. Pomponatius, der sonst einige Wunder aus natürlichen Ursachen zu leiten sich unterstanden, muß dennoch etliche als wahrhaftige göttliche Wunder zugeben, und sind seine Worte de incantationibus cap. 6. pag. 87. desfalls sehr deutlich, wenn er sagt: quanquam alia, quae referuntur esse facta, tam in historia legis Mosis, quam legis Christi, superficialiter reduci possunt in caussam naturalem; tamen multa sunt; quae minime in talem caussam reduci possunt, veluti est de resurrectione Lazari quatriduani et iam foetentis; de coeco a natiuitate illuminato; de saturatione tot mille hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, de claudo a natiuitate restituto per Petrum et Ioannem etc. Die andere Frage ist: ob Gott wirklich Wunder gethan? die durch die häufigen Exempel, welche wir in der heiligen Schrift, sowohl alten als neuen Testaments, finden, genugsam bestätiget wird, und weil wir zum Voraus setzen, daß Gott könne Wunder thun, so läßt sich diese andere Frage wieder in zwey Nebenfragen abtheilen: ob die erzehlten Wunder wahrhaftig geschehen, und also diesen Erzehlungen Glauben beyzumessen? hernach ob es wahrhaftige Wunder gewesen, oder nicht? Denn dieses sind eben die zwey Puncte, welche die Feinde der göttlichen Allmacht und der christlichen Religion streitig machen, indem sie entweder das Ansehen der heiligen Schrift in Zweifel ziehen, oder solche Auslegungen anstellen, wodurch die Wunder theils zu natürlichen, theils zu betrügerischen Wirkungen gemacht werden. Das erste thun die Atheisten und Naturalisten, welche meynen, es sey die heilige Schrift nicht Gottes Wort, und also habe man nicht Ursache, den darinnen aufgezeichneten Geschichten schlechterdings Glauben zu geben. Allein sie werden wenigstens einräumen, daß man gewisse Kennzeichen einer historischen Glaubwürdigkeit habe, und daß, wenn solche auf die biblischen Erzehlungen von den Wundern applicirt sind, solche deswegen für glaubwürdig zu halten, wenn man auch die Zeugnisse davon als nur menschliche Zeugnisse ansehen wollte. Nun überlege man unter andern, wie die meisten Wunderwerke, die von Christo aufgezeichnet, im Beyseyn vieler Menschen, an den ansehnlichsten, volkreichsten und öffentlichen Plätzen in Judäa, und zu den feyerlichsten Zeiten, da das Volk gemeiniglich pflegte zusammen zu kommen, verrichtet worden; wie sehr wenige in dem ganzen Lande waren, die nicht einige von seinen großmächtigen Wunderthaten selbst gesehen; wie die Werke selbst so offenbar geschehen, daß keine Ursache da war, seinen Sinnen nicht zu trauen; wie diejenigen, die es nicht selbst mit ansehen konnten, in ihrem Glauben durch eine allgemeine Uebereinstimmung aller und jeder, bey welchen desfalls nachzuforschen und sich zu erkundigen, ihre Neugierigkeit oder Angelegenheit sie antrieb, bestärket wurden; wie die Feinde Christi selbst, auch andere, die nicht an ihn geglaubet, noch ihm nachgefolget, von seinen Wunderwerken ein Zeugniß abgeleget. Gewiß, es ist ganz unbegreiflich, wie eine so grosse Anzahl von Leuten, die den Orten, Aemtern und Meynungen nach sehr unterschieden waren, sollte unter sich eins worden seyn, zu bezeugen, dergleichen Thaten gesehen zu haben, die noch nimmermehr geschehen wären, und zwar so beständig, daß kein einziger jemals den Betrug entdecket. Die Zeugen waren entweder solche, die, nachdem sie die Wunder gesehen, geglaubet, und das Evangelium Christi angenommen; oder solche, welche in der Religion geblieben, darinnen sie vorhin erzogen waren, ohnerachtet aller Wunderwerke, die sie gesehen. Die meisten von der ersten Art sind Leute von ungemeiner Frömmigkeit und Aufrichtigkeit gewesen, und haben in ihrem Leben und Sitten ein ungeheucheltes Wesen blicken lassen, daß man von ihnen ohnmöglich glauben kann, wie sie den Vorsatz gefasset, etwas falsches auszusinnen, und für wahr auszugeben, und gesezt, sie hätten über ein solches Vorhaben eins werden können, so ist doch nicht zu begreifen, wie sie dis Werk hätten zu Stande bringen mögen, ohne daß ihr Betrug nicht sey entdecket worden. Diejenigen, die Christum mit dem Munde bekenneten, und ihn mit ihren Werken verleugneten, konnten so sehr für das Interesse und die Beförderung der christlichen Religion nicht eingenommen seyn, daß sie sich die Mühe sollten gegeben haben, eine lügenhafte Sache, die ihnen keinen Nutzen brächte, beständig zu bejahen, vor allen, da es in ihren Augen sehr wahrscheinlich geschienen, daß sie weniger Beschwerlichkeit, ein geruhiger Gewissen, angenehmere innerliche Empfindungen und mehr Glück würden zu gewarten gehabt haben, wenn sie die vorgegebenen Dinge, worauf das ganze Werk gebauet war, geleugnet und misbilliget

billiget hätten. Andere fielen gar von dem angenommenen Glauben wieder ab, von welchen eben so wenig zu vermuthen, daß sie etwas, welches sie wußten, daß es falsch wäre, sollten behauptet haben, und zwar einer solchen Religion, die sie selbst wieder verlassen, zugefallen. Was diejenigen, welche sich gar nicht zur christlichen Religion bekehret, anlangt, so war ihr Charakter, daß sie Christum und seine Lehre verfolgten, ganz offenbar, folglich kann man sich eben so wenig einbilden, daß dergleichen Leute unter sich eins sollten geworden seyn, die Wahrheit der Wunderwerke Christi zu gestehen, davon sie doch die Meynung hegten, daß sie falsch wären. Die andere Frage: ob die erzehlten Wunder wahrhaftige Wunder gewesen? anlangend, so ist selbige von vielen geleugnet worden, und ob sie schon das Ansehen haben wollen, als erkenneten sie die heilige Schrift für ein göttliches Buch, so haben sie doch durch ihre gottlosen Erklärungen ihren Unglauben deutlich genug an Tag gelegt. Denn nur einiger zu gedenken, so ist bekannt, was sich Spinoza, von dem wir bald mehrers sagen wollen, für Mühe gegeben, die Wunder, die Gott durch Mosen gethan, aus natürlichen Ursachen zu leiten, s. Buddeum in hist. eccles. veteris testamenti tom. 1. pag. 511. wie Peyrerius in systemate theologico part. 1. lib. 4. cap. 5. und andere vermeynet, daß, da die Sonne zu Josuä Zeiten stille gestanden, es auch natürlich zugegangen wäre, s. Reyherum in mathesi Mosaica cap. 31. pag. 591. Abicht in dissert. de statione solis, Leipzig, 1713. Buddeum cit. loc. pag. 829. und anderer besonderer Exempel zu geschweigen, so weiß man auch, daß man überhaupt wider die Wunder Christi den Einwurf unter andern gemacht: konnten doch auch falsche Lehrer, Lügengeister und Teufelspropheten wunderbare Werke thun. Widerstunde nicht, sagen sie, Jannes und Jambres mit ihren lügenhaften und teuflischen Wundern dem Mose? 2 Timoth. 3. v. 8. 2 B. Mos. 7. v. 11. bezauberte nicht Simon das ganze samaritische Volk, daß sie alle auf ihn sahen beyde klein und groß, und sprachen: der ist die Kraft Gottes, die da groß ist? Act. 8. v. 9. 10. Widerstunde dem Paulo und Barnabä zu Paphos nicht Elmas der Zauberer und falsche Prophet, Act. 13. v. 6. 8. Was hat nicht Apollonius von Tyana durch den größern Theil Asiens, Griechenland und Italien für ein Aufsehen durch seine Wunder gemacht? Ja hat doch Gott selbst an das Volk Israel die Verwarnung gethan, daß wenn ein Prophet oder Träumer in demselben aufstünde, und gebe denselben ein Zeichen oder Wunder, und das Zeichen oder Wunder auch komme, davon er gesagt habe, er aber spreche: Lasset uns andern Göttern folgen, die ihr nicht kennet, und ihnen dienen, solchen Propheten nicht gehorcht werden sollte, 2 Buch Mos. 13. v. 1. 2. 3. Doch es mag der Mund des Ungläubigen einwenden, was er will, so wird ihm doch die Wahrheit allezeit widersprechen, und die Oberhand behalten. Meynen sie, man könne nicht wissen, ob eine Sache ein wahrhaftes Wunder sey, indem uns ja ganz unbekannt, wie weit die Kräfte der Natur reichen mögen; so räumt man ihnen dieses zwar mit allem Willen ein; aber deswegen können wir doch gewisser natürlicher Dinge nothwendiges und ordentliches Verhalten gegen einander wohl wissen, aus welchem wir gewiß schließen dürfen, daß diese und jene Wirkung solchem natürlichen und nothwendigen Verhalten derselben gegen einander nicht gemäß sey, und also von ihren natürlichen Kräften nicht herrühren, noch nach dem Laufe ihrer Natur erfolgen konne. So wissen wir unter andern wohl, daß Leib und Seele sich also gegen einander verhalten, daß wenn sie einmal wahrhaftig von einander getrennet seyn; wenn die Organa und Gliedmaßen des Leibes zu dem natürlichen Leben und dem Gebrauche der Seele dermaßen untüchtig geworden, als wenn sie nach einer viertägigen Trennung und so weit überhand genommener Fäulniß, daß der verwesende Körper zu riechen anfängt, wie mit dem Lazaro geschehen, werden müssen; die Seele weder dem Leibe zurückgebracht, noch mit demselben zu diesem Leben vereiniget werden, und aufs neue in den wesentlichen verdorbenen Gliedmaßen sich geschäfftig erweisen könne, wie denn auch ein gelehrter Franzose, Namens Wilh. Ader, in einem besondern Tractate de morbis euangelicis, klärlich erwiesen, daß die von dem Heylande curirten Krankheiten theils in sich selbst, theils in der Art, nach welcher sie von dem Heylande geheilet worden, nach den Grundregeln der Medicin, und also nach den Kräften der Natur unheilbar gewesen. Oder meynen sie, es wären die Wunder gleichwohl natürliche Wirkungen, so müssen sie gestehen, daß die Kräfte der Natur vollkommen bekannt, und daß man die Art und Weise, wie diese Wirkungen geschehen, ganz natürlich zeigen könnte; oder sie müssen sich auf gewisse verborgene natürliche Kräfte berufen. Das erste thun sie nicht, und wenn sie es auch thäten, würden sie sich nicht allein widersprechen, sondern auch gehalten seyn, entweder die Principia der Wunder, und die Art und Weise aus natürlichen Ursachen zu zeigen, oder jemanden aufzuweisen, der dergleichen jemals gethan, oder selbst ein Wunder nachzumachen, und warum wären die im neuen Testamente erzehlten Wunder

Wunder eben so zu einer gewissen Zeit eingetroffen, da dergleichen weder vorher, noch nachgehends jemals geschehen? indem sie sich aber also auf einer ganz willkührlich supponirten und eingebildeten unbekannten Kraft der Natur berufen, so verwundert man sich billig darüber, da ihnen sonst die qualitates occultae, oder heimlichen Beschaffenheiten der Sachen, aus welchen die aristotelischen Schulen die Werke der Natur herzuleiten gesucht, so verhaßt sind. Oder meynen sie endlich, man wisse ja nicht, was wahre und falsche Wunder wären, und berufen sich auf das Zeugniß Mosis: so giebt ja eben dieses uns genugsame Sicherheit, daß ein Unterschied zwischen den wahren prophetischen und lügenhaften teuflischen Wundern sey; daß gewisse Kennzeichen vorhanden, nach welchen man die wahren von den falschen zu unterscheiden habe, wie solches Olearius kurz und gründlich in dem Tractate Jesus der wahre Meßias part. 1. cap. 1. pag. 49. gezeiget, dabey man auch lesen kann Witsium in meletemat. Leiden lib. pag. 330. und Werenfels in dissertat. de veritate miraculorum in script. sacra narrator. Nachdem also Gott allein Wunder thun kann, auch wirklich Wunder gethan, so fragt sich noch drittens: ob Gott zum öftern, oder selten Wunder thun wolle? Es berührt die Frage Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 1. sect. 5. §. 136. und meynet, man könne dieses weder aus der Natur eines Wunders, noch durch die natürliche Erkenntniß, welche wir von dem göttlichen Wesen hätten, schliessen; inzwischen lehre uns doch die Erfahrung zur Genüge, daß Gott in den allerwichtigsten Sachen, z. E. in der Verhinderung unrechtmäßiger Kriege, Ketzereyen und dergleichen, etwas Wundersames sehr selten vornehme, sondern der Sache ihren Lauf ließe; da er doch dergleichen dem ganzen menschlichen Geschlechte in Ansehung seiner zeitlichen und ewigen Wohlfahrt schädliche Dinge auf eine ganz offenbar miraculöse Art verhindern könnte, wenn er unmittelbar verursachte, daß eine Armee, welche einen unrechtmäßigen Krieg vorhabe, keinen Fuß weiter fortsetzen, die Ketzer kein Wort reden könnten, woraus denn zu schließen, daß Gott die meisten Dinge dem ordentlichen Laufe der Natur überlasse, und außer den allerwichtigsten Fällen keine Wunder thäte, und daß man müsse in Beurtheilung einer Wirkung, ob sie natürlich, oder ein Wunder sey? und im Hoffen auf Wunder behutsam seyn. Die Kennzeichen der wahren Wunder lernt man am besten aus der Schrift; wo aber selbige nichts an die Hand giebt, so sich auf einen gegenwärtigen Fall appliciren lässet, so muß man die physischen Principia zu Hülfe nehmen, und sehen, ob die Natur zu der gegenwärtigen Wirkung hinlänglich sey, daß man den Grund derselben und deren Beschaffenheit daselbst finden kann, oder nicht? im ersten Falle hat man es für kein Miracul zu halten, indem nicht glaublich, daß Gott, der sehr selten Wunder thun will, dasjenige, was natürlicher Weise geschehen kann, durch ein Wunder ausrichten werde. Im andern Falle muß man wieder sehen, wohin es eigentlich mit einer Wirkung abgesehen sey, und ob sie hauptsächlich zum Nutzen; oder Verderben der Menschen ziele, da man es denn in der ersten Absicht für ein Wunder, in der andern für eine Wirkung der natürlichen und teuflischen Magie ansehen kann. Es hat zwar auch Gott Wunder zum Verderben anderer gethan, wie unter andern aus dem Exempel mit dem Pharaone erhellet; allein man muß dabey betrachten, was das eigentliche Absehen Gottes dabey ist, welcher niemals anders, als gut meynen kann, und also gereichten die Wunder Mosis hauptsächlich zum Nutzen der Kinder Israel; zufälliger Weise aber zum Verderben des Pharaonis. Inzwischen kann niemand von den Wundern vernünftig urtheilen, wenn er nicht die Physic versteht, und die ordentlichen Kräfte der Natur wohl weiß, daher nicht zu verwundern, daß der gemeine Mann desfalls in so großem Aberglauben steckt.

Es werden hin und wieder verschiedene Eintheilungen der Wunder gefunden. Erstlich theilet man sie in unmittelbare und mittelbare; jene sind, die Gott unmittelbar, ohne daß er sich gewisser Creaturen, Engel oder Menschen dabey bedienen sollte, thut; diese aber geschehen vermittelst anderer, als wie Gott im alten Testamente durch Mosen und die Propheten dergleichen Wunder hervor brachte, welche solche nicht durch ihre eigene, sondern durch eine besondere ihnen von Gott verliehene Kraft vollbrachten. Fürs andere theilet man sie in Ansehung der Absicht, die Gott dabey hat, in die Wunder der Lehre und in die Wunder der Vorsehung. Jene dienen zur Bekräftigung der göttlichen Lehre überhaupt, und ist allerdings die Kraft, Wunder zu thun, ein untrügliches Kennzeichen, daß ein Lehrer von Gott gesandt, folglich seine Lehre als eine göttliche Lehre anzunehmen sey; diese aber beweisen die genaueste und ganz sonderbare Vorsehung Gottes, von denen nicht nur in der heiligen Schrift gewisse Exempel anzutreffen, sondern man will dergleichen auch an den Heyden aus den Profanbüchern weisen. Denn da habe Gott manche auf eine wunderbare Art durch die unvernünftigen Thiere ernähren lassen, von welchen so viele Geschichtschreiber Nachricht gaben, denen man nicht allen Glauben

en so schlechterdings abzusprechen habe. So berichten auch Gellius noct. Atticar. lib. 5. cap. 9. Valerius Maximus lib. 1. cap. 4. n. 6. Solinus cap. 7. von dem Sohne des Croesi, daß, da er lange Zeit stumm gewesen, und sein Vater habe in einer Schlacht sollen erstochen werden, aus Unwissenheit, daß es der König wäre, so habe er deutlich zu reden und zu schreyen angefangen, sie sollten den König Croesum nicht ermorden, worauf er auch beym Leben erhalten worden. Von dem Xerxe läse man beym Valerio Maximo lib. 1. cap. 6. n. 1. daß er vorgehabt, die Lacedämonier zu überfallen, worauf sich auf seiner Tafel der Wein in Blut zu verschiedenen malen verwandelt habe, deswegen ihn die Magi, von seinem Vorhaben abzulassen, ermahnet, wohin auch gerechnet wird, daß man über dem Haupte des Servii Tullii, da er noch sehr klein gewesen, und geschlafen, eine Flamme gesehen, anderer Exempel zu geschweigen. Drittens machen einige einen Unterschied unter den Wunderwerken, die absolute und durchaus zu allen Zeiten ganz fremd und wunderbar seyn, so daß wir sie auf keine Weise begreifen und erklären konnten durch diejenige Wissenschaft, die wir von der Macht und den Kräften der Natur hätten, als die Auferstehung der Todten, und solchen, die bloß in Ansehung einiger besondern Umstände fremd und wunderbar wären, als die Heilung der Kranken, die an und für sich selbst keine fremde Sache sey, sondern nur in gewissen Absichten, wenn die Krankheiten entweder an sich selbst, oder in Ansehung der Art und Weise, wie sie curiret worden, unheilbar gewesen.

So vernünftig nun die bisherige Lehre von den Wundern ist, und solche Wahrheiten in sich hält, die sowohl der gesunden Vernunft, als der heiligen Schrift gemäß sind; so haben sich doch unter den Gelehrten verschiedene gefunden, welche sich theils von den Wundern überhaupt; theils von besondern Umständen derselben irrige Begriffe gemacht, davon wir die Vornehmsten anführen wollen: der erste mag Benedictus Spinoza seyn, welcher in seinem tractatu theologico-polit. cap. 6. pag. 67. sqq. sich viele Mühe gegeben, zu erweisen, daß keine Wunder seyn können. Sein Discours, den er daselbst von den Wundern anstellet, kommt auf vier Stücke an: 1) könne nichts vorgehen, welches den ewig festgestellten Gesetzen der Natur, und ihren nach solchen Gesetzen wirkenden Kräften entgegen sey; folglich möge ein Werk auch noch so wunderlich aussehen, so könne es doch nichts anders, als die Natur zur Ursache haben: 2) könnten wir aus den Wundern weder das Wesen, noch die Existenz, folglich auch nicht die Vorsehung Gottes erkennen, sondern dieses alles liese sich besser aus der festgestellten und unveränderlichen Ordnung der Natur sehen; 3) zeigten einige Exempel der heiligen Schrift an, daß sie durch den Rath und Willen, folglich durch die Vorsehung Gottes nichts anders, als die Ordnung der Natur selbst, die von seinen ewigen Gesetzen flösse, verstehe: 4) will er auch weisen, wie man die Wunder in der heiligen Schrift auslegen müsse, und was man bey Erzehlung derselben zu bemerken habe. Daher verstehet er durch ein Wunder nichts anders, als eine ungewöhnliche natürliche Wirkung, die nach den ewig festgestellten Gesetzen der Natur nothwendig geschehen, deren natürliche Ursache aber die Menschen nicht finden und sehen könnten, daß also das Wort Wunder allezeit in Relation der menschlichen Erkenntniß, die man von einem natürlichen Werke habe, genommen werde, welches er denn sehr weitläuftig ausführet, und überall seine Schwachheit des Verstandes, nebst der großen Bosheit des Herzens auf das deutlichste darleget. Es kommt aber das Hauptwerk auf den ersten Punct an, daß alles nach den festgestellten Gesetzen der Natur geschehen müsse, folglich möge kein Werk so wunderlich aussehen, das die Natur nicht zur Ursache habe. Dieser elende Schluß beruhet auf einem noch elendern Grunde, daß nämlich Gott und die Natur, der Wille, oder der Rath und die Vorsorge Gottes und die Ordnung der Natur einerley sey, woraus er denn also folgert: wenn die Gesetze und Ordnung der Natur nichts anders, als der göttliche Wille und ein ewiger Rath sind; diese aber das göttliche Wesen sind, welches unveränderlich ist, so müsse folgen, wenn Gott Wunder thut, und damit die Ordnung der Natur verändert, daß er sein eigenes Wesen verändere, und wider sich selbst wirke, welches aber unmöglich, und daher könnten auch keine Wunder seyn. Denn so sagt er ausdrücklich: leges naturae vniuersales mera sunt decreta Dei, quae ex necessitate et perfectione naturae diuinae sequuntur; und bald darauf fährt er fort: quicquid fit, per Dei voluntatem et aeternum decretum fit, hoc est, vt iam ostendimus, quicquid fit, id secundum leges ac regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem inuoluunt, fit etc. ja wie er Gott und die Natur für eins halte, giebt er gar deutlich an Tag in den Worten: idem etiam facile ex hoc posset ostendi, quod potentia naturae sit ipsa diuina potentia et virtus; diuina autem potentia sit ipsissima Dei essentia. Doch der Satz, daß Gott und die Natur eins sey, hat nicht nur niemals können bewiesen werden; sondern ist auch so vielen Absurditäten unter-

terwerfen, daß man sich dessen billig schämen sollte, und auch ohne philosophische Weitläuftigkeit zu erweisen, daß die Natur, welche etwas Endliches ist, von dem Unendlichen und dem Schöpfer unterschieden seyn muß. Ist aber Gott nothwendig als der Urheber und Meister der Natur anzusehen, so ist ja keine Unmöglichkeit, daß, wie derselbe gewisse Ordnungen in der Natur gestifftet, und ihre Bewegungen, so zu reden, in gewisse Gesetze und Grenzen eingeschränket, also er dieselben nach Belieben suspendiren, und nach der Freyheit seines Willens, ohne sich an die Ordnung in der Natur zu binden, mit seinen Geschöpfen, als Werken und Werkzeugen seiner Hände handeln könne. Und wer sollte sich etwas Abgeschmackters einbilden, als daß die Ordnung der Natur der göttliche Wille; der göttliche Wille das göttliche Wesen selbst sey, daß folglich Gott bey der Veränderung der natürlichen Ordnungen sein göttliches Wesen verändern müsse. Denn gleichwie überhaupt zwischen den wirkenden Ursachen und der Wirkung selbst ein Unterschied; also ist auch die Determination des Willens, etwas zu wirken, von der Wirkung selbst unterschieden, ja da Gott nach einer völligen Freyheit des Willens die Ordnung der Natur gesetzet, also kann er sie auch nach eben dieser Freyheit wieder aufheben. Es ist wahrscheinlich, daß Spinoza den Saamen dieser höchstgefährlichen und abgeschmackten Irrthümer aus der Cartesianischen Philosophie bekommen. Denn daselbst wird gelehret, daß sich Gott selbst ewig festgestellte Gesetze gemacht, nach denen er einzig und allein und unmittelbar alles bewege, und da man diese Gesetze aus dem Wesen Gottes selbst leiten wollen, so hat man damit dem Naturalismo und Spinozismo Thür und Angel geöffnet, wie denn Cartesius princip. part. 2. §. 37. aus dem unveränderlichen Wesen Gottes auch die Unveränderlichkeit der natürlichen Ordnung an und für sich folgert, und Clauberg sagt in seiner physica contracta §. 147. 148. atqui Deus materiam et motum eadem voluntate conseruat, qua creauit, quia semper idem est: et summae eius tum sapientiae, tum constantiae magis decorum est, vtrinque illorum aequabilitatem in vniuersi fabrica jugem custodiri, quam immutari. Nur wußte Cartesius seine Sache bedeckter vorzutragen, und besser auf Schrauben zu setzen, weil in ihm noch eine Menschenfurcht stack. Die übrigen Stücke, die Spinoza in der Lehre von den Wundern berühret, hängen alle an dem ersten, und was sonderlich das letzte anlangt, da er seine gottlosen Gedanken aus der heiligen Schrift erweisen will, solches hat Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 7. §. 5. p. 608. sqq. widerleget, dabey man noch dasjenige, was Schomerus in colleg. nouissim. controuers. cap. 1. §. 13. Cuperus in arcanis atheis. reuelat. lib. 1. cap. 6. Joh. Henr. Heidegger in exercit. biblic. tom. 1. diss. 10. n. 53. desfalls wider Spinozam erinnern, zu lesen.

Der andere ist Thomas Hobbesius, der in seinem Leviath. cap. 37. auch von den Wundern handelt, und fast auf eben den Schlag in der Hauptsache, wie Spinoza davon philosophiret: daß, ob er schon ein Wunder für eine unmittelbare Wirkung Gottes ausgiebt, er dennoch meynet, man könnte die natürlichen Ursachen davon nicht begreifen, mithin will er doch die Wunder für nichts Uebernatürliches halten, wie er denn auch dafür hält, daß man aus den Wundern kein Kennzeichen eines wahren Propheten nehmen könnte, indem die egyptischen Zauberer dergleichen gethan. Nimmt man nun hiezu, was er anderswo von Gott lehret, und wie er sich das göttliche Wesen vorstellet, so ist gar leicht abzunehmen, wie seine Lehre von den Wundern beschaffen sey, dawider verschiedene insbesondere geschrieben, welche Grapius in theologia recens controuersa part. 2. cap. 2. quaest. 6. §. 1. pag. 58. anführet.

Der dritte ist Bernhard Connor, welcher euangelium medici, seu medicinam mysticam de suspensis naturae legibus siue de miraculis herausgegeben, worinnen er auch gefährliche Principia von den Wundern hegt. Denn wenn man den fünften Artikel dieses Evangelii mit genauer Aufmerksamkeit lieset, so wird man gewahr werden, wie er die Natur der Bewegung auf eine solche Art vorstellet, daß seine Gedanken keinesweges zusammen hängen, wo man nach Spinozä Art Gott und die Natur nicht für eins hält. Er behauptet, daß Gott die einzige und unmittelbare Ursache der Bewegung bey den natürlichen Dingen, und daß die göttliche Kraft allen Sachen mitgetheilet sey; quae virtus infusa nihil fere concipitur esse, nisi diuina voluntas personis et corporibus efficacius applicata, schreibt er pag. 41. ja daß es nur schiene, als käme Gott eine freye Macht und ein freyer Wille zu. Auf diese Concepte von dem göttlichen Wesen, die er hin und wieder eingestreuet hat, beruhen nun seine Gedanken von den Wundern, von denen er gleich anfangs sagt, daß es ihm ganz vernünftig deuchte, wenn man ihre Natur nach den Bewegungsgesetzen und medicinischen Principiis untersuche, und in dem 6ten Artikel lehret er, wie man könne die Art und Weise, wie die Wunder geschähen, gar wohl begreifen, wenn man statt der

ordent-

ordentlichen Bewegung die ausserordentliche Art der Gesetze der Natur in Betrachtung nähme. Dahero sucht er auch die Wunder in der Heil. Schrifft natürlicher Weise zu erklären, als pag. 46. von der Egyptischen Finsterniß: pag. 48. von dem blutigen Schweiß Christi Luc. 22. v. 44. p. 69. von der Himmelfahrt unsers Heilandes, wie er denn auch wunderliche Grillen von der Auferstehung der Todten fürgebracht, die insonderheit der Cyprianus in select. programmat. pag. 72. kürzlich durchgegangen.

Der vierte ist der Nehemias Grew in cosmologia sacra, seu dissertatione de uniuerso ad demonstrandam veritatem et excellentiam scripturae, der lib. 4. cap. 5. p. 196. durch ein Wunder eine ungewöhnliche und seltsame Wirkung einer natürlichen, aber dabey unbekannten Kraft, sofern dieselbe durch göttliche Direction mit gewissen Umständen versehen, und zur Erlangung eines besondern Endzwecks abzielet, verstehet, daß also ein Wunder an und vor sich ein natürlicher Effect bleibe; sofern sich aber Gott dessen zu einem besondern Ansehen bediene, auch die zum Endzweck gehörigen Umstände dabey eintrafen, so hiesse es ein Wunder. Nach diesem Begriff erkläret er die in der heiligen Schrift fürkommenden Wunder, und sagt unter andern, daß die Kinder Israel trocken durch das Meer gegangen, Exod. 14. solches sey ein Wunder; daß sich aber das Meer getheilet, und die Wasser zur rechten und linken als Mauern gestanden, dieses wäre eine natürliche Wirkung, indem ein sehr starker Ostwind das Wasser in der Mitten getheilet, und verursachet, daß dasselbe, nachdem es gefroren, auf beyden Seiten fest als Mauren gestanden, welches Moses cap. 15. v. 8. selber bezeuge: durch dein Blasen thäten sich die Wasser auf; und v. 10. da liessest du deinen Wind blasen, und das Meer bedeckte sie: ja es würden sich die Egyptier den Kindern Israel nachzusetzen nicht unterstanden haben, wenn sie sich nicht eingebildet, daß sie über das Eis ihren Weg nehmen könnten; als sie aber solches gethan, sey ein warmer Westwind kommen, wovon das Eis aufgethauet, und sie also im Wasser ertrunken. Auf solche Weise sey diese Wirkung vermittelst Winde ganz natürlich geschehen; daß sie aber durch göttliche Direction so richtig beweget worden, indem sie zur Erhaltung der Kinder Israel von Morgen; zum Untergang hingegen der Egyptier von Abend heftig geblasen, solches sey ein Wunder, und beruhe theils auf dem Endzweck, theils auf die dabey nöthige Umständen. Inzwischen bleibe es allerdings eine ungewöhnliche und seltsame natürliche Wirkung, daß man niemals weder an demselben Meer, noch sonsten wo dergleichen Phänomena mit den Winden werde bemerket haben. Diese Gedanken sind der Meinung des Spinozä in sofern entgegen gesetzt, daß sie bey den Wundern natürliche Kräfte, sofern dieselbe durch gewisse Umstände zu einem besondern Zweck auf eine gewöhnliche Art in ihrer Wirkung gerichtet werden, zum Grund setzen; da hingegen Spinoza unter andern auch diesen Einwurf wider die Wunder macht, man könne nicht urtheilen, ob eine Sache ein wahrhaftiges Wunder wäre, indem uns ja unbekannt sey, wie weit die Kräfte der Natur reichen möchten. Es konnte eben so leicht geschehen, daß wir die aus einer unbekannten natürlichen Kraft geschehene Heilung eines Kranken, oder Erweckung eines Todten vor ein Wunderwerk hielten, als etwa wohl ehe unwissende Soldaten, oder barbarische Völker eine Sonnenfinsterniß dafür angenommen, und sich durch solches vermeinte Wunder bey der Nase herum führen lassen. Dahero sagt er auch epist. 33. ad Oldenburgium, daß diejenigen, welche die Wahrheit der Religion aus den Wundern erweisen wollten, eine dunkele Sache durch eine andere noch dunklere Sache erklärten. Dem aber ohngeacht kann die Meinung des Nehemia Grews nicht bestehen, und wenn man sonst nichts dabey einzuwenden hätte, so wäre die daher fließende ungereimte Folgerung, daß man nach diesem Concept die wahren Wunder von den falschen nicht unterscheiden könnte, hinreichend genug, selbige ihres Ungrunds zu überführen. Denn es kann sich zutragen, daß entweder durch einen blossen Zufall; oder durch einen Betrüger, dem die Ursach einer ungewöhnlichen natürlichen Wirkung bekannt ist, solche nach gewissen Umständen und einem besondern Endzweck eingerichtet werde, in welchem Zufall man nicht wissen kann, welches ein wahrhaftiges Wunder sey, folglich fällt der Endzweck der göttlichen Wunder auf einmal über den Haufen.

Der fünfte ist William Fleetwood, der eine besondere Schrift in Englischer Sprache von den Wundern geschrieben, die M. Joh. Ulricus Henrici ins Teutsche gebracht hat. Er bringt darinnen gute Gedanken von den Wunderwerken an; nur scheint er zuweilen der Natur hierinnen gar zu viel einzuräumen, wenn er meint, daß einige Wunder nach dem ordentlichen Lauf der Natur geschehen könnten. Unter andern schreibt er pag. 113. sqq. also: und glaube ich feste, daß wir nimmermehr bey der Untersuchung so frembder und seltsamer Dinge zu einer Gewißheit werden gelangen können, wenn wir nicht den bekannten ordentlichen und von Gott einmal gemach-

gemachten unveränderlichen Lauf der Natur zur Regel und Richtschnur, wornach die Wunderwerke beurtheilet werden müssen, setzen. Und glauben sie sicherlich, daß ich die Verwandelung des Wassers in Wein, und des Stabes in eine lebendige Schlange für ein weit grösser Wunderwerk halte, als wenn ich mit meinen Augen einen hohen Berg zwey ganzer Meilen, oder noch weiter fortrücken sehe, und dieses aus keiner andern Ursach, weil ich nicht weiß, wie weit sich die Gewalt der Natur in dieser oder jener wunderlichen Begebenheit erstrecke 2c. Er statuiret auch, daß Gott sowohl dem Teufel, als den gottlosen Menschen die Kraft Wunder zu thun mittheile, und sey also kein Unterschied unter den Wundern Mosis, und der Egyptischen Zauberer, durch welche Hypothesin aber nicht weniger die Ungewißheit eingeführet wird, daß man nicht weiß, welches ein göttlich Wunder, mithin geht der Nutzen derselben gänzlich zu Grunde. Bey der berührten teutschen Uebersetzung des Henrici befinden sich auch des Pascalii meditationes de miraculis, aus dem Französischen ins Teutsche gebracht, worinnen gelehret wird, daß die wahrhaftigen Wunderwerke der Grund wären, worauf die Wahrheit der Lehre beruhe, als auf welche unser ganzer Glaube erbauet wäre, wiewohl sich der Auctor nachgehends selbsten widerspricht, wenn er sagt, man müsse aus der Lehre Mosis und Christi von der Wahrheit eines Wunders urtheilen und vor allen Dingen sehen, ob derjenige, der Wunder thue, an den einigen Gott, an Christum, und an die Kirche glaube, folglich muß auf solche Weise die Wahrheit der Lehre voraus gesetzet werden, zu deren Bekräftigung nachmals die Wunder dienen.

Der sechste ist der Pere Malebranche in traité de la nature et de la grace, premiere discours premiere partie p. 42. allwo er behauptet, daß Gott bey den Wundern A. T. nur durch den allgemeinen Willen concurriret; der aber von den Engeln determiniret worden: nemlich es habe Gott den Engeln die Aufsicht des Jüdischen Volks übergeben, und bey sich überhaupt den Schluß gefasset, sich nach dem Willen der Engel zu richten, und wenn sie insonderheit Wunder thun wollten, darein zu willigen. Allein zu geschweigen, daß im Alten Testament Wunder geschehen durch den unerschaffnen Engel. Genes. 22. v. 7. 8. 13. Exod. 3. v. 2. Judic. 13. v. 18. sq. welche Stellen von den Gottesgelehrten von dem Sohn Gottes ausgeleget werden; ingleichen durch Menschen, wohin die Wunder Mosis an dem Hof Pharaonis und in der Wüsten; Josuä, Eliä, Elisä und anderer Propheten zu rechnen; so weiß man ja nach den klaren Aussprüchen heiliger Schrift, daß die Engel dienstbare Geister sind, die den ausdrücklichen und specialen Befehl Gottes auszurichten haben, und daß Gott allein die Kraft Wunder zu thun, zukomme, wie diese Meinung Antonius Arnaldus in dissertation sur la maniere, dont Dieu a fait les frequents miracles de l'ancienne loy par le ministere des Anges 1685. weitläuftig widerlegt hat.

Der siebende ist Joh. Locke, in dessen operibus posthumis, so in Englischer Sprache heraus gekommen sind, ein Discours von den Wundern anzutreffen, worinnen er gleiche Gedanken mit dem Spinoza hat, indem er das Wunder für eine sinnliche Wirkung hält, darein sich derjenige, der sie empfinde, nicht schicken könnte, sie auch deswegen für göttlich und übernatürlich halte, daß also ein Wunder von der Meinung der Leute dependiret, und da Locke die Wunder zum Grunde der ganzen Religion setzet: so kann man leicht sehen, worauf sein Concept von der Religion ankomme. So viel ist gewiß, daß sein Begriff, den er sich von den Wundern gemacht, von dem Spinozistischen gar nicht unterschieden, wie aus dem obigen zu ersehen, daß Spinoza gemeinet, als könne das Wort Wunder nicht anders als relative in Absicht auf die Meinungen der Menschen verstanden werden; nur weiß sich Locke etwas mehr zu verstellen, und giebt an statt der Natur, welche der Spinozistische Gott, eine höhere Kraft, oder virtutem superiorem zur Ursach der Wunder an, womit er aber sich nicht weniger verdächtig gemacht. Denn man kann durch diese höhere Kraft entweder Gott; oder die Natur, oder einen Engel, oder auch einen Menschen, der die Kräfte der Natur wohl inne hat, verstehen, und ist zu verwundern, warum er sich nicht deutlich erkläret, und wenn er in seinem Herzen Gott vor die unmittelbare Ursache der Wunder gehalten, solchen nicht für die Ursache ausdrücklich angegeben.

Der achte ist Joh. Clericus, der in Dissert. de miraculis, die sich bey seinem Tractat de incredulitate befindet, dafür hält, daß auch die Engel Wunder thun könnten, als denen Gott die Kraft, dergleichen zu bewerkstelligen, gar wohl habe mittheilen können, durch welche Hypothesin aber das beste Argument, daß die Wunder die Wahrheit der christlichen Religion bewiesen, geschmähet wird, die auch an und vor sich ungegründet. Denn wer nicht Urheber der natürlichen Ordnung ist, derselbe kann solche auch keinesweges verändern, welches Gott einig und allein zukommt. Wollte man einwenden, könnte ja Gott den Engeln die

ie Kraft Wunderwerke zu thun eben so-
wohl mittheilen, wie er ehemals im Al-
en und Neuen Testament bey den Men-
schen gethan, so würde doch daraus fol-
gen, daß sie auf solche Weise nicht durch
hre eigne; sondern durch eine göttliche
Kraft Wunderwerke verrichteten, mithin
bleibt der Satz: Gott allein kann Wun-
der thun, abermal fest und gegründet,
. Buddeum in thesibus de atheismo et
uperstit. cap. 3. §. 5. pag. 289. Man
ese nach Liberii de sancto Amore epist.
heol. pag. 245. sqq. die insgemein Cle-
ics beygeleget werden.

Neuntens folgt Herr Christian Wolff, welcher in den vernünftigen Gedanken, von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, die Lehre von den Wunderwerken auf eine besondere Art vorgetragen, daß man auch bey den bisherigen Streitigkeiten seine Meinung davon vor sehr gefährlich und anstößig angesehen. Er nimmt das Wort Wunderwerk in der gewöhnlichen Bedeutung, daß es eine übernatürliche Wirkung sey, §. 633. und 636. fügt er: da nun selbst die Gottesgelehrten keinen andern Begriff von den Wunderwerken haben, als daß sie übernatürliche Wirkungen sind, und das übernatürliche nicht anders erklären, als daß es aus dem Wesen und der Kraft der Welt und denen darinnen befindlichen Körpern, das ist, wie sie zu reden pflegen, nach dem ordentlichen Laufe der Natur nicht erfolgen könne; so ist keine Ursache vorhanden, warum wir von der einmal so wohl gesetzten Bedeutung des Wortes abweichen, und nach diesem noch andere Dinge, als z. E. die Misgeburten, welche gleichfalls ungewöhnliche Begebenheiten der Natur sind, mit den Wunderwerken vermengen wollen. Wenn er aber erklären soll, worauf solche übernatürliche Wirkung ankomme, und was daraus entstünde, so hat er solches nicht anders, als nach dem Concept, den er sich von der Welt, als einer Maschine gemacht, und daß darinnen alle Begebenheiten in unverrückter Ordnung nothwendig auf einander folgen, thun können, daraus eben seine Lehre von den Wunderwerken, die man vor gefährlich angesehen, entstanden. Er meinet, wenn in dem Zusammenhang der natürlichen Begebenheiten eine Aenderung immer geschähe, so wäre dieses ein Wunderwerk, wodurch die ganze Welt verändert wird, welche Veränderung immer bliebe, wenn nicht durch ein neues Wunderwerk solche Unordnung aufgehoben würde. Denn §. 638. 639. schreibt er also: gleichwie nun in der Uhr der Stand des Zeigers geändert wird, der sonst anders seyn würde; also wird auch in der Natur durch ein Wunderwerk eine Begebenheit geändert, die sonst anders seyn würde; und diese Aenderung hat gar viel zu sagen. Denn wenn die geringste Begebenheit in der Welt geändert wird, so müste künftig in derselben alles anders kommen, als es jetzund kommen wird, daß der zukünftige Theil der Welt nicht mehr der bleiben würde, der zu dieser Welt gehöret. Da nun ein Wunderwerk eine Begebenheit in der Welt ändert; so muß dadurch die ganze künftige Welt geändert werden, wenn nicht durch ein neues Wunderwerk die überall eingerissene Unordnung wieder gehoben, und alles in den Stand gesetzet wird, wie es würde gewesen seyn, wenn das Wunderwerk nicht geschehen wäre. Unser Gleichniß von der Uhr kann die Sache erläutern. Wenn der Zeiger von aussen verrücket wird, so gehet die Uhr nicht mehr, so lange als sie lauffet, wie sie würde gegangen seyn, wenn der Zeiger nicht wäre verrücket worden. Ja diese Veränderung würde immer fort dauren, wenn gleich die Uhr ewig fortgienge. Hingegen wollte ich haben, daß sie wieder, wie vor gienge, so müste ich den Zeiger wieder zurücke ziehen, bis er so zu stehen käme, wie er würde gestanden seyn, wenn er nicht wäre verrücket worden. Da nun die Bewegung des Zeigers von aussen einem Wunderwerke gleichet; so erhellet auch aus unserm Gleichnisse, wie die Unordnung, welche durch ein Wunderwerk in der Natur angerichtet worden, nicht anders als durch ein neues Wunderwerk wieder kann gehoben werden. Er hält weiter die Wunderwerke vor weit geringer, als die natürliche Begebenheiten, indem es §. 1039. bis 1043. also heisset: was in dem Wesen und der Natur der Welt und der Körper, daraus sie bestehet, gegründet ist, dasselbige ist natürlich. Derowegen, wenn in einer Welt alles natürlich zugehet, so ist sie ein Werk der Weisheit Gottes. Hingegen wenn sich Begebenheiten ereignen, die in dem Wesen und der Natur der Dinge keinen Grund haben; so geschiehet es übernatürlich oder durch Wunderwerke, und also ist eine Welt, darinnen alles durch Wunderwerke geschiehet, bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes, und dannenhero ist eine Welt, wo die Wunderwerke sehr sparsam sind, höher zu achten, als wo sie häufig vorkommen. Man erkennet hieraus zugleich, daß zu Wunderwerken weniger göttliche Kraft erfordert wird, als zu natürlichen Begebenheiten. Denn Wunderwerke erfodern bloß Gottes Macht und Erkennt-

niß eines Dinges; hingegen natürliche Begebenheiten erfodern Gottes Wissenschaft, dadurch er ein jedes mit allem in der Welt verknüpfet, seine Weisheit und auch seine Macht. Und dannenhero haben diejenigen Lehrer der Kirchen nicht unrichtige Gedanken gehabt, welche behauptet, die Wunder in der Natur, die sich darinnen täglich ereignen, das ist, die natürlichen Begebenheiten wären viel grösser als die Wunderwerke, das ist die übernatürlichen Begebenheiten. Weil nun Gott, als der die höchste Vernunft hat, niemals ohne Absichten handeln kann, so kann er auch in seinen Handlungen die Weisheit niemals bey Seite setzen, und daher ist es nicht möglich, daß er durch Wunderwerke etwas ausrichtet, was natürlicher Weise geschehen kann. Der natürliche Weg muß als der bessere dem Wege der Wunderwerke beständig vorgezogen werden, und finden dannenhero die Wunderwerke nicht eher statt, als bis er seine Absicht natürlicher Weise nicht erreichen kann. Und in diesem Fall kommen die Wunderwerke auch nicht allein von der Macht Gottes, sondern zugleich von seiner Weisheit, weil er sie nemlich brauchet als ein Mittel, dadurch er eine Absicht erreichet, die er nach diesem mit den natürlichen Absichten verknüpfet: wodurch die Wunderwerke zugleich mit in den Zusammenhang der Dinge gebracht werden. Nun haben wir ein Kennzeichen, daraus wir wahre Wunderwerke von erdichteten unterscheiden können. Denn wenn Wunderwerke in solchen Fällen angegeben werden, wo entweder die Natur zureichet, der verlangten Absicht ein Gnügen zu thun, oder wo auch ein altes Wunderwerk, davon man Nachricht hat, eben so viel ausrichten kann, als das neue: so ist nicht möglich, daß Gott dieselben Wunderwerke gethan hat, und sind demnach die angegebenen Wunderwerke entweder erdichtet, oder natürliche Begebenheiten, die man aus Unverstand für Wunderwerke ansieht. Nun müssen wir auch sehen, was man wider diese Lehre eingewendet, und wie Herr Wolff selbige wider solche Einwürfe zu retten gesucht. D. Buddeus hat in seinem Bedenken von der Wolfischen Philosophie num. 9. angemerkt, man gäbe damit Gelegenheit, daß man der Wunderwerke spotte, und darüber der Wahrheit der christlichen Religion grösser Nachtheil zuwüchse. Denn da Christus fast unzähliche Wunderwerke gethan habe, so würde folgen, daß auch unzählig mal die Welt verrückt worden sey, welches verursachen würde, daß ein Atheist noch viel schwerer die Wunderwerke glauben würde, als er bisanhero gethan. Ja wenn er hören würde, daß wie durch ein Wunderwerk die Structur und Ordnung der Welt verrückt würde, also durch ein anders und neues Wunderwerk diese Structur und Ordnung der Welt wiederum müsse hergestellt werden, so werde er endlich dadurch bewogen werden, mit den Wunderwerken mit all sein Gespött zu treiben, welches denn der ganzen christlichen Religion zum grösten Nachtheil gereichen müsse; sintemahl derselben Wahrheit und göttlicher Ursprung unter andern hauptsächlich aus den Wunderwerken des Herrn Christi erwiesen würde. In den Anmerkungen über dieses Bedenken pag. 73. bringt er zweyerley zu seiner Verantwortung vor. Denn einmal sagt er, man verstünde ihn hier nicht, indem er nicht behaupte, daß durch ein Wunderwerk die ganze Structur der Welt verändert werde; sondern er lasse nur die Veränderung zu, die das Wunderwerk zeuge, daß wenn z. E. die Apostel durch ein Wunderwerk einen Lahmen gehend gemacht, so lasse er nur die Aenderung zu, die in dem Leibe des Lahmen erfolge. Weil aber der Mensch, der nunmehro gehen könnte, vieles vornehme, was sonst unterbleiben würde, so sey nach diesen ja die Suite der Dinge der Zeit nach anders, als sie würde gewesen seyn, wenn er lahm geblieben wäre. Und weil von diesem, was alsdenn durch ihn geschiehet, auch in die folgende Zeiten, da er lange todt ist, andere Dinge kommen, als sonst seyn würden; so würde derjenige, der den nexum rerum übersehen könnte, beständig etwas anzeigen können, was in der Welt nicht würde gewesen seyn, wenn das Wunder nicht geschehen wäre. Also sey in dem folgenden Theile der Welt immer etwas zu finden, was sonst nicht würde da gewesen seyn, wenn der Lahme nicht wäre gesund gemacht worden. Hernach meint er, seine Principia von den Wunderwerken dienten vielmehr zur Bestärkung der christlichen Religion. Beydes ist in der bescheidenen Antwort auf diese Anmerkungen pag. 68. beantwortet worden. Man hat angemerket, daß Herr Wolff die Veränderungen, die durch ein Wunderwerk geschehen sollten, nunmehro einschränke, da er doch in der Metaphysic ausdrücklich gelehret, es würde durch dasselbige die ganze Welt geändert. Und wenn gleich die Rede von den Begebenheiten in der Welt sey, die durch das Wunderwerk in ihrer Ordnung verrückt würden, so müßte doch daraus folgen, daß wenn ein Wunderwerk geschehe, die ganze Welt dadurch in ihren Begebenheiten verschlimmert werde. Denn er hielte die gegenwärtige Welt vor die beste, und meine, Gott habe dieselbige erwählen

len müssen, folglich wenn durch die Wunderwerke eine Veränderung geschehe, so könne sie dadurch nicht besser werden, sondern sie werde schlimmer. Dieses erhelle auch aus seinem Gleichniß, wenn er die Welt als eine Uhr vorstelle. Gäbe er vor, es müßte durch ein neues Wunderwerk die durch das vorige entstandene Unordnung wieder gehoben werden, so erhelle hieraus, daß Gott allzusehr an die leges mechanicas, davon er doch ein freywilliger Urheber sey, gebunden werde. Man könne sich die Sache auch nicht anders, als wie bey einer Uhr vorstellen. Jetzo stehet der Zeiger auf der Uhr richtig und zwar auf der dreyßigsten Minute; verrückte man ihn auf die zehende, so gehet zwar die Uhr fort, aber immer unordentlich, folglich wenn sie wieder ordentlich gehen soll, so muß der Zeiger wieder fortgerückt werden, daß er auf seinen rechten Punkt komme. Die Application könnte hier nicht anders, als also gemacht werden: die Apostel machten einen lahmen Menschen gesund. Das sey ein Wunderwerk. Dadurch werde die ganze künftige Welt geändert. Sollte die vorige Welt wieder hergestellet, und die Unordnung gehoben werden, so müßte ein neu Wunderwerk geschehen, das ist, der gesund gemachte Mensch müßte wieder lahm werden. Dieses hat Herr **Wolff** in der Zugabe zu den Anmerkungen zu beantworten gesuchet: dem man aber in dem **Beweis, daß das Buddeische Bedenken noch fest stehe,** pag. 156. 549. begegnet, und die Einwürfe bestärket. Man hatte eingewendet, es müßte nach seinem Principio, daß die gegenwärtige Welt die beste sey, selbige durch ein Wunderwerk verschlimmert werden, welchen Schluß er in der Zugabe pag. 146. leugnet und saget: **denn wenn Gott ein Wunderwerk thut, und durch ein Wunderwerk nicht wieder in den vorigen Stand setzet, was veränderliches dadurch in die Welt kommt; so muß er die Welt, das ist, die ganze Suite der Dinge für besser befunden haben, wenn sie nicht bloß natürlicher Weise fortgienge, sondern durch das Wunderk eine Aenderung hinein gebracht würde.** Man hat dieses vor etwas wunderliches angesehen, daß man in den Zusammenhang der natürlichen Begebenheiten, die in unverrückter Ordnung auf einander folgen sollen, das Wunderwerk mit einrücken wolle. Denn einmal bliebe auf diese Art nicht mehr der Zusammenhang der natürlichen Dinge in unverrückter Ordnung, indem eine übernatürliche Wirkung; oder das Wunderwerk dazwischen komme, von dem die Begebenheiten in dem künftigen Theil dependiren, welche daher keinen natürlichen Grund hätten, und also außer dem Zusammenhang der natürlichen Dinge wären. Vors andere würde sein Systema von der Welt dabey nicht bestehen können. Denn er wolle den Zusammenhang der natürlichen Begebenheiten mit einander zeigen, wie immer eins mit dem andern verknüpft, so, daß das folgende in dem vorhergegangenen seinen Grund habe. Dieses könne er nicht sagen, wenn ein Wunderwerk dazu komme, und Gott lasse die Begebenheiten nach der durch das Wunderwerk entstandenen Veränderung fortgehen. Denn die Begebenheiten vor dem Wunderwerk hätten alsdenn ihren natürlichen Grund; so bald aber das Wunderwerk dazwischen käme, so wäre dieser nexus aus, und die darauf folgende Begebenheiten hätten ihren Grund in dem Wunderwerk. Drittens würde man dieses mit der Weisheit Gottes nicht wohl zusammen reimen können. Denn da ein sehr großer Theil der Begebenheiten in der Welt von den Wunderwerken dependiren muß, welche allezeit in dem einmal gesetzten Zusammenhang der natürlichen Dinge Unordnungen machen, so schiene dieses wider die Weisheit Gottes zu seyn, daß er nämlich den Lauf der Natur, den er geordnet, nachsetze, und etwas übernatürliches thue, welches doch nach **Wolffens** Meynung weit geringer, als eine natürliche Begebenheit. Es wurde weiter erinnert, daß z. E. der lahme Mensch, den die Apostel durch ein Wunderwerk gesund gemacht, nach seinen Principiis wieder lahm werden müßte, und da Herr **Wolff** in der Zugabe pag. 147. hierauf geantwortet: **wer nach meinen Principiis urtheilen soll, der muß den Satz also formiren: wenn Gott ein Wunderwerk thut, und im Fortgange kommen daraus Begebenheiten, um deren willen die Welt nicht mehr so viel Vollkommenheiten behalten würde, als sie sonst gehabt hätte, wenn durch das Wunderwerk in den natürlichen Ursachen keine Aenderung geschehen wäre; so setzet Gott durch ein neues Wunderwerk die natürlichen Ursachen in denjenigen Stand, darinnen sie sich würden befunden haben, wenn alles, was durch das Wunderwerk geändert worden, in seinem natürlichen Zustande verblieben wäre. Ob sich jemals ein solcher Fall ereignet, da Gott ein Wunderwerk gethan, habe ich nicht bestimmet;** so hat man angemerkt, daß man sich in diese Maschine der Welt nicht finden könnte. Wenn ein neu Wunderwerk an andern Sachen geschähe, so würde ja das vielleicht eine neue Unordnung machen, und da wäre wieder ein ander Wunderwerk von nöthen, welches immer so fortgieng. Vielleicht habe er dieses vorher gesehen und deswegen hinzu gesetzet:

ob sich jemals ein solcher Fall ereignet, da Gott ein Wunderwerk gethan, habe ich nicht bestimmt; auf welche Art er auch in den Anmerkungen über die Metaphysic pag. 396. schreibet: wir reden hier bloß von der Sache, wie sie in dem Stande der Möglichkeit sich darstellet, nicht aber von dem, was wirklich geschiehet. Denn ob es Gott nach seiner Weisheit in seinem weisen Rath vor rathsam befunden, oder nicht, den Lauf der Natur durch Wunderwerke unterweilen zu unterbrechen, damit die natürlichen Begebenheiten nach diesem anders kommen, als sie sonst würden kommen seyn, lässet sich durch die Vernunft nicht ausmachen. Dieses alles heiße so viel: Herr Wolff stelle sich die Wunderwerke so für, wie es seinem Mechanismo gemäß sey, er wolle aber nicht sagen: ob Gott Wunderwerke gethan, und die Sache wirklich nach seinem Systemate gelaufen sey. Uebrigens habe er diese ganze Lehre von den Wunderwerken ganz verworren gemacht, nachdem er von seinen Gegnern in die Enge getrieben worden, und sich bald auf diese; bald auf jene Art zu helfen gesucht, und in der That immer auf größere Verwirrung gerathen. D. Lange in der bescheidenen und ausführlichen Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen systemate metaphysico zeiget pag. 333. sqq. daß dieses Systema solche Sätze von den Wunderwerken Gottes in sich hielte, dadurch sie verächtlich gemacht und gar verleugnet werden könnten. Es sey falsch, daß die Wunderwerke die Ordnung der Welt verrückten, und daß der Unordnung durch neue Wunderwerke wieder abgeholfen werden müßte, von welchen miraculis restitutionis man nicht das geringste fände. Er sagt unter andern: es müßte auch die Wiedereinrichtung entweder zu gleicher Zeit, da die Zerrüttung vorgegangen, oder nachher erst geschehen seyn. Ist sie zu gleicher Zeit geschehen, so ist der actus der Zerrüttung auch ein actus restitutionis gewesen: welches contradictorisch ist, und wider den metaphysischen wahren Satz streitet, impossibile est idem simul esse et non esse. Ist sie hernach geschehen; so hat ja doch ein jedes Moment schon wirklich in der ganzen Welt eine Zerrüttung verursachet: die denn so vielmehr nach sich gezogen haben muß, je emphatischer sie vom Herrn Autore beschrieben wird. Wer hat aber zu den Zeiten Christi und der Apostel solche turbation in der Natur auch nur jemals wahrgenommen?

Sonst hat Thomasius in der Dissertation de crimine magiae §. 15. dafür gehalten, es sey noch nicht ausgemacht, was vor ein Unterschied zwischen den Wundern und zwischen den ordentlichen Werken der Natur sey. Denn was sonst gemeiniglich in der alten Scholastischen Metaphysic von dem Unterschied zwischen der göttlichen Macht und der Macht des Satans, als auch von den natürlichen, künstlichen und übernatürlichen Werken vorgebracht, und auch in den höhern Facultäten gelehret werde, solches sey alles nur ein unnützes Geschwätze und müsse erst noch bewiesen werden. In den cautelis circa praecognita iurisprudentiae cap. 12. §. 34. sq. kommt er auch auf die Materie von den Wunderwerken, und meynet in einer Note, die Distinctiones unter etwas thun wider die Natur und über die Natur; unter etwas thun über die Natur und aus der Natur; unter Wunderwerken und wunderbaren Dingen, wären dunkel und bedeuteten nichts. Webster in der Untersuchung der vermeynten und so genannten Hexereyen cap. 16. §. 41. sagt, es ist noch nicht ausgemacht, was ein Mirakel sey, und ein jedes wunderbares Ding muß darum nicht gleich ein Mirakel seyn; da nun aber noch nicht gänzlich und gewiß ausgemacht sey, was ein Wunderwerk wäre, so könnte man auch nicht ausdrücklich sagen, was keines sey. Man lese von dieser Materie noch nach Samuel Chandlers Schrift von der Beschaffenheit und Nutzbarkeit der Wunderwerke, welche aus dem Englischen ins Deutsche übersetzet, heraus gegeben, Herr Christian Wolle, Leipz. 1729. Hollmanns commentationem philosophicam de miraculis, 1727. und die bibliothecam Bremensem class. 3. pag. 581. [Neuerer Zeit hat man sich viel Mühe in der Lehre von Wundern gegeben, um solche wider die Religionsspötter zu vertheidigen, solche Schriften gehören aber mehr zur Gottesgelahrheit, als zur Philosophie, daher wir solche hier anzuführen entübriget seyn können. Inzwischen hat man den Streit zwischen Lavater und Mendelssohn in dieser Sache, und ihrer deshalb gewechselten Schriften und Briefe wohl zu merken. Auch mag man noch folgende Schriften, obschon in manchen Stücken mit Behutsamkeit lesen. Hartley Betrachtungen über den Menschen mit den Zusätzen von Pistorius 1 Band S. 378 ff. Carl Bonnet philosophische Palingenesie, von Lavater übersetzt, 2ter Theil. Loks Abhandlung von Wundern, ist von Rypke ins deutsche übersetzt, und dessen Anleitung zur Erkenntniß der Wahrheit, Königsberg 1735. gr. 8. angehängt. Pascals pensees sur les miracles und Humes essay on miracles. Leclercs diss. de miraculis, welche seinem tr. de incredulitate beygefügt ist. Bülfinger dilucid. de Deo,

Deo, anima humana et mundo §. 211. sqq. **Gaukes** diss. de miraculis, in der Bibl. Brem. an dem von Herrn Verf. angeführten Orte. Serces Abhandlung von den Wunderwerken, die deutsche Uebersetzung hat Rambach zu Rostock 1749. herausgegeben. Obbarii Abhandlung von den Wunderwerken, Nordhausen 1748. 8. Man sehe auch D. **Christian Wilh. Franz Walchs** compend. histor. ecclesiast. recentiss. p. 192. sqq. wo von der gottlosen Schrift: vernunftmäßige Betrachtungen der übernatürlichen Begebenheiten, Amsterdam 1742. Nachricht ertheilet wird. Philosophische Gespräche über die unmittelbare Bekanntmachung der Religion und einige unzulängliche Beweisarten derselben, 1773. 8. Es kommen in dieser Schrift verschiedene gute Gedanken vor, aber auch solche, die ich nicht genehmigen kann. Ich habe mich bemühet in meinem kritischhistorischen Lehrbuch der theoret. Philosophie Met. §. 49. die Begriffe von den Wundern genau zu entwickeln.]

Wunsch,

Bedeutet in weiterm Verstande ein Verlangen nach einer Sache, die einem entweder selbst; oder einem andern, es sey was Gutes, oder Böses, wiederfahren soll. Denn der Mensch wünschet nicht nur sich selbst; sondern auch andern vielerley Dinge, bald was Gutes; bald was Böses. Wenn man sagt, daß der Mensch sich selber was Böses wünschet, so muß man die Sache nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit, und nicht nach seiner Einbildung ansehen. Denn niemand wünschet sich was Böses, als was Böses; man bildet sich aber viele böse Sachen als was gutes ein, und wünschet sich selbige. Man kann daher den Wunsch eintheilen in einen vernünftigen, und unvernünftigen: jener ist, wenn man sich dabey nach der Vorschrift der gesunden Vernunft richtet, und eine solche Sache wünschet, die zur Beförderung der Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschen was beyträgt; dieser hingegen, wenn man nicht der Vernunft: sondern dem verderbten Willen und dessen Affecten hierinnen nachgeht, da man etwas verlangt, welches mehr schädlich, als nützlich ist.

Wurzel,

Ist der unterste Theil der Pflanze, der in der Erde stehet. Sie bestehet aus drey Haupttheilen, der Rinde, dem Holz und dem Marke, wenn sie jung ist, woraus in alten Wurzeln der Kern wird. Die Rinde ist aus einem Häutlein, welches sehr zart ist, und sich ablösen lässet, und aus einer schwammigten Materie, die den größten Theil derselbigen ausmacht, zusammen gesetzet. Das Holz besteht aus subtilen Fäserlein, die nach der Länge der Wurzel sich leicht von einander reissen lassen, und das Mark, welches der mittlere Theil der Wurzel ist, siehet durch das Vergrösserungsglas wie ein Haufen kleiner Bläslein aus, und ist so schwammigt, als die schwammigte Materie in der Rinde. Daß die Wurzel der Pflanze die Nahrung zuführet, ist eine ausgemachte Sache. Denn man weiß aus der beständigen Erfahrung, daß wenn selbige fortwachsen soll, so darf nur die Erde befeuchtet werden; aus dieser aber kann das Wasser nicht anders in die Pflanze, als durch die Wurzel aufsteigen. Daher wenn eine Pflanze, deren Wurzel welk ist, versetzet wird, so kömmt sie nicht fort, und wenn auch die Wurzel gut, so geschieht doch dieses nicht eher, als bis sie von neuen eingewurzelt, und in dem Stand ist, Nahrung aus der Erden anzunehmen. Es dienen die Wurzeln auch darzu, daß sie die Pflanzen in der Erde befestigen, deswegen, wenn sie tief und breit eingewurzelt sind, so lassen sich selbige gar schwer ausreißen. Eben deswegen müssen sie mit den Pflanzen wachsen, daß sie entweder in der Erde sich ausbreiten, und einen weiten Umfang einnehmen; oder der kleinen Wurzelein viel werden. Denn je größer die Pflanze wird, je mehr braucht sie Nahrung und Befestigung in der Erde; da sie nun beydes durch die Wurzel bekommt, so muß diese nothwendig wachsen und größer werden. Es nehmen aber die Wurzeln nicht bloß Nahrung aus der Erde an sich, und führen sie dem Stamm und den übrigen Theilen der Pflanzen zu; sondern sie bereiten auch selbst den Nahrungssaft, ob gleich nicht allein. Ein jeder Theil, woraus die Wurzel besteht, hat seinen Nutzen, welches **Wolff** in den **Gedanken von dem Gebrauch der Theile im Menschen, Thieren und Pflanzen** part. 2. cap. 3. weitläuftig ausgeführet hat. [Man lese die Artikel: **Ernährung, Blätter, Haarröhrgen, Kreißlauf der Pflanzen.**]

Wuth,

Dieses Wort pflegt man in dem Verstand zu brauchen, daß man dadurch den höchsten Grad des Zorns andeutet, gleichwie man den geringsten Grad desselbigen pflegt **Verdruß** oder **Unwillen** zu nennen. Das Wort **Grimm** ist eben so viel, als **Wuth**. Man muß also hier dasjenige lesen, was unten in dem Artikel von dem **Zorn** vorkommt.

[Zähe,
siehe Ductilität.]

Zänkerey,

Ist ein solcher Streit, der wegen geringer Dinge auf Veranlassung der widrigen Affecten gegen einander geführet wird. Das Hauptwerk, das zu einer Zänkerey erfordert wird, ist, daß man wegen einer Kleinigkeit mit dem andern einen Streit anfängt, da sichs der Mühe nicht verlohnet. Wer dazu geneigt ist, wird ein zänkischer Mensch genennet. Unter den Gelehrten fallen auch Zänkereyen vor; wie aber selbige von dem wahrhaftigen Disputiren unterschieden sind, dieses kann man aus dem sehen, was wir oben in dem Artikel von der Disputirkunst gesaget.

Zärtlichkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit eines der delicaten Wollust ergebenen Gemüths, da man vor alles, was nur den äußerlichen Sinnen, sonderlich dem Gefühl unangenehm vorkommt, einen Abscheu hat; und hingegen nach sinnlichen angenehmen Empfindungen trachtet.

Thomasius hat in der Ausübung der Sittenlehre cap. 9. §. 34. 35. folgende Gedanken davon, wenn er schreibet: wir rechnen die Zärtlichkeit unter das Laster, und zu der Wollust; aber der gemeine Gebrauch scheinet uns zu widersprechen. Wenn man was loben will, nennet man es zart und delicat. Wer wollte nicht ein zartes und delicates Frauenzimmer einer Weibesperson vorziehen, die grob von Gliedern und Haut ist? Eine vornehme Person hat ganz eine andere Natur, als gemeine und grobe Leute. Sie hat zärtere Fußsohlen, und kann nicht auf dem Pflaster, auch nur von einem Hause zu dem andern gehen, sondern muß fahren; sie hat einen zärtern Rücken, und kann nicht ruhen, wenn auch unter drey Unterbetten eine kleine Erbse ihr Ungelegenheit macht; sie hat zärtere Hände, und kann keine Luft, vielweniger kalt Wasser vertragen; sie hat eine zärtere Nase, und würde krank werden, wenn an statt des gewöhnlichen eingebisamten sie den geringsten verdrießlichen Geruch leiden sollte; sie hat einen zärteren Geschmack und Magen, und kann keine grobe Speise noch Trank vertragen; da hergegen ein grober bäurischer Mensch wegen seiner groben Füße ganze Tage barfuß gehen, wegen seines starken Rückens auf harter Erde sanfte schlafen, wegen seiner plumpen Hände in rauher Luft und kalten Wasser in die Dauer arbeiten, wegen seines bäurischen Gehirnes und unflätigen Nasen keinen guten Geruch leiden und wegen seines gemeinen Geschmacks die schlechteste Speise und Trank vertragen kann. Woraus zu folgen scheinet, daß die Zartheit und Zärtlichkeit kein Laster; sondern eine sonderliche Vortrefflichkeit sey, entweder des Weibesvolks; oder der Vornehmen und sonderlich Hofleute, die sie vor andern gemeinen Leuten haben. Aber ein Philosoph urtheilet nicht nach der Galanterie des Hofes, und denen gemeinen Vorurtheilen. Die Laster haben insgemein den Namen der Tugend, und die Unvollkommenheiten werden von jederman, die mit behaftet sind, bemäntelt, und wohl gar für was sonderliches ausgegeben. Es ist leider wahr, daß zärtliche Leute ihre Zärtlichkeit wenig heel haben, sondern sie als eine sonderliche Prärogativ und Natur für andern Leuten rühmen; aber desto schlimmer ists vor sie. Hiermit geben sie zu erkennen, daß sie ihr Elend selbst nicht kennen, und eine wollüstige Angewohnheit für eine Natur ausgeben, da doch Gott zum öftern durch liebreiches Unglück, sie gehen, schlafen, arbeiten, essen und trinken, u. s. w. lehret, und also ihre wahre Natur zu verstehen giebet. Ich will das gemeine Sprüchwort nicht anführen: was grob ist, ist auch stark. Gemeiniglich ist es gesund. Zart seyn ist entweder eine Schwachheit der Glieder, oder ein Ansatz zu einer Krankheit, und folglich eine große Unvollkommenheit menschlicher Natur. Sich hart machen, oder zärtlich seyn, ist nichts anders, als zu erkennen geben, daß man wollüstig sey, und daß das Herz stark an der Wollust hänge, und allbereit in einem hohen Grad darinnen verdorben sey.

Zäserlein,

Ist ein subtiles Theil an dem Leibe, lang und dünne, wie ein Faden, wodurch die festen Theile mit einander verbunden, und die Bewegungen zuwege gebracht werden. Sie liegen auf verschiedene Art, in die Länge oder in die Queer, gerade oder gekrümmt, neben oder über einander, und dadurch machen sie den Unterschied der Theile, so daraus zusammen gesetzet sind, daß etliche derselben carnosae; fleischig; andere tendinosae, haarigt; andere neruosae, spannaderig heißen. Alle Mäuslein bestehen aus solchen Zäserlein, davon man die besondere Erklärung bey den Anatomicis suchen muß.

Zag-

Zaghaftigkeit,

Bedeutet einen Mangel des Muths in Widerwärtigkeit. Sie ist von einer zweyfachen Gattung. Es giebt eine blinde Zaghaftigkeit, da man sich in Widerwärtigkeit dem Glück schlechterdings und auf Discretion überlässet, ohne daß man den Muth haben sollte, etwas dargegen zu versuchen. Solchen zaghaften Leuten fehlts erstlich am Verstande, daß sie weder durch die Urtheilungskraft den Ursprung und die Beschaffenheit ihres Unglücks ergründen, noch durch das Ingenium vermöge allerhand plötzlichen Einfälle sich aus den verwirrtesten Begebenheiten artig heraus wickeln können; sondern dadurch vielmehr dem Gemüthe Raum zu allerhand unordentlichen Regungen machen. Vors andere fehlt es ihnen an dem Muth und an der Courage selbst. Eine solche Zaghaftigkeit ist ein Fehler der Klugheit, im Unglück sich zu fassen. Man macht hierdurch dasselbige auf zweyerley Art unerträglich; einmal durch übermäßigen Kummer, und denn durch die Begebung aller Hülfsmittel, dadurch man oft dem Unglück steuren könne. Man hat wohl eher gesehen, daß dergleichen zaghafte Leute, denen es im Unglück am Verstande und Courage fehlet, vor denjenigen Umständen des Glücks, vermittelst deren sie sich hätten retten können, so sehr erschrocken sind, als vor dem Unglück selbst, wenn sie einmal recht in die Furcht gesetzt gewesen, wovon **Müller** in den **Anmerkungen über Gracians Orakel** Max. 167. p. 364. zu lesen. Es giebt auch solche zaghafte Leute, welche zwar einiger maßen bey ihrem Unglück furchtsam sind; ihren Verstand aber in ungestörter Freymüthigkeit zu erhalten suchen, wie man denn auch manche Art von der Furcht eine Zaghaftigkeit zu nennen pflegt. Zwischen der Kleinmüthigkeit und Zaghaftigkeit will **Wolff** in den **Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen** §. 482. folgenden Unterschied machen, daß die Kleinmüthigkeit eine Art der Traurigkeit, und zwar wegen der Schwierigkeiten das Gute zu erhalten; die Zaghaftigkeit aber sey nichts anders, als eine Traurigkeit über die Größe des bevorstehenden Unglücks, daher pflegten die zaghaftigen Leute zu sagen, sie würden das Unglück nicht ausstehen können, gleichwie ein Kleinmüthiger spreche, es sey ihm unmöglich, die Schwierigkeiten zu überwinden, die sich ihm in Weg legen, da er das Gute zu erhalten trachte. Allein wenn wir auf den Gebrauch dieser beyden Wörter sehen, so pflegt man sie als gleichgültig zu nehmen, und dadurch eigentlich einen Mangel des Muths in Widerwärtigkeit zu verstehen, weswegen die Zaghaftigkeit, da sie auf einen Mangel ankommt, keinen Platz unter den Affecten verdienet, indem alle Affecten in einer Bewegung bestehen, man wollte denn die Furcht mit diesem Namen belegen.

Will man bey einem die Zaghaftigkeit heben, so muß man ihm einen Muth zusprechen, und ein Herz machen, welches auf zweyerley Art geschehen kann. Denn entweder muß man ihn überführen, daß das Unglück, welches er sich besorget, so groß nicht ist, als man sichs einbilde; oder man weiset, daß noch hinlängliche Mittel und Kräfte vorhanden, demselbigen vorzubauen und entgegen zu gehen.

[Zahm,]

[Ist ein Ausdruck, der von allen denenjenigen Gegenständen gebraucht wird, die durch die Mühwaltung und Kunst der Menschen in einen vollkommenern und brauchbarern Zustand versetzet worden, als sie besitzen, wenn sie ihrer bloßen Natur überlassen werden. Daher redet man von zahmen und wilden Obstbäumen. Die letztern wachsen durch den Trieb der bloßen Naturkräfte, da hingegen die erstern durch die Wartung der Menschen das Ziel ihrer Vollkommenheit erreichen. Man redet von zahmen und wilden Thieren, in eben dieser Bedeutung. Ein Mensch bezähmet seine Affecten, wenn er durch Uebung sich eine Geschicklichkeit erwirbt, selbigen ihre Stärke zu benehmen, ihren Ausbruch zu hindern und die widerwärtigen Folgen zu hemmen, die ihrer Natur nach zu befürchten seyn würden.]

Zahn,

Ist ein Bein von besonderer Härte, so in den Kinnbacken versetzet, und nicht nur zum Gebrauch der Speisen, daß man selbige damit abbeißet und käuet, um solche hinunter zu schlucken; sondern auch zur Formirung der Stimme bey den Menschen dienet. Die Fächer in dem Kinnbacken, darinnen sie stehen, werden alveoli, oder Kästlein genennet, in denen sie durch das anliegende Zahnfleisch befestiget sind. Bey dem Menschen kommen sie nach und nach, und die zwey hintersten bleiben oft bis in das dreyßigste Jahr aus, ja bey einigen kommen sie gar nicht zum Vorschein, daher sie dentes sapientiae, oder Zähne der Weisheit heißen. Sie sind nicht alle einander gleich; sondern wie sie dem Gebrauch nach von einander unterschieden; also hat auch ein jeder eine besondere Figur, wie es sein Gebrauch erfordert, und stehet an demjenigen Ort, wo es vor seinen Gebrauch am bequemsten ist. Dieses hat Gelegenheit gegeben, daß man sie nach dem unterschie-

terschiedenem Gebrauch in drey Klassen eingetheilet. Einige werden genennet incisores, die Schneidezähne, welche zum Abbeißen dienen, und daher schmahl und schneidig, wie eine Scheere sind, und vorne stehen, damit man bey Eröffnung des Mundes die Speise gleich darzwischen bringen kann. Die andern heißen dentes molares, die zum Kauen gebraucht werden, und deswegen breit und stark sind, damit die Speise darauf bequemer zerrieben werden möge. Sie stehen zu beyden Seiten an den Backen, von welcher Gegend man sie im Deutschen die Backenzähne nennet, welche hindern, daß die Speise nicht unter ihnen zur Seiten wegfallen kann. Zwischen den Backzähnen und Schneidezähnen, stehen die dentes canini, die Augen- oder Hundszähne, die etwas von den Schneidezähnen, und etwas von den Backenzähnen haben, und dazu dienen, die Speisen kleine zu machen, die eben so hart nicht sind. Die abbeissende haben eine einfache, die Augenzähne eine zweyfache, und die Backenzähne gemeiniglich eine dreyfache, die obern auch wohl eine vierfache, oder drey oder vierzäckige Wurzel, womit sie in dem Kinnbacken stecken. Solchen Gebrauch haben die Zähne bey den Menschen. Anders verhält sich die Sache bey den unvernünftigen Thieren. Also muß z. E. ein Eichhörnlein die Haselnüsse, welches es isset, mit seinen Zähnen aufmachen, und daher sind seine Zähne nur wie Schneidezähne. Es brauchen die Thiere ihre Zähne auch mit zur Wehr und zu andern Verrichtungen, wie unter andern an den Hunden und wilden Schweinen, auch an den Raubfischen zu sehen, daher sie sowohl der Gestalt, als der Lage nach von denen, so die Menschen haben, unterschieden sind. Was die Bewegung der Zähne betrift, so ist die obere Reihe derselbigen unbeweglich, und läßt sich bloß die untere bewegen, welches auf zweyerley Art geschehen kann, entweder daß wir sie bloß stark an einander drücken, wenn wir die untern nicht höher bringen können, oder daß wir die untern Zähne an die obern nach der Seite ziehen. Diese unterschiedene Bewegung ist wegen des Unterschieds der Dinge, die wir beißen oder kauen sollen, nöthig, sofern selbige entweder weich und hart, oder zähe sind. Denn wollen wir etwas weiches, oder auch hartes beißen, welches dabey nicht zähe ist, so braucht man weiter nichts dabey zu thun, als daß man bloß drucket, und zwar nach Beschaffenheit der Sache wenig oder viel. Ist es eine zähe Sache, die sich durch das bloße Drucken nicht von einander bringen läßet, so braucht man dabey die andere Art der Bewegung, nämlich nach der Seite zu. So verhält sichs auch mit dem Kauen, daß man bald drucket, bald nach der Seite zu die Zähne in etwas mit beweget, nachdem die Sache weich und hart, oder zähe ist. Das Vermögen zu beißen liegt nicht selber in denen Zähnen, sondern sie erhalten ihre Kraft von den Mäuschen des untern Kinnbackens, deren man vier Paare zehlet. Das eine nennt man musculum biuentrem, oder mit dem griechischen Namen digastricum, das zweybäuchige Mäuschen, welches von dem processu mammillari entspringet, und unten an dem untersten Kinnbacken feste ist. Durch dieses wird der unterste Kinnbacken schlechterdings niedergezogen, so bald sich selbiges zu beyden Seiten verkürzet, welches nöthig ist, wenn man das Maul aufsperret und die Zähne von einander bringen will, damit man etwas hinein stecken, beißen und kauen kann. Wird dieses Mäuschen von einer Seite allein verkürzt, so bewegt sich der Kinnbacke mit den Zähnen etwas nach der Seite, und das ist nöthig, wenn man zähes zu beißen oder zu kauen hat. Hernach ist musculus temporalis, das so genannte Schlafmäuschen, weil es über dem Schlafe liegt, so das größte und stärkste; ferner masseter, das kauende Mäuschen, so auch ziemlich stark, und entspringet von dem Jochbein und dem Theil des ersten Beines des obern Kinnbackens, und endiget sich in dem unterm Rande des andern Kinnbackens, und denn alaris externus und internus, das auswendige Flügelpaar, so von dem andern Flügel-förmigen Fortsatze des Keilbeines herkommt, und dem Nacken des untern Kinnbackens einverleibet wird, und das inwendige Flügelpaar, so aus den inwendigen Fortsätzen des Keilbeines entspringet, und dem inwendigen und hintern Theile des Kinnbackens, nicht weit von dessen Nacken eingepflanzet wird. Alle diese Mäuschen verrichten ihr Amt zusammen, wenn man stark zubeißet. Bey der Kauung aber verrichten bald diese, bald jene, bald mehr, bald weniger ihr Amt. Solche Kraft hat Gott gar weislich abgemessen, und sie in solcher Maaße mitgetheilet, als wir selbige zu unserer Erhaltung brauchen. Denn ob wir wohl mit unsern Zähnen nicht alles aufbeißen können, so ist es auch nicht nöthig, indem wir andere Instrumente haben, solche aufzumachen. Genug, daß die Kraft zu den ordentlichen Speisen hinlänglich ist, wobey Heisters compendium anatomicum pag. 26. sq. nebst den andern anatomischen Büchern zu lesen ist. [Man hat ohnlängst ein ziemlich vollständiges Werk von den Zähnen durch Joh. Hunter erhalten: the natural history of the human theeth. London 1771. 4. m. K.]

Zahnfleisch,

Ist das derbe, unbewegliche Fleisch, so die Läflein an den Kinnbacken bedecket, und die Zähne darinnen befestiget, wozu solches Fleisch vornehmlich dienen muß. Man weiß daher bisweilen aus der Erfahrung, daß wenn solches Fleisch einen Mangel hat, die Zähne wackeln; wird demselbigen aber geholfen, so werden sie auch wiederum feste.

Zarter Körper,

Ist derjenige Körper, wenn die geringsten Theile, die man mit bloßen Augen unterscheidet, klein sind. Man muß aber diese Eigenschaft eines Körpers anders an sich selbst; anders nach dem Vergrösserungsglas erwegen. Denn sehen wir manchen Körper mit den bloßen Augen an, so kommt er uns ganz zart vor, da er hingegen durch das Vergrösserungsglas, welches eine Sache viel größer vorstellt, grob zu seyn scheinet.

Zauberey,

Es wird dieses Wort durchgehends in dem Verstande gebraucht, daß solches die unzuläßliche und teuflische Magie bedeutet. Denn daß dasselbige auch von der zuläßlichen, oder natürlichen Magie gewöhnlich sey, findet man wohl nicht, und merket **Thomasius** de crimine magiae §. 10. an, daß er diese Bedeutung bey niemand, als bey dem Spizelio in seinem Tractat von der gebrochenen Macht der Finsterniß part. 1. cap. 1. §. 9. angetroffen, welches aus einer Unachtsamkeit geschehen. Inzwischen da die Zauberey ordentlich die teuflische Magie anzeiget, so wird man doch bey denen Scribenten, welche etwas davon geschrieben, wahrnehmen, daß sie diß Wort bald in weiterm; bald engerm Verstande genommen haben. Nämlich nach jenem verstehet man darunter die Geschicklichkeit, oder die Wirkung, da die Menschen durch Hülfe des Teufels, welchen sie sich zum Freund gemacht, solche Dinge auszurichten scheinen, die sonsten über die menschlichen Kräfte sind; im engern Sinn aber bedeutet sie dergleichen Wirkung, sofern sie auf ein mit dem Teufel geschlossenes Bündniß gegründet ist. Doch weil die letztere, als eine Art der erstern anzusehen, und gar wohl eine Zauberey ohne einen ausdrücklichen Bund mit dem Teufel statt findet, so bleiben wir bey der ersten Bedeutung, und theilen sie in eine wahrsagende und wirkende. Jene, oder die wahrsagende bestehet darinnen, daß man künftige Begebenheiten durch Hülfe des Satans vorher saget, welche wieder in die religiöse und künstliche kann abgetheilet werden. Die erste, oder die religiöse hatte bey den Oraculis der Heyden mit statt, da man nicht leugnen kann, wenn die Sache genau angesehen wird, daß bey einigen heydnischen Oraculis der Teufel allerdings mit im Spiel gewesen. **Antonius van Dale** hat in zweyen Dissertationen de oraculorum ethnicorum origin. und in einer andern de diuinationibus iudaeorum idololatric. mit großer Mühe erweisen wollen, daß diese Oracula auf bloße Betrügereyen gottloser Leute, sonderlich der Priester beruhet, dabey der Teufel gar nichts gethan, in welcher Meynung ihm **Fontenelle** in der histoire des oracles gefolget; wie denn auch schon **Ludovicus Caelius Rhodiginus** lib. 2. cap. 12. lection. antiquar. dergleichen Gedanken gehabt, der sich aber nachgehends darinnen soll geändert haben. Eben dieses glaubet **Webster** in Untersuchung der vermeynten und so genannten Hexereyen cap. 2. §. 20. sqq. daß das ganze Werk mit den Oraculis auf Betrügereyen der Priester ankommen. Nun ist nicht zu leugnen, daß oftmals vieler Betrug arglistiger Leute dabey mit fürgegangen, wozu auch alles eingerichtet war; inzwischen, wenn man erweget, wie diese Oracula zuweilen solche künftige und geheime Dinge entdecket, die dem menschlichen Verstande ganz unbegreiflich gewesen, und dabey richtig eingetroffen sind, welches, wofern man die historische Glaubwürdigkeit in ihrem Werth lassen will, nicht in Zweifel zu ziehen; wie ferner bisweilen an solchen Oertern, da die Priester nicht haben dahinter stecken können, Oracula ausgetheilet worden, wie der Teufel vornehmlich bey den Heyden, die ihn durch ihren Aberglauben verehret haben, sein Werk gehabt, und da wohl nicht zu zweifeln, daß ihm wegen verschiedener Ursachen manche künftige Begebenheiten, die vor den Menschen verborgen sind, können bekannt seyn, ja weil noch überdies nach der Menschwerdung Christi die heydnischen Oracula ihre Endschaft erreichet, so ist wohl nicht anders zu schließen, als daß bey einigen der Teufel mit beschäftiget gewesen. Es ist deswegen die sicherste Meynung, daß zwar vieler Betrug und große Arglistigkeit der Priester darunter gestecket, zuweilen aber auch der Satan sein Wesen dabey gehabt habe. Daß schon **Cicero** und **Lucianus** in verschiedenen Stellen die Oracula verdächtig zu machen gesucht, hat wohl seine Richtigkeit; aber man weiß, was auf dergleichen Zeugnisse zu halten, welche aus einem besondern Affect herkommen, und dabey man selber nicht gewiß war. So wird man auch aus den Kirchenlehrern, dem Origine, **Clemente Alexandrino**, Eusebio und andern, welche dergleichen Betrügereyen den

den Heyden hin und wieder aufrücken, keinen sonderlichen Beweis nehmen können, indem sie solches niemals von allen Oraculis wollen verstanden haben, auch in andern Stellen gnugsam zu verstehen geben, daß allerdings der Teufel zuweilen was dabey zu thun gehabt. Man lese **Moebium** de oraculorum ethnicorum origine cap. 5. **Masium** in appendice ad antiquit. Mecklenb. de existentia daemonum cap. 3. §. 6. **Baltus** dans la reponse à l'histoire des oracles de Mr. Fontenelle, **Grapium** in theolog. recens controu. tom. 2. cap. 3. quaest. 10. **Buddeum** in histor. eccles. veter. testam. period. 2. sect. 1. §. 36. pag. 788. und in thesibus de atheismo et superstitione cap. 3. pag. 287. **Knibbe** in der **Historie der Propheten** lib. 4. nebst **Fabricio** in bibl. graec. lib. 1. cap. 17. Die Scribenten von den Heydnischen Oraculn erzehlet **Lintrup** in der Vorrede zu des **Borrichii** orationib. academic. Die andere Art der teuflischen wahrsagenden Zauberey ist die künstliche, da man aus einem großen Aberglauben durch allerhand Künste und besondere Gebräuche vermittelst des Teufels künftige Dinge vorher wissen will, davon viele Arten sonderlich bey den alten Griechen und Römern bekannt waren, als die Aeromantie, Aegomantie, Alectryomantie, Anthropomantie, Belomantie, Dactylomantie, Necromantie, Pyromantie nebst vielen andern, welche **Fabricius** in bibliograph. antiquar. cap. 12. §. 2. nach alphabetischer Ordnung erzehlet, und von deren etlichen auch unter ihren eigenen Benennungen hier gehandelt worden. Ob nun zwar die Griechen und Römer sich dergleichen Dinge aus einer Staatsmaxime, um dadurch die Bürger und Soldaten in der Furcht und Hoffnung zu erhalten, bedienten, so war doch das ganze Wesen auf einem nicht geringen Aberglauben gegründet, worunter der Satan am meisten zu wirken pfleget. Ja es waren solche Arten dabey, da der Teufel gar merklich dahinter stack, wie bey der Necromantie unter andern geschahe, daher auch Gott im 5 Buch **Mose** 18. v. 10. sqq. solche Weissagungen verbietet, daß der, welcher dergleichen Dinge fürnehme, dem Herrn ein Greuel seyn solte, s. **Buddeum** in histor. eccles. vet. test. period. 2. sect. 1. §. 36. pag. 775.

Die **wirkende**, oder **practische** Zauberey hat mit den Thaten zu thun, welche vermittelst des Satans herfür gebracht werden, und über die ordentliche Kräfte der Menschen sind, wobey drey Stücke genau zu überlegen vorkommen: erstlich der eigentliche Urheber der durch diese Zauberey herfürgebrachten Wirkungen: vors andere die Beschaffenheit der Wirkungen selbst, und drittens das Abseyn derselben. Das erste Stück betreffend: durch wen diese Wirkungen eigentlich geschehen? so ist solches der Teufel, welchen man an und vor sich, und dann in Relation gegen die Menschen zu betrachten hat. An und vor sich kann er viele seltsame und die menschliche Kräfte übersteigende Dinge thun, doch auf Gottes Zulassung, davon wir durch die Geschichte, wo man die historische Glaubwürdigkeit nicht gänzlich aufheben will, gnugsam überzeuget sind, ob uns schon die Art und Weise, wie solches zugehe, verborgen bleibet. Diesen Satan machen sich gottlose Menschen zu ihrem Freund, entweder durch bloße abergläubische Dinge, Ceremonien, Worte, Characteren, darauf sie ihr Vertrauen setzen, und aus gerechtem Gericht und Zulassung Gottes durch abscheuliche Hülfe des Teufels ihren erwünschten Effect darstellen; oder auch noch durch ein ausdrücklich Bündniß mit demselben, davon jenes pactum implicitum; dieses aber pactum explicitum von einigen genennet wird. Vermittelst dieser Verknüpfung und Relation mit dem Satan geschiebt die Zauberey, welche Benennung derjenigen, die sich auf ein ausdrückliches Bündniß mit dem Teufel gründet, von etlichen schlechterdings beygeleget worden, daher auch **Thomasius** de crimine magiae §. 12. in dieser Absicht das Laster der Zauberey beschreibet, daß es ein Verbrechen sey, da ein Mensch mit dem Satan, der entweder in einer viehischen, oder menschlichen, doch sichtbaren Gestalt sich ihm sehen läßet, ein solches Bündniß eingehet, daß er, wenn der Teufel seinen Lüsten, Geiz und Hochmuth ein Genüge leisten werde, nicht nur mit ihm Unzucht treiben, und an einem gewissen Ort mit Hülfe des Teufels, der alle Zauberer durch die Luft zu führen vermag, erscheinen, auch daselbst mit andern seinen Consorten denselben verehren, hüpfen, springen, sondern auch durch eben des Teufels Beystand den Menschen, Vieh und Früchten entweder durch Wettermachen, oder auf eine andere übernatürliche Weise Schaden thun, und endlich nach Verfließung einer bestimmten Zeit mit Leib und Seel des Satans seyn, und in Ewigkeit auch bleiben wollen. Inzwischen ist von dem Bündniß des Satans mit den Zauberern und Zauberinnen schon längstens von den Gelehrten disputiret, und die Frage aufgebracht worden: ob dergleichen Zauberey wirklich sey? welche denn die meisten hin und wieder sowohl in Philosophischen, Theologischen und Juristischen Schriften; als auch in besonderen Tractaten behauptet haben, wie unter andern von den letztern **Torreblanca** in vier Büchern de magia, magis et lagis, **Del-Rio** in disquisitione magica,

ca, **Bodinus** de magorum daemonomania, **Remigius** in daemonolatria nebst andern bekannt sind. Es kommt die ganze Sache auf den historischen Glauben an: ob die angebrachten Exempel der Zauberey ihre Richtigkeit haben? welcher Glaube theils auf göttlichen; theils menschlichen Zeugnissen und den dabey vorkommenden Umständen, die keines weges wider die Vernunft sind, beruhet. Denn gleichwie wir nicht einmal aus allgemeinen Grundsätzen die Existenz der Teufel darthun können, welche vielmehr aus seinen Wirkungen geschlossen wird, also ists auch mit der Zauberey beschaffen, daß sie an und vor sich nicht nothwendig ist. In der heiligen Schrift wird erstlich der Zauberer **Levit. cap. 20. v. 2.** gedacht, daß Gott ihnen die Steinigung als eine Strafe dictiret, welches gewiß eine harte Strafe war, und die Wichtigkeit dieses Verbrechens genugsam anzeiget, und ob zwar daselbst von keinem ausdrücklichen Bündniß, welches die Zauberer mit dem Teufel gehabt, was zu lesen, so stehet doch auch nicht da, daß dergleichen nicht statt gehabt, folglich kann auf beyden Theilen aus diesem Stillschweigen nichts gefolgert werden. Inzwischen ist doch glaublich, daß diese Zauberer in einer Gemeinschaft mit dem Teufel gestanden, welches nicht allein die ihnen dictirte schwere Strafe anzeigt; sondern auch daher zu vermuthen, daß, wenn blosse Irrthümer und ein aberglaubisches Wesen dabey gewesen, solches am leichtesten hätte können gehoben werden, wenn Gott der Herr den Ungrund derselben offenbaret, davon wir aber nichts antreffen, daß es jemals geschehen sey. Ja es scheinet dieses noch daher bekräftiget zu werden, daß nicht allein die Juden selbst; sondern auch die Völker, mit welchen sie einige Gemeinschaft gehabt, und zwar zu der Zeit, da die Scribenten heiliger Schrift gelebet, eine Zauberey geglaubet, dabey denn ebenfalls zu vermuthen, daß, wenn dieses nur eine falsche Einbildung gewesen, solche Gott in seinen göttlichen Offenbarungen werde widerleget haben. Hernach kömmt auch das Exempel der Aegyptischen Zauberer **Exod. 7.** vor, deren Zauberwerke keinesweges aus der natürlichen Magie herzuleiten, und müßte derjenige, der solches behauptete, entweder dergleichen natürlicher Weise nachmachen, oder die natürlichen Principia anzeigen, wie es damit zugehe. Wenigstens scheinet daher sicherer zu seyn, bey so gestalten Umständen die Sache als zweifelhaft anzusehen. Drittens ist das Exempel des Gespenstes zu Endor 1 Sam. 28. so klar, daß mit Grund der Wahrheit dawider nichts mag eingewendet werden. Denn es war das Weib keine von denjenigen, welche durch den Bauch redeten, weil man weiß, daß die Engastrimythen, und diejenigen, so die Necromantie trieben, zweyerley Leute gewesen; so war auch kein blosser Betrug des Weibes dabey, noch vielweniger stacken natürliche Ursachen dahinter, wie wir bey der Materie von der Necromantie gewiesen haben. Die Zeugnisse, welche sich auf menschliche Autorität gründen, haben zwar dasjenige Ansehen an und vor sich nicht, welches die göttlichen haben; inzwischen wenn man sowohl deren Vielheit, als Beschaffenheit erweget, daß unter diesen Zeugnissen wenigstens etliche seyn werden, so die Wahrheit haben sagen können, und wollen, und nicht einmal angeht, daß so viele Personen, die der Zeit und des Orts nach, sehr weit von einander entfernet gewesen, sich gleichsam zusammen verschworen, das ganze menschliche Geschlecht zu betrügen, so hat man allerdings daraus eine Wahrheit zu folgern. Man giebt zwar gern zu, daß die Sinne, wenn sie sich nicht in dem zur richtigen Empfindung nöthigen Zustand befinden, einem Menschen zum Betrug und Irrthum Anlaß geben können; so ist auch mehr, als zu bekannt, wie kräftig und mächtig die Imagination und Einbildung sey, zumal wenn sie von einem melancholischen und furchtsamen Gemüth unterstützet wird, mithin leugnet wohl kein vernünftiger Mensch, daß vieler Betrug und durch denselben viele falsche Erzehlungen von den Zauberern, Hexen, Gespenstern mit unterlaufen; aber wer wolte daraus schliessen, was einmal geschehen, das müßte allezeit so geschehen, oder wenn sich jemand einmal eine falsche Einbildung gemacht, daß solches nachgehends jederzeit und von allen Menschen so geschehen müßte? Doch man wird einwenden, daß wenn auch diese Zeugnisse ihre Richtigkeit hätten, noch keinesweges daraus erhelle, daß gewisse Personen sich in ein ausdrücklich Bündniß mit dem Satan eingelassen, welches entweder aus ihren Verrichtungen, die sie über die ordentliche menschliche Kräfte vornehmen, oder aus ihrem eigenen Geständniß zu erweisen wäre, davon aber das erstere gar nicht angienge, und das andere sey so beschaffen, daß man sich darauf nicht zu verlassen, zumal da man wisse, wie die Leute durch die allzugroße Furcht zu dergleichen Bekenntniß gebracht worden. Aber aus dem allen würde nur so viel fliessen, es sey ungewiß, ob man den Aussagen der Leute zu trauen habe, welches unserm Bedünken nach wenigstens nicht schlechterdings zu leugnen, besonders wenn noch verschiedene Umstände auf Seiten des Teufels hinzu genommen werden. Denn wir haben oben in dem Artikel von dem Teufel dargethan, daß er eine geistliche Substanz, welche einen Verstand und Willen, auch eine auf gewisse Art und Weise

Weise eingeschränkte Macht, die Körper zu bewegen und unterschiedene Wirkungen zu vollbringen, habe; da nun dieses seine Richtigkeit hat, so sehen wir nicht, warum ein dergleichen Geist nicht zuweilen den Menschen erscheinen, mit ihnen reden, ein Bündniß machen, ihnen was versprechen und zu ihrem Gefallen etwas vornehmen solte, welches sonst über die gewöhnlichen Kräfte der Menschen ist. Denn daß wir die Art und Weise, wie solche teuflische Wirkungen vollbracht werden, nicht wissen; solches kann die Sache an und vor sich nicht aufheben, und würden solcher Gestalt viele hundert Sachen ohne Grund müssen geleugnet werden. Wenigstens hat die gegenseitige Parthey, weil sie solche Wirkungen leugnet, klar und deutlich zu erweisen, daß aus dem Wesen des Teufels die Unmöglichkeit solcher Kraft fließe, welches, so lange uns das Wesen der Geister überhaupt, folglich auch des Teufels noch unbekannt ist, nicht geschehen kann, daher diejenigen den sichersten und ordentlichsten Weg gehen, die ihre Erkenntniß hierinnen auf die Wirkungen des Satans gründen, und von denselben einen Schluß auf die Kräfte und Eigenschaften machen. Doch es hat auch nicht an solchen in der gelehrten Welt gefehlet, welche das Laster der Zauberey geleugnet. In dem sechzehenden Seculo war Johannes Wierus bekannt, welcher sich auf die Medicin geleget, und da er wahrgenommen, daß viele alte Weiber, oder andere Personen unschuldig als Hexen die Tortur ausstehen, oder sich gar verbrennen lassen müsten, so schrieb er zu dem Ende sein Buch de praestigiis daemonum, worinnen er ausdrücklich behauptet, daß sich niemals ein Mensch mit dem Teufel in ein Bündniß eingelassen, noch einlassen könne, folglich solte man niemand wegen der Zauberey zum Tode verdammen. Als dieses Werk dem Bodino, der in eben dieser Materie beschäftiget war, in die Hände kam, hat er den Wierum sehr scharf herum genommen, und gewiesen, daß allerdings eine Zauberey, die sich auf ein ausdrückliches Bündniß mit dem Satan gründe, zu finden. In England fande sich Reginaldus Scotus, welcher auch wider die Magie ein Englisches Werk, so nachgehends auch ins Holländische gebracht worden, geschrieben, worinnen er alles, was jemals von der Zauberey und Hexerey erzehlet und geglaubet worden, der Melancholie, gewissen Krankheiten, und den Gauklerskünsten zuschreibet. Von diesen beyden dem Wiero und Scoto redet Webster in der Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen cap. 1. §. 23. sqq. und erinnert, daß sie keinesweges Hexenmeister gewesen, wie sie einige beschuldiget, auch in der daemonologia, so dem König Jacobo zugeschrieben wird, ausgeschrien würden, ingleichen daß sonderlich Glanvil und Casaubonus ihnen mehr zugerechnet, als sichs gebühre, indem sie nicht die Frage untersuchten: ob es Hexen gebe, oder nicht? sondern: auf was Art und Weise sie ihre Zauberey trieben. Eben in diesem Seculo schrieb Joh. Georg Gödelmann einen Tr. de magis, veneficis et lamiis, worinnen er ebenfalls leugnet, daß die Hexen ein Bündniß mit dem Teufel aufrichteten, daß sie in der Luft fliegen, mit dem Satan sich vermischen, und Wetter machen könnten, dahero man sie nicht zu bestrafen, wenn sie dergleichen ganz unmögliche Dinge von sich bekenneten. Nicht weniger haben sich zu den neuern Zeiten verschiedene wider die Magie gesetzet. Antonius van Dale hat in etlichen Schriften, als de origine et progressu idololatr. de oraculis und andern die Macht des Teufels auf Erden geleugnet, und gleiches that Balthasar Becker in seiner bezauberten Welt, folglich musten sie auch die Zauberey als eine Wirkung des Teufels auf Erden leugnen, deren Gedanken oben in dem Artikel vom Teufel untersuchet worden. Anno 1701. kam des Geheimden Rath Thomasii Disputation de crimine magiae heraus, welche hierauf von Joh. Gottfried Zeitlern ins Deutsche übersetzet, und Anno 1703. mit einem Anhange aus des Autoris Erinnerung wegen seiner Winterlectionen auf das Jahr 1702. ediret wurde. Nicht lange hernach kam eine neue Version mit allerhand Zusätzen ans Licht unter dem Titel: kurze Lehrsätze von dem Laster der Zauberey aus dem Lateinischen accurat übersetzet, und aus Meyfarti, Naudäi und andern gelehrten Schriften erläutert und mit einigen beygefügten actis magicis vermehret von L. Joh. Reichen in 4. und Anno 1717. ist diese Schrift deutsch unter folgender Gestalt heraus gekommen: Christ. Thomasii kurze Lehrsätze von dem Laster der Zauberey mit dessen eigener Vertheidigung vermehret, wobey Joh. Kleins Juristische Untersuchung, was von der Hexenbekenntniß zu halten, daß solche aus schändlichen Beyschlaf mit dem Teufel Kinder gezeuget, 8. In dieser Dissertation leugnet Thomasius das Laster der Zauberey, welche auf einen leiblichen Bund mit dem Satan beruhet, und nachdem er einige historische und diese Materie betreffende Umstände beygebracht, auch insonderheit den Carpzoven und Spizel, die solches behauptet haben, widerleget, so bringet er zur Behauptung dieser seiner Meynung folgende Ursachen bey: 1) habe der Teufel niemals einen Leib angenommen, könne auch solchen nicht annehmen, und also habe er auch leiblicher Weise kein Bündniß schliessen können.

könne

könne auch dergleichen niemals schliessen, vielweniger habe er sich selbst zur Wollust brauchen lassen, oder Hexen und Zauberer darzu gebraucht, oder selbige unter einer Bocksgestalt auf den bekannten Blocksberg geführet: 2) wenn es an dem wäre, daß der Teufel einen Leib an sich nehmen könnte, so würde Christi Ausspruch falsch seyn, daß ein Geist weder Fleisch noch Bein habe; ja Christi Beweisgrund, damit er die Jünger eben glaubend machen wolte, daß es sein eigner Leib wäre, den sie sahen, wäre sodann ungereimt gewesen, und hätte sich etwas gegen die Jünger zu beweisen nicht geschickt: 3) könne der Teufel nicht die Kraft und Ordnung der unsichtbaren Natur hindern und aufheben, so werde er auch einen Leib anzunehmen, einen Menschen durch die Luft zu führen, nicht im Stande seyn; 4) hänge keinesweges zusammen, was man von des Teufels Macht und einer solchen Ohnmacht, daß er auch durch einen bloßen Wind des Leibes zu vertreiben sey, und nicht das geringste aus der Bibel nehmen könne, rede: 5) sey weder auf Seiten des Teufels, noch des Menschen der geringste Nutzen von einem solchen Bündniß zu erwarten. Was dieser Schrift weiter fürgegangen, davon giebt Thomasius in der Vorrede zu des Websters Untersuchung der vermeinten und so genannten Hexereyen einige Nachricht, und gedenket darinnen, daß, nachdem er des Naudäi Apologie derjenigen, die man fälschlich der Zauberey beschuldiget, nebst dem auctore cautionis criminalis, und sonderlich in diesem das zwanzigste dubium mit Aufmerksamkeit gelesen, so sey ihm das Vorurtheil von den Hexen, als Schuppen von den Augen seines Verstandes gefallen. Anno 1702. gab er Erinnerung wegen seiner künftigen Winterlectionen heraus, worinnen er ein freyes Bekenntniß thate, was er in dieser Sache glaube. Nämlich gleichwie er 1) den Teufel glaube, und ihn 2) für eine allgemeine Ursache des Bösen, folglich auch 3) des Sündenfalls der ersten Menschen halte; also glaube er 4) auch, daß Zauberer und Hexen sind, die dem Menschen und Vieh auf verborgene Weise Schaden zufügen, und daß 5) Cristallenseher, Beschwörer, und die mit abergläubischen Sachen und Segensprechen allerhand wunderliche Sachen verrichteten, wären; giebt auch zu, daß 6) von diesen Leuten etliche Dinge verrichtet würden, die nicht für Gauckeleyen und Betrügereyen zu halten, noch den verborgenen Wirkungen der natürlichen Körper und Elemente füglich zuzuschreiben, sondern muthmaßlich vom Teufel herkämen, wie denn auch 7) etliche Dinge zuweilen sich ereigneten, die von einer höhern, als menschlichen Macht herrührten, und doch weder Gott, noch den guten Engeln beyzumessen; lobe er, 8) daß man die Cristallenseher, Beschwörer, Segensprecher und dergleichen in einer Republik nicht dulde; sondern daraus verjage, auch wohl nach Gelegenheit schärfer strafe; 9) lobe er gleichfalls, daß man diejenigen Zauberer und Hexen, die den Menschen auch nur auf eine verborgene Weise Schaden thun, am Leben strafe, wenn auch schon der Schade vermittelst sonst unbekannter und geheimer Kräfte der Natur geschehen, oder wenn auch wirklich kein Schade darauf erfolgt wäre, sondern nur die Zauberer und Hexen, so viel an ihnen gewesen, mit ihren Beschwören und Gauckeleyen sich Schaden zu thun bemühet hätten. Aber er leugne 10) beständig und könne es nicht glauben, daß der Teufel Hörner, Klauen und Krallen habe, daß er wie ein Pharisäer, oder Mönch, oder ein Monstrum, oder wie man ihn sonst abmahle, aussähe, wie auch, daß er 11) könne einen Leib annehmen, und in einer besondern Gestalt dem Menschen erscheinen: 12) daß er mit den Menschen Pacta aufrichte, sich von ihnen Handschriften geben liese, bey ihnen schlafe, sie auf den Blocksberg auf dem Besen, oder Bock hole u. s. w. so glaube er 13) daß dieses alles entweder Erfindungen von müßigen Leuten seyn; oder falsche Erzehlungen derer, die andere betrügen, sich dadurch ein Ansehen zu machen, oder Geld von ihnen zu bekommen: oder melancholische Einbildungen, oder durch den Henker erpreßte Aussagen u. s. w. In den cautelis circa praecogn. iurispr. cap. 12. §. 68. sqq. wiederholet Thomasius nochmals seine Meynung, daß es keine solche Hexen und Hexenmeister gebe, die mit dem Teufel ein Bündniß machten, oder sich fleischlich mit ihm vermischten. Anno 1712. gab er eine andere Disputation de origine et progressu processus inquisitorii contra sagas heraus, die auch hernach ins Deutsche übersetzet worden, und worinnen eine Hexenhistorie enthalten, und Anno 1719. ließ er des gedachten Joh. Websters Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen nebst einer weitläuftigen Vorrede aus dem Englischen ins Deutsche übersetzet, drucken, worinnen er unter andern nochmals bekennet, daß er nicht glaube, daß jemals der Teufel mit einem Menschen Pacta gemacht, sich mit ihnen vermischet, noch sie auf den Blocksberg geführet habe, glaube auch nicht, daß ihm Gott solches zulasse, noch die Kraft gegeben, daß er dergleichen Dinge vermittelst seiner natürlichen Kräfte thun könne. So gehöret auch dasjenige hieher, was seine Noten ad Lancelotti institutiones iuris canonici lib. 4. tit. 5. n. 227. sqq. pag. 1975. davon in sich halten. Wider diese Thomasische Disputation vom

Laster der Zauberey setzten sich viele. Einige thaten solches in den Recensionen derselben; andere nahmen in ihren theologischen, juristischen, medicinischen und philosophischen Schriften Gelegenheit, seine Meynung zu widerlegen; noch andere setzten besondere academische Disputationen und Tractate dagegen, von welchen letztern wir folgende aufuhren, als: 1) Antwort an einen guten Freund, welcher Unterricht ausgebeten von der neulich zu Halle gehaltenen Disputatio rc. 1703. 8. worinnen er aus Gottes Wort erweisen will, daß Hexerey keine Fabel, daß die Hexen und Zauberer einen Bund mit dem Teufel machen, und wer solches leugne, der bahne zur Atheisterey den Weg: 2) unpartheyische Gedanken über die kurzen Lehrsätze von dem Laster der Zauberey rc. von einem membro des collegii curiosorum in Deutschland 1703. 8. Der Autor will selber nicht alles glauben, was man insgemein von der Hexerey fürgiebt, daher er auch die Teufelsreisen der Hexen auf einem Bock, Ofengabel oder Harken für Träume hält. Dieser Schrift wurde in einer andern geantwortet, welche den Titel führet: gründliche Abfertigung der unpartheyischen Gedanken eines ungenannten Autoris, die er von der Lehre de crimine magiae des hochberühmten D. Chr. Thomasii neulichst heraus gegeben, gestellet von Hieronymo a Sancta Fide. Frankf. 1703. 4. 3) Peter Goldschmids verworfener Hexen- und Zaubereradvocat 1705. welcher Autor auch 1698. den höllischen Morpheus ediret; beyde aber nimmt Thomasius in der schon angeführten Vorrede zu des Websters Tr. scharf herum: 4) Carl Friedr. Romani schediasma polemicum, expendens quaestionem an dentur spectra, magi et sagae anno 1710. und 1717. in 4. zu Leipzig, worinnen der Autor erstlich dogmatisch verfähret, die Thomasischen Gründe wider das Laster der Zauberey untersuchet, und andere, so selbiges bestätigen, beybringt; hernach hat er eine historische Nachricht, was dieser Sache wegen unter den Gelehrten fürgegangen, beygefüget. Diese Schrift hat sonst den meisten Beyfall erhalten; es gedenket aber Thomasius in der Vorrede zu dem Webster, daß sich Romanus dieselbige von jemand anders habe machen lassen, und man erblicke darinnen eine große eclipsin iudicii, wie denn auch überhaupt die zwey unterschiedenen Materien, nämlich von den Gespenstern, Geistern und deren Erscheinungen, und denn von dem vermittelst eines ausdrücklichen Pacts mit den Hexen sich vereinigenden, und bey ihnen schlafenden Teufel vermischet und unter einander geworfen worden: 5) kam eine kurze Untersuchung vom Kobold 1719. in 8. heraus, worinnen auch des Thomasii Lehrsätze vom Laster der Zauberey auf eine harte und unbescheidene Art angegriffen wurden, welche Einwürfe Gottfried Wahrlieb beantwortet, und ist solche Beantwortung der deutlichen Vorstellung der Nichtigkeit der vermeinten Hexereyen und des ungegründeten Hexenprocesses in 4. angedrucket. Die Sache selbst anlangend, so hat man wider die Ursachen, warum Thomasius das Laster der Zauberey umzustoßen gesucht, verschiedenes eingewendet. Romanus merket in dem berühmten schediasmate §. 18. überhaupt an, daß man alle Gründe des Thomasii schon in des Bekkers bezauberten Welt antreffe, als den ersten lib. 2. cap. 7. §. 13. und lib. 3. cap. 2. den andern lib. 2. cap. 32. §. 4. den dritten lib. 4. cap. 2. §. 12. wobey auch zu lesen lib. 2. cap. 34. §. 17. den vierten lib. 2. cap. 34. und den fünften lib. 3. cap. 3. §. 12. und 14. und nachdem wir das fünfte Capitel in des Websters Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen durchgelesen, so haben wir ebenfalls diese Beweisthümer darinnen angetroffen. Denn §. 74. sqq. besagten Capitels und anderwärts sagt er mehr, daß ein Geist keinen Leib annehme, daß derselbe nach Christi Aussage kein Fleisch und Blut habe; und §. 27. sqq. sucht er weitläuftig darzuthun, daß weder auf Seiten des Teufels noch der Menschen dergleichen Pacta einigen Effect hätten. Doch wie überhaupt Thomasius diese seine Meynung von der Nichtigkeit des Lasters der Zauberey für nichts neues ausgegeben, und in den ersten §§ seiner Dissertation de crimine magiae diejenigen angeführet, die schon vor ihm auf die Gedanken kommen, ob sie schon in andern Stücken und Principien von ihm unterschieden, also haben auch gar wohl einerley Gründe können gebraucht werden. Wegen Bekkers bezeuget er insonderheit §. 7. 8. besagter Dissertation de crimine magiae, daß er keinesweges hierinnen mit ihm eines Sinnes sey, als habe der Teufel auf Erden gar keine Macht und Wirkung, in welchem Fall er freylich nicht nöthig gehabt hätte, zu erweisen, daß man mit dem Satan kein Bündniß machen könne; und von des Websters Tr. meldet er in der Vorrede zu demselben, daß er solchen erst etliche Jahre nach seiner Disputation bekommen, und sey auch der Englischen Sprache nicht so mächtig gewesen, solchen recht zu verstehen. Was inzwischen seinen Grund, warum er das Laster der Zauberey leugnet, anlange, so bestünde er darinnen, der Teufel habe niemals einen Leib angenommen, könne ihn auch nicht annehmen, E. habe er auch niemals ein Bündniß geschlossen, und könne auch dasselbe nicht schliesen. Bey diesem

Schluß

Schluß ist entweder der Grundsatz; oder der Schluß selbsten zu untersuchen, und auf beyde Arten sind unterschiedene Einwürfe gemacht worden. Denn vom letztern anzufangen, so haben einige erinnert, es folge nicht, wenn der Teufel keinen Leib annehmen könne, E. könne er auch kein Pactum mit den Menschen schliessen, indem solches wohl statt haben könnte, ohne einer leiblichen Gegenwart des Satans, indem bey einem Pacto die Haupteigenschaft sey, daß die contrahirenden Personen diejenigen Conditiones, worüber sie contrahiren wollen, entdecken könnten, wie Gott mit dem Abraham ein Bündniß geschlossen, und also brauchte man keinen Leib dazu. Doch damit richtet man wenig wider den **Thomasium** aus, weil er ausdrücklich ein körperliches und leibliches Bündniß voraus setzet, und die Eintheilung zwischen einem pacto explicito und implicito hier nicht einräumet. Dahero der Hauptknoten wohl in dem Principio zu suchen: ob der Teufel könne einen Leib annehmen? Wenn **Thomasius** sagt, der Teufel hat niemals einen Leib angenommen, E. hat er niemals ein Bündniß geschlossen, so ist dieses eben die Frage, die noch auszumachen, und kann also nicht als ein Principium angesehen werden; setzt er aber gleich darauf: der Teufel kann keinen Leib annehmen, E. kann er auch kein Bündniß schliessen, so stützet sich sein Principium auf die Natur des Teufels und Annehmung des Körpers, welches zwey Ideen, die mit einander stritten. Doch weil das Hauptwerk auf den Concept von dem Annehmen eines Leibes ankommt, so wäre vor allen Dingen zu untersuchen, was er dadurch eigentlich verstehe? worüber er sich aber in der Dissertation nicht heraus gelassen. **Romanus** in dem schediasmate §. 19. erinnert, daß die Redensart einen gedoppelten Verstand habe; entweder bedeute sie einen aus Fleisch und Bein bestehenden Körper aus seinem Wesen zeugen, oder aus nichts herfür bringen, und vermittelst desselben gewisse Wirkungen thun, in welchem Verstande zuzugeben, daß der Teufel keinen Leib annehmen könne; oder ihr Verstand gienge dahin, daß einen Leib annehmen so viel heiße, als entweder einen schon existirenden Körper beseelen und durch denselben wirken, oder wenn der Körper vielleicht zu den vorhabenden Verrichtungen nicht tüchtig, aus der Luft und übrigen Elementen einen Körper formiren, und durch denselben sein Werk thun, oder den Augen der Menschen nur einen blossen Schein vormachen, so einem Körper ähnlich, und auch von dem, so ihn sehe, davor gehalten werde. Unter diesen verschiedenen Bedeutungen ist nun die mittlere die wichtigste, und die allerbequemste, daß, wenn man die Erscheinungen der Geister aus der historischen Glaubwürdigkeit zuzugeben hat, die Sache nach diesem Concept am besten zu erklären ist. Denn unserm Bedünken nach scheinets nicht einmal nöthig, von der Natur und Macht des Teufels zu schließen, welches auch nicht angehet, weil uns selbige unbekannt, und muß auf solche Art die Sache wenigstens in Zweifel gezogen, nicht aber geleugnet werden, wie wir schon erinnert haben. Allein der Hauptpunkt, worauf sich des **Thomasii** Satz gründet, daß auch nach diesem Verstande der Teufel keinen Leib annehmen kann, ist dieser, daß er die Luft vor einen unsichtbaren Geist, und also daß corpus aëreum vor eine contradiction in adiecto hält, wie aus seinem **Versuch vom Wesen des Geistes** bekannt ist. Dahero hätten seine Gegner vorhero in den Principiis vom Wesen des Geistes sollen einig werden, und diesen Tractat untersuchen, ehe sie auf die Materie von der Zauberey kommen wären. Der andere Grund des **Thomasii** ist aus dem **Luca** 24. v. 36. sqq. genommen, wo Christus nach seiner Auferstehung den Jüngern erscheinet, da sie aber meyneten, sie sähen einen Geist, sie widerleget und spricht: **ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe.** Hieraus wird geschlossen: könnte der Teufel einen Leib an sich nehmen, so wäre dieser Ausspruch falsch, und der Beweisgrund, damit der Herr die Jünger glaubend machen wollte, daß es sein eigner Leib wäre, unrichtig. Diesen Grund zu beantworten, haben seine Gegner vornehmlich aus dem ganzen Concept darthun müssen, in was vor Absicht die Worte: **ein Geist hat nicht Fleisch, noch Bein,** zu verstehen, und wie daraus keines weges zu leugnen sey, daß ein Geist einen Leib annehmen könne. Denn in dem Text werden die Ideen von einem Gespenst, und die Idee von dem wahrhaftigen Leibe des auferstandenen Jesu einander entgegen gesetzet, und eben dieses bestärket die erscheinenden Geister. Hernach wird ein Unterschied unter dem Leibe eines erscheinenden Geistes, und einem wahrhaftigen Leibe, der aus Fleisch und Beinen bestehet, gemacht, als wollte der Heiland sagen: ihr bildet euch ein, ihr sähet einen Geist, oder Gespenst, so aus einem Luftkörper bestehet, aber fühlet mich an, ob ich nicht Fleisch und Bein habe, welches einem solchen Geist, einem solchen Luftkörper nicht zukommt, und also muß ich ja der wahrhaftig auferstandene Jesus seyn. Doch wird auch hier **Thomasius** wieder einwenden, ein Luftkörper sey ein non ens, und könne also der Teufel, wenn es angienge, keinen andern Leib annehmen, als der aus Fleisch und Bein bestünde, in welchem Fall nothwendig

wendig die zwey oben berührten Schlüsse daraus folgen müßten. Der dritte Grund ist, der Teufel könne die Kraft und Ordnung der unsichtbaren Natur nicht hindern noch aufheben, &c. wird er auch keinen Leib an sich nehmen, einen Menschen durch die Luft führen &c. können, welches Gottfried Wahrlieb in der deutlichen Vorstellung der Nichtigkeit der vermeynten Hexereyen cap. 3. §. 30. pag. 86. also erkläret: Gott habe jeder von seinen Kreaturen eine gewisse Kraft und Ordnung nach ihrer Art beygeleget. Die menschliche Seele regiere ihren Leib und thue ihre Verrichtung vermittelst desselben. Andere sichtbare Dinge müßten gleichfalls bey dem bleiben, worzu ihnen Gott die Kräfte verliehen habe, und könnten ihre Ordnung nicht überschreiten; und so sey es auch mit dem Satan beschaffen. Er sey ein unsichtbarer Geist, der Gewalt habe über die Seelen der gefallenen Menschen, und zugleich als ein Fürst der Finsterniß, der in der Luft herrsche, fluide Körper bewege, und ihre von Natur zustehende Bewegung einiger massen determiniren könne, damit müsse er also zufrieden seyn, und sich nicht unterstehen einen Leib anzunehmen, Wetter zu machen, und damit Gott ins Handwerk zu fallen. Ps. 147. v. 8. 16. 17. 18. oder sonst wider den Lauf der Natur Wunder zu thun. Dieses ist nun ein neues Argument, welches wo es in Thesi also betrachtet wird: ob eine Kreatur das ihr mitgetheilte Wesen, und die dazu ausersehene Kräfte und Ordnung verändern könne? seine Richtigkeit hat, daß es nicht angehe. Allein wo solches in diesem Fall auf den Teufel und dessen Annehmung eines Leibes appliciret werden sollte, so läßt sich solches nicht wohl thun, und haben die Gegner des Thomasii angemerket, daß diese Annehmung des Leibes so wenig eine Veränderung beym Wesen des Teufels verursache, so wenig ein Kleid, welches man anziehet, machet, daß der menschliche Leib verändert werde, und sey also zu erweisen, daß der Teufel ohne Veränderung seines Wesens keinen Luftkörper formiren, und sich hinter demselben stecken könne, dabey aber der Disput wieder auf den Hauptpunkt zurücke fällt: ob aus der Luft ein Körper zu formiren, welches Thomasius eben leugnet. Viertens hatte er gesagt, es hänge keinesweges zusammen, was die guten Leute bald von des Teufels großen Macht, bald von seiner Ohnmacht, so daß er durch einen bloßen Wind des Leibes verjagt werde, und nicht das geringste aus der Bibel nehmen könne, fürgeben. Es scheinet aber, als wenn Thomasius dieses nicht aus rechtem Ernst gesagt habe, weil er nach seiner ihm beywohnenden Scharfsinnigkeit schon eingesehen, daß dieses Vorurtheile gemeiner Leute und alter Weiber sind, darum man sich hier nicht zu bekümmern hat. Wie er aber bishero seinen Satz: der Teufel könne kein Bündniß machen, auf Seiten des Teufels daher, weil er keinen Leib an sich nehmen könne, so gleichwohl zu einem körperlichen und leiblichen Pacto nöthig, zu erweisen gesucht, und diesen allgemeinen Beweis, daß er keinen Leib an sich nehmen könne, durch zwey andere Gründe, theils aus der heiligen Schrift, theils aus der Natur des Teufels zu bestärken sich bemühet, so kommt er nun fünftens auf einen neuen Grund, um darauf seine Meynung fest zu setzen. Nämlich er betrachtet die Idee des Pacti selbsten, welches der Teufel mit dem Menschen aufrichten soll, daß bey demselben weder auf Seiten des Menschen, noch des Teufels der geringste Nutzen und Effect zu verspüren, welches eben der Punkt, den Webster in besagtem Capitel weitläuftig ausführet. Auf diesen Einwurf ist auf unterschiedene Art geantwortet worden: einmal folge nicht, was keinen Nutzen habe, das sey deswegen auch nicht in rerum natura, indem sonst vieles unnützes Zeug nicht vor aller Augen liegen würde. Andere haben bey diesem Schluß auch den minorem geleugnet, daß beym Pacto des Satans mit dem Menschen kein Effect sey. Denn der Teufel suche bald seinem Hochmuth ein Genüge zu thun, und verlange von den Menschen verehret zu werden; bald auf allerhand Art die Menschen ins Verderben zu stürzen. Und obschon die Menschen durch dergleichen Pacta sich selbst den größten Schaden zufügten, so müsse man hier doch mit den Metaphysicis einen Unterschied unter dem fine intentionis und executionis machen; oder unter dem eingebildeten und in der That erfolgenden Absehen. Wenigstens scheinet aus diesem letztern Grundsatz des Thomasii noch ehe diese Conclusion zu fließen: es sey nicht wahrscheinlich, daß Menschen sich mit dem Satan in ein Bündniß einlassen, als daß man schlechterdings eine verneinende Conclusion machen will, welche Wahrscheinlichkeit nachgehends durch andere Gründe umgestoßen, und in eine Bejahung verwandelt wird. Hierauf beruhet, was in der Materie von der Zauberey mit Thomasio und seinen Gegnern fürgegangen, wovon oben in dem Artikel von der Hexerey schon verschiedenes vorgekommen.

Also haben wir bishero das erste Stück von der Zauberey, als von dem Urheber, dem Teufel und dem zwischen ihm und

den Menschen geschlossenem Bündniß abgehandelt, worauf vors andere die Untersuchung der vermittelst solcher Zauberey entstehenden Wirkungen folgt. Man theilet dieselbe in zwey Arten ab: einige verrichte der Teufel vermittelst natürlicher Ursachen, als das Wettermachen, die Verblendung u. s. f. welches vermischte Handlungen wären; etliche aber würden ohne einige mitwirkende Kräfte natürlicher Dinge, allein durch den Teufel vollbracht, und dahin gehören das Fahren der Hexen nach dem Blocksberg, das Augen ausschlagen, dabey der Satan allezeit so listig, daß er den Zauberern und Hexen weiß mache, als kämen dergleichen Wirkungen nicht sowohl von ihm, als ihrer erlernten Kunst her. Bey der Untersuchung dergleichen Wirkungen muß man solche weder mit denjenigen, so vermittelst der natürlichen Magie herfür gebracht werden, noch mit den Wunderwerken vermischen. Denn man kann oftmals durch die natürliche Magie ganz seltsame und erstaunende Dinge ausrichten, und bezeugen diejenigen, welche davon geschrieben, wie es ganz natürlich zugehe, daß man Läuse, Mäuse, andere dergleichen kleine Thierchen herfürbringen, die Mannheit binden. Siehe Nestelknüpfen,] die Krankheit auf eine seltsame Weise fortpflanzen, Liebestränke verfertigen könne, s. Martii Unterricht von der magia naturali cap. 2. nebst Webster in Untersuchung der Hexereyen cap. 12. da man denn nicht gleich etwas teuflisches dahinter suchen, oder denjenigen, der damit umgehet, so fort für einen Hexenmeister ausschreyen muß. Es thut auch der Teufel keinesweges Wunder, welches eine Sache, so über sein Vermögen, und allein für Gott gehöret, der die Kräfte und Ordnungen der natürlichen Dinge gesetzet, und solche auf eine Zeitlang aufheben kann, woraus eben die Wirkungen, die man Wunder nennet, entstehen. Denn obschon die erschaffenen Engel eine größere Macht, als die Menschen haben, so können sie doch kein Wunder thun, weil sie sonst die Urheber der natürlichen Gesetze, folglich keine Kreaturen wären; ja es würde auch sonst alle Kraft und Nutzbarkeit der Wunder, die sich vornehmlich in Bestärkung der Wahrheit äußert, wegfallen. Was aber drittens das Absehen und den Endzweck dieser Zauberey betrifft, so ist dessen schon oben gedacht worden. Der Teufel sucht der Menschen Schaden und Verderben, sowohl derer, so sich in ein Bündniß mit ihm einlassen, als derer, denen er durch seine Zauberer und Hexen desto füglicher beyzukommen gedenket. Diejenigen, die sich durch einen solchen Pact dem Teufel obligiren, vermeinen zwar durch dieses Mittel allerhand Vortheile bey Unternehmung ihrer Geschäffte zu gewinnen, allein sie betrügen sich gewaltig, weswegen dergleichen Dinge nicht allein höchst gottlos; sondern auch abgeschmackt und närrisch sind, wie Buddeus de atheismo et superstitione cap. 9. §. 3. pag. 708. angemerket hat.

Von dem Ursprung dieser Zauberey giebts unterschiedene Meynungen, die aber meistens zu vereinigen sind, wenn man diese Frage entweder philosophisch; oder historisch betrachtet. In der ersten Absicht hat man insonderheit auf die Gelegenheit, so sich zur Erfindung der Zauberey ehemals geäußert, zu sehen, welches vermuthlich die natürliche Magie war, sofern man mit derselben auf eine verkehrte Art umgieng. Plinius sagt lib. 30. cap. 1. histor. nat. natam primum e medicina (magiam) nemo dubitat; ac specie salutari irrepsisse, velut altiorem sanctioremque, quam medicinam. Auf Seiten der Menschen kamen in Ansehung ihres Verstandes die irrigen Meynungen, welche sie von den Göttern und Geistern hatten, hinzu, als hätten sie einen subtilen Leib, und könnten in eine Gemeinschaft mit den Menschen kommen, damit sich denn in dem Willen die verderbten Begierden des Ehrgeizes, Geldgeizes, und der schädlichen Curiosität verknüpfeten, welche sich der Satan trefflich zu Nutze machte, und die Leute in ihrem thörichten Sinn immer mehr und mehr bestärkte. Historisch aber davon zu reden, so ist die Zauberkunst zwar sehr alt; allein wer der erste Urheber derselben gewesen, solches ist nicht gewiß zu sagen. Die meisten geben dafür den Zoroastrem aus; nur weiß man noch nicht, welcher Zoroaster zu verstehen, nachdem verschiedene in den alten Geschichten unter diesem Namen bekannt sind; ingleichen wer darunter eigentlich angedeutet werde, und um welche Zeit er gelebet, daß demnach die Zeit, wenn die Zauberey aufkommen, auch hieraus nicht zu bestimmen ist. So viel wissen wir aus heiliger Schrift, daß schon zu Mosis Zeiten Zauberer in Egypten gewesen, und würde Gott der Herr keine so harte Strafe wider dieselben angeordnet, auch deren Umgang und Gemeinschaft den Juden so ernstlich verboten haben, wenn nicht schon damals ihre teuflische und schädliche Künste bekannt gewesen wären. Unter den alten Philosophen gaben die Pythagoräer und die Platonici insonderheit mit ihrem Geistersysteme, welches wir am gehörigen Ort angeführet haben, zur Ausübung der Zauberey viele Gelegenheit, wie denn auch einige deswegen in Verdacht kommen, sonderlich der Apollonius Tyanensis, dessen Leben und Geschichte Philostratus aufgezeichnet hat, welchen zwar andere desfalls

desfalls vertheidigen, und seine seltsame Wirkungen aus der natürlichen Magie herleiten, s. Buddeum de atheismo et superstitione cap. 9. §. 3. pag. 697. sqq. Zu den neuern Zeiten hat man genugsame Exempel der Zauberer und Hexen, obschon nicht zu leugnen, daß manche ehrliche Leute in diese Rolle gebracht worden, die dahin nicht gehören. So giengs dem Rogerio Baconi, der zu seiner Zeit ein grosser Chymicus, Astrologus und Mathematicus war, und in den Verdacht einer Zauberey kam, daß er auch von Clemente dem vierten zweymal nach Rom, um sich von dieser Beschuldigung zu reinigen, beruffen, auch endlich genöthiget ward, um dem Pabst und dem conclaui ein Genüge zu thun, seine optische und mathematische Instrumente nach Rom zu schicken, welches er auch gethan. Eben hieher rechnet Webster in der Untersuchung der Hexereyen cap. 1. §. 18. den Johann Dee, der auch für einen Hexenmeister ohne die geringste Ursache gehalten worden, worüber er schmerzlich in der Vorrede vor dem Euclide geklagt habe, und gleichwohl sey fast 50 Jahr nach seinem Tode ein grosser Foliante von seinem vieljährigen Umgang mit den Geistern von dem Casaubono geschrieben worden. Gleiches Verhängniß habe Paracelsus, und Henr. Cornelius Agrippa erleben müssen, und was den letztern insonderheit anlange, so sey er nicht Urheber von dem vierten Buch de occulta philosophia, und was er in den drey andern geschrieben, das habe er an andern Orten widerruffen. Es hat Gabriel Naudäus eine apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie, welche unter andern zu Amsterdam 1712. 8. wieder herausgekommen, geschrieben, worinnen er noch mehrere anführet, die ohne Ursach in die Rolle der Hexenmeister gebracht worden. So gehören auch hieher die Schriften, so unter dem Titel: clauicula Salomonis; semiphoras, und schemhamphoras Salomonis regis nebst andern bekannt sind, die Andreas Luppius, ein Frankfurter Buchhändler 1686. in 4. unter dem Titel ediret: theosophia pneumatica, das ist, die wahrhaftige Erkenntniß Gottes, und seiner sichtigen und unsichtigen Geschöpfen, die heilige Geistkunst genannt, darinnen der gründliche Weg angezeiget wird, wie man zu der rechten wahren Erkenntniß Gottes, auch aller sichtigen und unsichtigen Geschöpfen, aller Künste, Wissenschaften und Handwerken kommen soll, wie Pasche de inuentis nou-antiquis cap. 7. §. 15. p. 579. berichtet. Doch haben einige dafür gehalten, daß in der Schrift clauicula Salomonis die steganographia enthalten, welches auch des Fabricii in codice pseudepigraph. veter. testam. pag. 1053. Meynung ist; einen Auszug aber von dieser Schrift findet man in der collection. rarior. libror. fascicul. 4. p. 747.

Es kann auch hier dasjenige, was sich zu Jena 1715. in der Christnacht zugetragen, beygefüget werden. Es wollte ein Student nebst zweyen Bauren einen gewissen Schatz heben, und kamen zu dem Ende in der Christnacht besagten Jahres auf dem Weinberg eines Schneiders in dessen Gartenhäusgen zusammen, um den obersten Geist aus dem Reich der Sonnen Och zu beschwören, daß er ihnen den unter ihm stehenden Geist Nathael, der den Schatz besitzen sollte, in menschlicher Gestalt zu ihnen senden möchte, um Heckethaler zu bekommen. Der Student Weber genannt, und die Bauren versahen sich mit sigillis magicis; Weber schrieb auswendig über die Thür das tetragrammaton, satzte sich nebst den andern nieder: zog Faustens Höllenzwang und die clauiculam Salomonis sammt einigen bey sich habenden characteribus, sigillis magicis und dergleichen heraus, und legte sie nebst den vier Beutelchen zu den Heckethalern und einigen Pfennigen vor sich auf den Tisch. Nach zehn Uhr machte der eine Bauer mit des Studenten blossen Degen einen Kreis oben an die Decke des Häusgens, und nahm darauf seine Citation für, die er zu dreymalen von halben zu halben viertel Stunden auswendig verrichtete, ohne daß ein Geist erschiene. Hierauf las Weber eben diese Beschwörung einmal aus des Faustens Höllenzwang her; zum andernmal aber konnte er sie nicht gar endigen, weil ihm das Gesicht vergangen und er von einem tiefen Schlaf überfallen, sich mit dem Kopfe auf den Tisch niederzulegen genöthiget ward, ehe noch die Beschwörung zum Ende war. Den folgenden Abend fand man im Gartenhäusgen den Studenten Weber hinter dem Tisch auf der Bank liegen, halb todt und sprachlos, und hatte auf der Brust, an den Armen und am rechten Fuß rothe Flecken, Geschwulste und Blasen, die beyden Bauren aber waren gar todt, und hatte der letzte die Zunge eines Gliedes lang zum Maul heraus hängen, auf der Brust und im Gesicht aber viel rothe Striemen und blaue Flecken. Die beyden todten Körper ließ man durch drey Wächter Christian Krempen, Georg Bayern und Niclas Schumannen bewachen. Bayer gieng einsmals zur Thür hinaus, und sagte bey seiner Zurückkunft, er werde wohl seine Hülfe bekommen haben. Also blieben die andern im Häusgen; doch fieng Krempe an zu schlummern; ward aber durch ein Gespenst wiederum ermuntert, welches stark an die Thür gekratzt, worauf selbige auf

ufgieng, und sich so dann ein Schatten
Gestalt eines sieben, bis achtjährigen
nabens präsentirte, bis die Thür sehr
ewaltig wieder zugeschmissen ward.
Schumann ward ohne jemanden zu sehen.
ne gute Strecke auf der Bank hinge-
hoben, daß er ohne Verstand auf den
inen todten Körper unten auf den Bo-
en fiel, und für todt liegen blieb. Denn
olgenden Morgen fand man alle drey
Wächter für todt. Zwey davon aber,
ämlich Krempe und Schumann, erhol-
en sich wieder, obgleich Krempen hernach
iele Blattern an den Kopf aufgeschos-
en. Bayern hingegen hatte es das Le-
en gekostet, wie davon mit mehrerm
ie auf hohen Landesfürstlichen Spe-
ialbefehl davon 1716. publicirte wahre
Eröffnung der Jenaischen Christnachts-
ragödie, oder gründlicher und Acten-
mäßiger Bericht rc. zu ersehen ist.
Ob nun diese Ertödtung aus natürli-
chen oder teuflischen Ursachen geschehen,
davon sind damals auf beyden Seiten
verschiedene Schriften zum Vorschein ge-
kommen. Es überließ bald darauf der
Hofrath Hoffmann in Halle einige Bo-
gen zum Drucke unter dem Titel: eines
berühmten Medici gründliches Beden-
ken und physicalische Anmerkungen von
dem tödtlichen Dampfe der Holzkoh-
len, auf Veranlassung der in Jena
beym Ausgange des 1715ten Jahres
vorgefallenen traurigen Begebenheit,
worinnen diese Ertödtung sowohl dem
Dampfe der Kohlen, als der damals
grimmigen Kälte zugeschrieben wurde.
Doch es fehlte auch an solchen Leuten
nicht, welche diese Begebenheit als eine
Wirkung des Satans ansahen, und kam
daher bald eine Gegenschrift wider den
D. Hoffmann unter dem Titel: Erdm.
Fr. Andreä gründlicher Gegensatz auf
das gründliche Bedenken und physica-
lische Anmerkungen von dem tödtli-
chen Dampfe der Holzkohlen rc. her-
aus, worinn der Autor behaupten wollte,
daß der Teufel diese Leute getödtet, und
so übel zugerichtet habe. Diesen Gegensatz
ließ Joh. Heinr. Schultze mit einer Vor-
rede und Anmerkungen wieder auflegen,
und vertheidigte den D. Hoffmann, wor-
auf wieder eine Vertheidigung des Ge-
gensatzes erfolgte unter dem Titel: C.
A. T. med. cult. unpartheyische Prü-
fung der Vorrede und kurzen Anmer-
kungen Herrn Joh. Heinr. Schul-
tzens rc. So hielt auch damals D.Förtsch
eine Disputation de pactis hominum cum
diabolo circa abditos in terra thesauros
effodiendos, und M. Richter schrieb der-
selben viere de conciliatione spirituum.
Als man die völligen Acten nach Leipzig
zum Spruche schickte, haben alle drey
obern Facultäten, die theologische, ju-
ristische und medicinische, in dem von ih-
nen gestellten Urtheile behauptet, oder
doch wenigstens eingeräumet, daß diese
Todtung aus natürlichen Ursachen gesche-
hen, und der Teufel, oder die Gespen-
ster unmittelbar nichts dabey gethan
hätten. Was Thomasius davon halte,
ist leicht aus seinen Principiis, die er hier-
innen hat, zu urtheilen, der auch in der
Vorrede zum Webster diese Geschichte
insbesondere berühret, und diejenigen sehr
herum genommen hat, welche dieselbe dem
Teufel zugeschrieben, dergleichen auch
der Franciscus de Cordua in dem Trä-
ctate vom Schatzgraben und Beschwö-
rung der Geister pag. 99. sqq. gethan,
und Gottfried Wahrlieb in der deutli-
chen Vorstellung der Nichtigkeit der
vermeynten Hexereyen cap. 5. §. 21.
sqq. pag. 165. erzehlet, was hierinnen
vorgegangen, und wie er es in der Haupt-
sache mit dem Thomasio hält, also ist
leicht zu schliessen, daß er diese Ertödtung
ebenfalls aus natürlichen Ursachen her-
führet. [Wer von den verschiedenen ge-
heimen Wissenschaften und von der Art
der Zauberey bey den Arabern etwas zu
lesen wünschet, kann die Niebuhrische
Beschreibung von Arabien lesen. Wie
auch das clevische encyclopädische Jour-
nal 1774. 1. St. S. 22. Man rechnet
dahin 1) die Jsm. Allah, d. i. die Wis-
senschaft des Namens Gottes. Vermit-
telst solcher soll man durch eine genaue
Bekanntschaft mit den Geniis erfahren,
was in weit entlegenen Gegenden vorge-
het. Man will dadurch Wind und Wet-
ter regieren, Schlangenbisse heilen, Blin-
de und Krüppel gesund machen, und ver-
grabene Schätze entdecken. Einige fasten
und beten mit lauter Stimme dabey so
lange, bis sie in Ohnmacht fallen. Jn
diesem Zustande sehen sie nach ihrer Mey-
nung Gott und den Teufel, wie auch eine
Menge guter und böser Geister. Solche
Leute werden aber wohl die fürchterlichen
Erscheinungen eben so natürlich sehen,
wie ehemals die betrogenen Einfältigen
in den irländischen St. Patricks Pur-
gatory. Siehe Sinuer essai sur les dogmes
de la metempsychose et du purgatoire p.
137. sqq. 2) die Simia, welches die na-
türliche Zauberey oder auch Taschenspie-
lerkunst ist. Die Derwische (Mönche)
machen dem Pöbel ein Blendwerk damit.
Sie essen Feuer und Schlangen, befehlen
einem Brunnen zu laufen und stille zu
stehen, verwandeln Eyer in Küchlein,
Staub in Früchte u. s. w. 3) Ein Theil
der Simia heißt Kurra, welches eine
Kunst ist, Zettel zu schreiben, welche für
unzählige Vorfälle nützlich seyn sollen.
Sie wollen durch solche Zettel, wenn sie
ans Fenster gehängt werden, Fliegen und
Mücken vertreiben u. s. w. 4) Die Wis-
senschaft Sihhr ist so viel, als die Hexe-
rey. Durch solche Kunst glauben sie, ei-
ne

ne Frau aus den Armen ihres Mannes in die ihrigen zu bringen u. s. w.]

[Zauberlaterne,

siehe Magische Laterne.]

Zaudern,

Ist nichts anders, als ein Warten ohne Vernunft, dadurch man nämlich die rechte Zeit, ein Unternehmen auszuführen, in welcher eines theils die Fähigkeit und Macht, so dazu erfordert wird, zu genugsamer Vollkommenheit gediehen; andern theils aber auch die Conjuncturen, oder Umstände des Glücks der Ausführung eines Vorhabens am meisten favorisiren, vorbey streichen läßt, in Hoffnung zukünftiger eben so vortheilhaftiger oder besserer Zeiten sich irret. Der Grund des Zauderns ist die närrische Hoffnung, welche aus einem Mangel des Verstandes herrühret, da man nicht unterscheiden kann, was möglich und was wahrscheinlich, oder vermuthlich ist. Durch den Schein einer favorablen Möglichkeit lassen sich täglich viel Leute betriegen, indem sie die Gründe, dadurch die Möglichkeit einer Sache dargethan werden kann, für Gründe der Wahrscheinlichkeit, und folglich für einen vermeyntlich tüchtigen Grund ihres Hoffens und Wartens ansehen. Es entstehet aber auch das Zaudern aus einer allzusorgfältigen Behutsamkeit, und einem furchtsamen Gemüthe, da nämlich ein Mensch, der den Muth nicht hat, mit Vernunft etwas zu wagen, vermeynet, er könne eine Sache mit Vernunft nicht unternehmen, als bis zuvor alle und jede Schwierigkeiten derselben gehoben, da er denn dergleichen Schwierigkeiten zu ersinnen, und darüber zu berathschlagen, kein Ende macht, bis endlich aus der ganzen Sache gar nichts wird.

Der Fehler, der dem Zaudern entgegen stehet, ist die Hitze und Uebereilung, da man die rechte Zeit, etwas zu thun, nicht erwartet, sondern eine Sache zur Unzeit mit Schaden, oder nur mit halben Nutzen vornimmt. Ein kluger hingegen weiß vernünftig zu warten, und die Zeit in Acht zu nehmen, s. Müller über Gracians Oracul Max. 36. p. 247. Max. 53. p. 401. Max. 55. p. 425.

Zehrpfennig,

Wird dasjenige Vermögen genennet, welches man zu seiner gegenwärtigen Erhaltung anwendet, man brauche nun solches zur Nothdurft, oder zu seiner Bequemlichkeit. Der Mensch muß auf einen dreyfachen Pfennig bedacht seyn, als auf einen Noth- Zehr- und Ehrenpfennig. Es ist nicht genug, daß er so viel hat, als er gegenwärtig zu seiner Nothdurft und Bequemlichkeit brauchet, wohin der Zehrpfennig zielet; sondern er muß auch etwas für den Wohlstand haben, welches der Ehrenpfennig ist, und denn muß man auch einen Nothpfennig haben, damit man sich im Falle der Noth retten kann.

Zeichen,

Wird in der Metaphysic überhaupt dasjenige genennet, welches den Sinnen und dem Verstande etwas vorstellet, dem das signatum, oder dasjenige, so angezeiget und vorgestellet wird, entgegen stehet.

Man findet davon viele Eintheilungen, die aber wenig Nutzen haben. Unter andern wird solches fürs erste getheilet in Ansehung des Objecti in signum prognosticum, welches etwas Zukünftiges, so erfolgen werde, vorher anzeige, wie z. E. bey einem Kranken gewisse Phänomena solche Zeichen des heranrückenden Ende wären; demonstratiuum, so eine gegenwärtige Sache anzeige, z. E. der Rauch, daß wo Feuer; der Strauch, der am Hause hänget, daß darinnen anjetzo Wein zu verkaufen; und rememoratiuum, so uns eine vergangene Sache, uns derselben zu erinnern, vorstelle, z. E. die Epitaphien, so man Verstorbenen setzet, und dabey uns desjenigen, dem ein Epitaphium aufgerichtet worden, erinnert. Fürs andere wird das signum in Ansehung seines Ursprungs in das natürliche und willkührliche getheilet. Jenes sey, so natürlicher Weise etwas anzeige, z. E. der Rauch das Feuer, das Lachen die Freude, das Seufzen die Traurigkeit des Gemüths, dahin die signa prognostica der Medicorum und Astrologen gehörten; dieses aber, oder das willkührliche, wäre, welches entweder von Gott oder von Menschen besonders dazu verordnet, daß es zu einem Zeichen einer gewissen Sache dienen sollte, wie ein solches Zeichen der Regenbogen von dem göttlichen Bunde, daß keine Sündfluth mehr kommen sollte, war, und daß z. E. der Strauch die Verkaufung des Weins; die Handschrift die Obligation zur Schuld: das Testament den letzten Willen eines Sterbenden anzeigt, solches hat bloß in der Menschen Willkühr gestanden, und hätten selbige auch andere Sachen zu dergleichen Zeichen erwählen können. Man nennt das letztere auch das künstliche Zeichen.

Drittens theilet man das signum in das materiale, welches nur etwas anzeige, oder welches vermittelst der Erkenntniß seiner selbst etwas vorstelle, weswegen solches auch mediatum, oder das mittelbare genennet wird; so sey z. E. der Rauch ein signum materiale vom Feuer, weil ich nicht unmittelbar das Feuer sehe, sondern

sondern mittelbar, daß indem ich sehe, daß hier Rauch ist, so schließe ich, es müsse auch Feuer da seyn; und in signum formale, welches etwas vorstelle unmittelbar ohne desselben Erkenntniß, daher es auch das immediatum, oder unmittelbare heißt, dergleichen die Ideen in dem Verstande von den Sachen außer demselben, welche uns unmittelbar die Sache anzeigten. Man nennt das erstere auch signum instrumentale.

Viertens wird es getheilet in Ansehung des Endzwecks in signum notificans, commonefaciens, und obsignans. Das erste, oder das signum notificans sey, welches uns eine vorher unbekannte Sache bekannt mache, so entweder ganz gewiß und untrüglich, z. E. das Athemholen, daß der Mensch noch lebet, das Blühen der Bäume, daß der Sommer nahe; oder wahrscheinlich, z. E. die ungewöhnliche blasse Farbe in dem Gesichte eines Menschen, daß er entweder sehr erschrocken, oder ihm sonst etwas fehle. Das andere, oder signum commonefaciens sey, so uns an eine schon vorher bekannten Sache nur erinnere, und das Gedächtniß derselben bey uns erhalte, welches auch signum memoratiuum genennet wird, dergleichen z. E. die den Verstorbenen aufgerichtete Denkmaale wären. Es könnte aber geschehen, daß ein Zeichen zuweilen ein signum notificans, zuweilen signum commonefaciens wäre, nachdem einer von der Sache schon etwas wüßte, oder nicht. Das dritte, oder signum obsignans sey, das eine bekannte Sache gewiß mache und bekräftige, z. E. der Verlobungsring ist ein Zeichen, daß das getroffene Eheverbündniß gewiß seyn soll, und fest soll gehalten werden.

Fünftens sey das signum entweder nudum, welches nur etwas bedeute, die Sache aber selbst, so darunter vorgestellet werde, nicht zugleich mit darstelle, wie z. E. der Regenbogen ein solches Zeichen des göttlichen Bundes war; oder exhibitiuum, so zugleich die Sache, die angezeigt werde, mit vorstelle, [und darreiche,] z. E. ein schwerer und angefüllter Beutel in Ansehung des darinnen sich befindenden Geldes. Das Glas in Ansehung des Weins, der darinnen ist.

Sechstens wird das signum eingetheilet in theoreticum und practicum. Jenes sey, welches nur bedeute, und an und für sich nichts wirke, z. E. der herausgehängte Strauch, die Handschrift: dieses aber bedeute nicht nur, sondern wirke auch für sich etwas, z. E. ein Geschlechtswitschaft zeigt die Familie an, und drückt die Figur in das Wachs.

Siebendens sey das signum entweder doctrinale, dessen man sich im Lernen und Lehren bedienete, und bald ein innerliches, als die innerlichen Begriffe von den Sachen, bald ein äußerliches, als die Stimme und Schrift sey; oder non doctrinale, dessen man sich im Lernen und Lehren nicht bediente, s. Donati metaphysic. vsual. cap. 31. Scheibler in opere metaphysic. lib. 1. cap. 24. nebst den andern metaphysischen Büchern.

In der Logic kommen die signa enunciationum vor, so gewisse Wörter sind, die man in einer Enunciation, oder Proposition den Subjectis vorsetzet, damit man ihre Quantität, das ist, ihren Umfang, und wie weit sich dieselbigen erstrecken, erkennen möge. Man theilet sie in allgemeine und besondere; allgemeine zeigen an, daß das Subjectum in seinem ganzen Begriffe zu nehmen, und daß dasjenige, was von ihm gesagt werde, von allen und jeden, so darunter gehören, zu verstehen sey. Diese theilen sie in non restricta, die auf keine gewisse Anzahl eingeschränkt sind, und sind entweder bejahende, als omnis, quisque, quicunque, quiuis, singuli, quotquot, quotusquisque, nemo non, nullus non, qualis qualis, quantus quantus; oder verneinende, als nemo, nullus, nihil; dahin auch die aduerbia: omnino, nunquam, non, semper, nullibi, nusquam gerechnet, und signa minus principalia, oder obliqua, genennet werden, und in restricta, die sich auf eine gewisse Anzahl beziehen, z. E. wenn die Rede von zweyen ist, so braucht man vtri, vterque, neuter, welche auch einige signa minus principalia nennen, weil sie nur in ihrer Anzahl allgemein sind. Die besondern, oder particularia sind, welche ein Particularsubjectum anzeigen, daß nämlich das Prädicatum nur einigen zukomme. Sie werden gleichfalls in absoluto talia: als aliquis, quidam, non omnis, non nullus, non nemo, ingleichen multi, pauci, reliqui, rari, magna pars, und von den aduerbiis fere, saepe, nonnunquam, aliquoties, alicubi etc. und restricta, die sich auf eine gewisse Anzahl beziehen, als alter, vter u. d. gl. getheilet. Den Prädicatis kommen dergleichen Zeichen nicht zu, siehe mit mehrern Friderici disp. de signis enunciation. Leipzig 1695. Dieses gehöret eher in die Grammatic, als in die Logic, worinnen man es ordentlicher Weise vorträgt.

Zeit,

Wird in der Metaphysic oder Ontologie, bey der Lehre von der Dauer, in die innerliche und äußerliche getheilet. Durch jene versteht man die Dauer einer jeglichen Sache, die den Veränderungen unterworfen, und ihren Anfang und ihr Ende hat; diese ist die Abmessung der Dauer, welche vermittelst der Sonne und des Monds geschieht. Die Zeit, welche vorbey

vorben streichet, indem die Sonne einmal um die Erde herum komme, nennet man einen Tag. Es heißt aber auch der Tag die Zeit, welche die Sonne über unserm Horizonte zubringe: und die Nacht, welche sie sich unter unserm Horizonte verweile. Jenen nennen wir den natürlichen Tag; diesen aber schlechterdings Tag. Die innerliche Zeit wird auch die metaphysische, und die äußerliche die physische und astronomische genennet, siehe Scheibler in opere metaphys. lib. I. cap. 16. pag. 206. Donati metaphys. vsual. p. 83. Hebenstreit in philos. prim. p. 151. [Die Neuern erklären die Zeit durch eine ununterbrochene Reihe von Folgen. Wenn z. E. in einer Sanduhr die Körner ununterbrochen fallen und nach einander folgen, bis die Stundenuhr ausgelaufen ist, so sagt man, es sey die Zeit von einer Stunde verflossen. Wenn ferner ein Minutenzeiger nach und nach in einer Reihe durch die Oerter oder wo ringsherum im Kreiße oder Zirkel, ununterbrochen sich bewege, so sey auch eine Zeit von einer Stunde vergangen; wofern aber nur die Hälfte des Kreißes durchlaufen wäre, so gäbe dieses die Zeit einer halben Stunde u. s. w. Man bestimmet demnach die Größe der Zeit aus der Menge der Folgen, die in eins (continuo) fortgehen. Woferne aber die Reihe der Folgen unterbrochen wird, so kann dadurch keine Zeit bestimmt werden. Z. E. ein Minutenzeiger folgte aus einem Orte in den andern u. s. w. alsdenn hielte ich solchen eine ziemliche Weile auf, nun gienge er abermals fort, und alsdenn bewirkte ich wiederum einen Stillestand, so kann ich nicht sagen, es sey diese oder jene Zeit verflossen. Wenn ich einen Brief schreibe, doch so, daß ich nach Verfertigung zweyer Zeilen aufstehe, und allerhand andere Verrichtungen unternehme, nachher schreibe ich wieder drey Zeilen, und alsdenn beschäfftige ich mich nochmals mit andern Gegenständen, bis ich wiederum im Schreiben fortfahre, durch diese unterbrochene Folgen, wäre nun der ganze Nachmittag verflossen, so kann ich doch nicht sagen, ich hätte den Brief in der Zeit eines ganzen Nachmittags bis auf den Abend geschrieben, weil ich eigentlich nicht länger geschrieben habe, als die Folgen betragen, die ich durch Bewegung der Feder bewirket. Es pflegen die Philosophen die Zeit in die eingebildete (tempus imaginarium, abstractiue sumtum, ideale) und in die wirkliche (tempus concretiue sumtum, actuale) abzutheilen. Jene zeigt nur eine mögliche ununterbrochene Reihe von Folgen an, das ist, wo zwar Folgen nach einander hätten seyn können, aber doch wirklich keine Folgen statt gefunden haben, z. E. vor der Schöpfung der Welt. Diese aber fasset eine wirkliche ununterbrochene Reihe von Folgen in sich. Die Dauer ist nur die fortgesetzte Wirklichkeit, nicht aber eine Reihe von Folgen, wie z. E. Gott vor der Schöpfung der Welt eine Dauer hatte, wenn gleich keine Zeit noch Folgen vorhanden waren. Sind aber einmal ununterbrochene Folgen da, so kann ich durch solche die Dauer messen und bestimmen, indem ich sage: so viele Momente in den ununterbrochenen Folgen zu unterscheiden sind, eben so lange oder so viel Momente hat die Sache gedauert, die ihre Wirklichkeit fortsetzte, als diese Folgen vor sich giengen. Siehe auch den Artikel Ewigkeit. Die Eintheilung der Zeit in Jahre, Monate und Tage, ist sehr alt. Siehe das hamburg. Magazin, 3 Band, Seite 502. 19 Band, S. 82. 22 Band, S. 285. f. f. 24 Band, S. 523. f. f. an welchen Orten verschiedene Betrachtungen von der Zeit vorkommen, die bemerkt zu werden verdienen.]

Ein philosophischer Moraliste untersuchet die Frage: wie man seine Zeit anzuwenden habe? Der Mensch darf die Zeit seines Lebens nicht nach seinem Gefallen brauchen, indem er da ist, daß er sich und andere glückselig mache, folglich soll er die Zeit so brauchen, wie es Gottes Willen gemäß ist, daß er Nutzen in der Welt schaffe, und den wahren Fleiß ausübe. Dieses kann in Ansehung der unterschiedenen Stände, darinnen sich die Menschen befinden; in Ansehung der Kräfte, die sie haben, insonderheit und in Ansehung des Seculi, darinnen sie leben, auf unterschiedene Art geschehen, wozu die Klugheit zu leben Anweisung giebt. Der Mißbrauch der Zeit bestehet im Müßiggange, da man eines theils solche Verrichtungen vornimmt, die eitel sind, und keinen Nutzen bringen; andern theils seinem verderblichen Triebe zu gefallen gar nichts thut. Sein Amt kann man niederlegen, und sich von aller Arbeit befreyen, wenn dieses nicht aus Faulheit, sondern zu der Absicht geschieht, seinem Gotte besser zu dienen, wenn hieraus ein Land, eine Stadt oder Gemeine keinen Schaden nimmt, und wenn es Alters oder Unvermögens halber geschiehet. [D. Joh. Pet. Millers Abhandlung von dem weisen Gebrauche der Zeit und unschuldigen Ergötzungen, Leipzig 1772. 8. mag hierbey gelesen werden.]

In der Politic und Klugheit zu leben findet man, wie sehr die Regel, daß man sich in die Zeit schicken soll, eingeschärfet wird. Nämlich man soll ein Mann seyn seiner Zeit, das ist, sich nach dem Geschmacke der Zeit, darinnen man lebet, richten. Der Geschmack der Menschen ist veränderlich, dergestalt, daß sie weder gegen

gegen ein wirkliches Gut, noch gegen eine Eitelkeit eine stets dauernde Hochachtung hegen, daher fast kein Seculum ist, darinnen nicht gewisse Wissenschaften, ingleichen gewisse Irrthümer und Eitelkeiten Mode und im Flore gewesen, die über lang und über kurz wieder herunter, und andere an deren Stelle gekommen. Das Glück und Aufnehmen nun eines jeden Menschen dependiret ordentlicher Weise von den Diensten, die er der Welt zu leisten fähig ist, und zwar eigentlich von solchen Diensten, dadurch er denen, unter welchen er zu blühen gedenket, Genüge leisten kann.

Wer also unter den Seinigen in Aufnehmen kommen will, der muß sich in solchen Dingen, die in dem Seculo, darinnen er lebet, gesucht und hochgeachtet werden, herfür thun. In Ansehung dieses Geschmacks giebts daher nutzbare Künste, die dem Geschmack des Seculi gemäß sind; brodtlose Künste, die ihm nicht gemäß sind; verderbte und schädliche Künste, die demselben gar zuwider sind, und die das Seculum gar nicht leiden kann. Auf diese letzte Art war Socrates kein Mann seiner Zeit, als welcher wegen ein und anderer nicht mit genugsamer Behutsamkeit verschwiegener Wahrheiten seinem Seculo mit dem Leben bezahlen muste. Und nicht alle haben in ihrem Seculo eine Zeit gefunden, die sie wohl hätten erleben sollen. Es muste z. E. durch Gottes Schickung zutreffen, daß Martin Luther ein Mann seiner Zeit war; Johann Huß hingegen war es nicht, und wäre eines bessern Seculi werth gewesen. Peter Ramus war nicht ein Mann seiner Zeit; wohl aber Cartesius. Thomas, Scotus, Suarez, Vasquez waren grosse Lichter in den Grillen ihrer Zeit; solten sie aber heut zu Tage wieder aufstehen, so würden sie in unsern Seculo wenig Verehrer finden, s. Müllers Noten über Grac. Oracul. Max. 20. p. 126. sqq. Cent. 1. Wenn man was ausführen will, soll man sich auch in die Zeit schicken, das ist, die rechte Zeit in acht nehmen, welche diejenige ist, in welcher eines theils die Fähigkeit und Macht, die zu einem Unternehmen erfodert wird, zu gnugsamer Vollkommenheit gediehen; andern theils aber auch die Conjuncturen, oder Umstände des Glücks der Ausführung eines Vorhabens am meisten favorisiren, s. Müller d. l. Max. 5. p. 423. Der P. Rapin erzehlet in seinen reflexions sur la philosophie ancienne et moderne unter dem Artikel reflexions sur la physique §. 10. vom Cartesio, daß er, als er im Begriff gewesen, seine principia philosophiae herauszugeben, ein vacuum in der Natur zu statuiren Willens gewesen, weil der Zusammenhang seiner Lehrsätze solches zu erfordern schiene; hievon habe er seinem guten Freunde zu Paris, dem Mersenno, Nachricht gegeben, welcher solches einsmal in einer Gesellschaft erzehlet; aber von den meisten verstanden, daß dieses ein schlechter Einfall des Cartesii sey. Worauf Mersennus an ihn geschrieben, er solte sich mit dem Vacuo nicht einlassen, es wäre solches in Paris nicht Mode, welche Warnung so viel gefruchtet, daß er nachgehends das Vacuum scharf geläugnet, und zum Behuf seiner nun geänderten Meinung die materiam subtilissimam caelestem angenommen. In Werenfelsii dissertation. varii argument. part. 2. p. 285. stehen de tempore adsertiones et quaestiones. An. 1692. ist allhier Caspar Posneri disputatio physica de tempore an et quid sit herausgekommen. [Siehe Muschenbröck introd. ad philos. nat. T. I. p. 69. In der Staatswissenschaft zeigt man, wie der Regent die Handlungen der Unterthanen nach der Zeit bestimmen könne. Es ist nicht jede Zeit zu allen Verrichtungen und bürgerlichen Handlungen geschickt. Daher kann der Regent die Zeit der Abzahlung öffentlicher Gaben, die Zeit der Gerichtstäge, der Ernde, der Miethe, Majorennität, der Feyerung der Festtäge, Bußtäge und wie lange solche Feyer statt finden soll, die Zeit des Begräbnisses der Todten u. s. w. bestimmen. Weil aber diese Zwecke dem Landesherrn auch zum Gebrauch schicklicher Mittel berechtigen, so stehet ihm auch eine Befugniß zu die Unterobrigkeiten anzuhalten, daß sie vor richtig gehende Uhren u. s. w. sorgen. Und aus eben dem Grunde kommt auch dem Landesfürsten ein Recht auf das Kalenderwesen zu. Sie Frid. Chr. Bucherii ius maiestatis circa tempus. Jen. 1677. 4. Joh. Phil. Palthenius de iure principis circa supputationem temporis subditorum. Griphisw. 1703.]

Zerbrechlichkeit,

Ist diejenige Eigenschaft eines Körpers, da er bald in Stücken zerspringt, er mag nun auf etwas hartes fallen, oder man mag darauf schlagen, oder ihn mit den Händen entzwey brechen, wie man dieses täglich an den irdenen Gefässen und an dem Glas siehet. Die Ursach dieser Zerbrechlichkeit ist sonderlich zweyerley. Denn entweder kommts von der Materie selbst her, daraus ein Cörper bestehet, welche so beschaffen, daß sie bald springt, wenn sie nur ein wenig gebogen wird, und sonst eine harte Anrührung an dieselbe geschiehet, dergleichen Beschaffenheit es mit dem Glase hat; oder von der Zusammenfügung der Theilgen der Materie, daß wenn dieselbige hart sind; aber nicht fest an einander hangen,

daß noch viele Zwischenräumlein anzutreffen, so lassen sie sich leicht zerreiben, oder Stücke von den andern abbrechen.

[Zernichtung,

siehe Entstehn.]

Zeugniß,

Ist eine Aussage eines andern von einer Begebenheit, daß sich etwas zugetragen, oder nicht zugetragen, und zwar entweder auf diese; oder auf jene Art. Denn es betreffen die Zeugnisse entweder die Existenz einer Begebenheit, ob sie sich wirklich zugetragen habe, oder nicht; oder die Beschaffenheit derselbigen, ob insonderheit eine Sache unter diesen, oder jenen Umständen geschehen. Ein Philosophus betrachtet die Zeugnisse in der Logic bey der Lehre von der historischen Wahrscheinlichkeit, die gröstentheils auf den Zeugnissen beruhet, wobey aber die Rede nicht von dem göttlichen Zeugniß, welches eben so viel gilt, als eine Demonstration; sondern nur von dem menschlichen ist, bey welchen letztern man sowohl auf seine Gültigkeit, als auch auf die Vielheit und Uebereinstimmung derselben zu sehen, wenn man dadurch die historische Wahrscheinlichkeit erkennen will. In Ansehung ihrer Würde; oder Gültigkeit sind die Zeugnisse gar sehr unterschieden, daher man nicht einem jeden sogleich Glauben beymessen darf. Man hat vornemlich dreyerley Arten der Zeugen. Denn auf Seiten des Verstandes können diejenigen, die uns eine Begebenheit erzehlen, entweder verständige und weise Leute seyn; oder solche, auf deren Verstand wir vielen Staat zu machen nicht Ursach finden, unter welche letztere der Pöbel gehöret, dessen Uebereinstimmung in einer Geschichte das gemeine Geschrey genennet wird, folglich ist das Zeugniß weiser und verständiger Leute, sonder Zweifel von mehrerer Wichtigkeit, als das Zeugniß der Unverständigen. Denn je weniger Verstand ein Mensch, der etwas erzehlet, besitzet; desto fähiger ist er, sich selbst eine Lüge aufheften zu lassen, und selbige andern eben so leicht wieder mitzutheilen. In Ansehung des Willens sind diejenigen, die uns eine Geschichte erzehlen, entweder in der Sache, die sie erzehlen, interesiret, und also von einem Affect vor oder wider die Person, oder Sache, von welcher sie uns was erzehlen, wahrscheinlich eingenommen: oder sie sind dabey indifferent. Das Zeugniß der letztern ist viel wichtiger; als das Zeugniß der erstern, wenn diese auch gleich verständige Leute sind: noch weit mehr aber, wenn sie aus der Classe des Pöbels sind. Endlich sind diejenigen, die eine Begebenheit bezeugen, entweder selbst bey derselbigen zugegen gewesen; oder sie haben dasjenige, was sie uns erzehlen, nur von Hörensagen. Diese letztern, wenn sich die Begebenheit vor uralten Zeiten soll zugetragen haben, haben entweder zur selbiger Zeit gelebet, welche coaeui heissen; oder sie sind neuere Zeugen, die ihre Wissenschaft erst von jenen haben. Doch hat man bey der Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses nicht bloß auf die Umstände der Personen, die uns was erzehlen; sondern auch der Erzehlung selbst zu sehen. Denn finden sich zweyerley Erzehlungen von einer Sache, in deren eine seltsame, wunderliche und mit einander streitende Umstände angeführet werden, das sich hingegen bey der andern nicht so befindet, so ist diese jener vorzuziehen. Wie aus der Uebereinstimmung und Beschaffenheit der Zeugnisse die Wahrheit einer Geschichte zu erkennen, haben wir oben in dem Artikel von der Wahrscheinlichkeit ausführlich gewiesen. Man lese hier nach Thomasii Einleitung der Vernunftlehre cap. 10. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 3. cap. 2. Eisenhart de fide historica, Rechenberg in disputation. historico-politicis part. 2. disputat. 23. Bierling de Pyrrhonismo historico, Mencke in disputat. de eo, quod iustum est circa testimonia historicorum.

Ausser der Historie beweisen die Zeugnisse nichts, und ist nicht nöthig, dieselbige bey Untersuchung des Wesens einer Sache und bey Beurtheilung einer gerechten und klugen Unterrichtung zu Hülfe zu nehmen. Die Aristotelici und andere Lehrer der so genannten topischen Locorum haben dem Zeugniß auch ein besonderes Fach angewiesen, aber ihren eigentlichen Nutzen in der historischen Wahrscheinlichkeit nicht gezeiget. Die Alten nennten es in der lateinischen Sprache argumentum inartificiale, assumtum, externum, wie aus dem Cicerone zu ersehen ist, s. Scheibler in oper. logic. p. 2. cap. 31. Keckermann in system. logic. lib. 3. cap. 21. [Mehrere Schriftsteller sind unter der Rubric Vernunftlehre zu suchen.]

[Zeugung

siehe Erzeugung.]

[Zierde, Zierath]

[Wird einer Sache beygelegt, wenn dasjenige, was derselben zukommt, und mit ihr verbunden ist, in einer solchen Uebereinstimmung und Symmetrie stehet, die ihrem Endzwecke entspricht. Man redet von der Zierde eines Hauses, wenn die Theile desselben mit der Absicht, war-

um es, da ist, harmoniren. Wir sagen die Handlungen, die Kleidungen u. s. w. zieren einen Menschen, wenn sie der Absicht des Menschen, der Erhaltung seines Wohls und der Erweiterung seiner Vollkommenheit angemessen sind. Die Zierde kann eine natürliche und willkührliche seyn. Diese gründet sich in der Willkühr der Menschen. Jene wird von der Natur entweder gewirkt oder doch vorgeschrieben.]

Zinn,

Ist ein gewisses Metall, welches an heller Farbe dem Silber sehr gleich kommt, aber weicher und schwerer, hingegen leichter und härter als das Bley ist. Der Zinnstein ist gemeiniglich mit vielen Unarten vermischet, hat auch nicht einerley Farbe, sondern ist schwärzlich, graulich, gelblich, weißlich, grün und roth. Das Zinn vereiniget sich am besten mit Bley. Das beste wird in Engeland gegraben. Die Meißnische und Böhmische Gebirge geben dessen auch nicht wenig, und die Holländer bringen es aus Ost-Indien. [Von dem vorsichtigen Gebrauch derjenigen Gefäße bey Zubereitung der Speise und Getränke siehe das allgemeine Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften VI. Theil. 1755. num. IX. andere hieher gehörige Schriften sind unter den Artikel, Naturgeschichte zu suchen.]

Zinse,

Wird dasjenige genennet, so ein Schuldner vor die Nutzung des ihm vorgestreckten Geldes dem Darleiher entrichtet, davon oben in dem Artikel von dem Wucher gehandelt worden.

Zirbel-Drüse,

Glandula pinealis, ist diejenige Drüse, welche in der dritten Kammer des Gehirns sich befindet, aschenfarbig ist, und aus einer sehr weichen und schwammigen Materie bestehet. Sie wird von einem dünnen Häutgen eingefasset, welches ein Theil des dünnen Hirnhäutleins, und mit vielen Blut- und Pulsadern angefüllet ist. Bey den verstorbenen Leibern wird es gar leicht verringert, und gleichsam verzehret, absonderlich wenn die freye Luft dazu kommen kann. Einige haben vorgeben wollen, wenn man was spitziges einem Hund ins Gehirn schlüge, und dadurch die Zirbeldrüse verletze, er in einem Augenblick todt hinfalle, davon aber andere das Gegentheil wahrgenommen. Es zweifeln einige, ob sie eine wirkliche Drüse sey, und nicht nur vielmehr den Namen führe, in welcher Absicht sie dazu zu dienen schiene, daß sie die Wäßrichkeit aus den darunter gelegenen Pulsadern aufnehme und zu dem Trichter hinab sende. Cartesius eignet dieser Drüse eine weit wichtigere Verrichtung zu, indem er selbige de passionibus animi artic. 31. vor den Sitz der Seele, oder vor denjenigen Theil des Körpers, in welchem sie vornemlich ihre Verrichtungen hervorbringe, ausgiebt, wenn er saget: sciendum quoque, quod licet anima sit iuncta toti corpori, in illo tamen est quaedam pars, in qua exercet suas functiones specialius, quam in caeteris omnibus. Et vulgo creditur, hanc partem esse cerebrum, aut forte cor; cerebrum, quia ad ipsum referuntur organa sensuum; et cor, quoniam tamquam in ipso passiones sentiuntur. Sed rem accurate examinando, mihi videor euidenter cognouisse, partem eam corporis, in qua anima exercet immediate suas functiones, nullatenus esse cor, neque etiam totum cerebrum: sed solummodo maxime intimam partem eius, quae est certa quaedam glandula admodum parua, sita in medio substantiae ipsius, et ita suspensa supra canalem, per quem spiritus cauitatum cerebri anteriorum communicationem habent cum spiritibus posterioris, vt minimi motus, qui in illa sunt, multum possint ad mutandum cursum horum spirituum, et reciproce minimae mutationes, quae accidunt, cursui spirituum multum inseruiant mutandis motibus huius glandulae. Wider diese Meinung hat man erinnert, daß er verschiedenes angenommen, welches nicht allein ungewiß, sondern auch der Anatomie entgegen stehe, z. E. wenn er annähme, daß alle Empfindungs- und Bewegungsnerven gegen die Zirbeldrüse gerichtet wären, wenigstens diejenigen von der letzten Art, die zu den freywillen Bewegungen dienten, indem die Seele die Lebensgeister aus der Zirbeldrüse in diese, oder andere Nervenfäserlein leite, um die Bewegung in diesem oder jenem Mäuslein hervorzubringen, damit eine ihrem Rathschluß gewisse Bewegung im Leibe erfolge. Es sey weiter wider die Anatomie, daß die Nervenfäserlein sich in der Gegend um die Zirbeldrüse alle endigen, und also ein jedes von ihnen einen besondern Anfang haben sollte, wie er denn auch nicht erwiesen, daß die Lebensgeister sich beständig durch die Zirbeldrüse bewegten, und um sie herum circulirten.

[Zitteraal, Zitterfisch

siehe Electricität.]

[Zodiacallicht,]

[Wenn die Sonne eben untergegangen ist, oder auch wenn sie aufgeben will, so bemerkt man ein weißes Licht am Himmel,

mel, das von der Sonne abgehet, und am Horizonte aufwärts gehet. Es liegt um der Ekliptik und läuft nach oben zu spitzig. Man kann es besonders im Frühjahre und Herbste bemerken. Dieses Licht wird das Zodiacallicht genennet. Dasselbe hat Caßini 1683. zuerst bekannt gemacht. Es vermuthen die Naturkundige, daß es von einer linsenförmigen Athmosphäre herrühre, welche die Sonne umgiebt, und nicht in der Ebne der Ekliptik liegt, sondern einen Winkel von $7\frac{1}{2}$ Graden damit macht. Siehe Decouverte de la lumiére celeste qui paroist dans le Zodiaque par M. Caßini in den anciens mem. Tom. VIII. p. 119.]

Zölle,

Bedeutet ein gewisses Geld, welches sowohl fremde, als einheimische von den Waaren, die aus- und eingeführet werden, abtragen müssen. Der Regent hat das Recht Zölle anzulegen. In Ansehung seiner Unterthanen geschicht dieses vermöge der höchsten Gewalt, die er in seinem Lande hat; was aber fremde betrifft, so leitet man solches Recht aus einem stillschweigenden Pacto, daß wie man ihnen die Freyheit verstatte, Handel und Wandel im Lande zu treiben, und die Landstrassen zu ihrer Sicherheit und Bequemlichkeit zu gebrauchen, also ist kein Zweifel, daß sie zu den Kosten, die deswegen müssen aufgewandt werden, etwas beyzutragen bewilligen. Die Zölle selbst haben ihren natürlichen Grund. Durch den erlaubten Gebrauch der öffentlichen Strassen erweist man andern eine Gefälligkeit; die aber mit einer Unbequemlichkeit verknüpfet, sofern die Wege verderbt, und daher in guten Stand müssen erhalten werden, da denn billig, daß davor eine Ersetzung geschehe, welches am füglichsten durch die Zölle kann bewerkstelliget werden. Die hieher gehörigen Scribenten werden in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 216. sq. angeführet. [Siehe Joh. Christ. Wagenseil de portuum et vectigalium iure. Altdorf. 1685. 4. Adr. Beieri Tr. de transitu et receptu. Ien. 1675. 4. G. C. a Göllnitz, de regali vectigalium iure. Tub. 1652. 4. Joh. Strauch diss. de regali vectigalium iure. Ien. 1669. Vergleiche auch Geleite, Imposten.]

[Zoophyten,

siehe Thierpflanzen.]

Zorn,

Ist derjenige Affect, welcher aus der Vorstellung einer geschehenen Beleidigung, sie mag einen entweder selbst, oder einen andern, dem man wohl will, betreffen, entstehet, und da man angetrieben wird, das desfalls zu besorgende Uebel abzuwenden. Mit dem Zorn muß man den Schmerz, die Traurigkeit, die Kühnheit und andere Gemüthsbewegungen nicht vermischen. Denn Schmerz ist wohl mit dem Zorne verknüpfet, daß ein zorniger Mensch über das ihm angethane Unrecht einen Schmerz empfindet, man kann aber nicht sagen, daß ein jeder Schmerz einen Zorn ausmache, indem man nicht nur einen Schmerz, oder eine unangenehme Empfindung über ein gegenwärtiges, künftiges und vergangenes Uebel haben kann; sondern auch dergleichen Empfindung ohne einer starken Gemüthsbewegung statt haben kann. Von der Traurigkeit ist er darinn unterschieden, daß er eine Gattung derselbigen ist, in sofern man zugleich bemühet ist, das bevorstehende Uebel abzuwenden, woraus leicht abzunehmen, wie er noch von der Kühnheit unterschieden, welche Gemüthsbewegungen sonst mit einander überein zu kommen scheinen. Die Kühnheit ist nemlich eine Gattung der Liebe: der Zorn aber eine Art der Traurigkeit; oder des Hasses. Bey jener findet sich eine Begierde, die Mittel zu gebrauchen, doch vornemlich das Gute zu überkommen; in diesem aber das Böse wegzuschaffen. Es stehen einige in den Gedanken, der Zorn sey ein aus vielen Gemüthsbewegungen zusammen gesetzter Affect, weil bey demselbigen Haß, Traurigkeit und Begierde, sich des Bösen zu entschlagen, zusammen kämen. Allein wie die Traurigkeit, davon der Zorn eine Art ist, an sich einen Haß und deswegen eine Begierde, das Böse wegzuschaffen, bey sich führet, also kann man nicht sagen, daß der Zorn selbst aus unterschiedenen Affecten zusammen gesetzet sey. Er kann Anlaß zu verschiedenen Affecten geben, als zu der Schaam, zu der Verzweifelung; die aber das Wesen derselbigen nicht ausmachen. Die nächste Ursache dieses Affects ist die Imagination, daß wie selbige bey den Menschen veränderlich und unterschieden; also merkt man auch bey ihnen in dem Zorn einen grossen Unterschied an, z. E. es werden zwey Personen, eine wie die andere mit einander geschimpfet, dabey die eine zornig wird; die andere hingegen macht sich nichts daraus, welches von der Einbildung herkommt, daß der zornige Mensch sich die Beschimpfung als was grosses vorstellet; der andere aber solche vor eine Kleinigkeit achtet. Doch thut auch viel die Beschaffenheit des Gemüths dabey, nachdem man empfindlich ist, oder nicht, indem die Empfindlichkeit nichts anders ist, als eine Neigung sich bald über was zu erzürnen. Die Sache: darüber man sich erzurnet,

zürnet, ist entweder ein wirkliches Uebel, wenn einem in der That etwas widriges begegnet; oder nur ein eingebildetes, wie man aus der Erfahrung weiß, daß Leute durch bloße Gedanken, wenn sie sich einbilden als dürfte ihnen dieses, oder jenes begegnen, sich zornig machen. Doch muß das Objectum des Zorns so beschaffen seyn, daß zugleich eine Begierde, selbiges aus dem Weg zu räumen, dabey statt haben kann. Denn über solche widrige Begebenheiten, die man nicht ändern kann, z. E. wenn Gott eine Theurung ins Land schickt, betrübt man sich zwar, man wird aber nicht zornig, und wenn man dieses auch thun wolte, so würde es was unvernünftiges seyn, und billig heissen: vana est sine viribus ira.

Man kann den Zorn auf verschiedene Art in gewisse Gattungen eintheilen, als 1) in Ansehung der Quantität, wenn man die unterschiedlichen Stuffen desselbigen zum Grunde setzet. Der niedrigste Grad des Zorns heist der Unwille, der Widerwille, der Verdruß, im Lateinischen indignatio, wenn man sagt, er ist verdrießlich, unwillig darüber worden. Der höchste Grad pflegt der Grimm, oder die Wuth genennet zu werden, der bisweilen nicht viel von einer Raserey unterschieden, daher man auch spricht: er hat geraset und getobet. Solche Zornige fangen an mit einer Heftigkeit und Geschwindigkeit harte Worte auszustossen; andere beissen die Zähne zusammen, und machen eine Miene, als wenn sie einen mit den Augen erstechen wolten; noch andere strampfeln mit den Füssen, und fechten mit den Händen. Bleibt man in der Mittelstrasse, so braucht man schlechterdings das Wort Zorn, zornig seyn, spricht auch, man sey böse: 2) ist der Zorn in Ansehung der Qualität entweder vernünftig; oder unvernünftig. Vernünftig wird der Zorn, wenn sich der Wille von einem gesunden Judicio regieren, folglich durch gründliche Vorstellungen einnehmen lässet, daß man sich nemlich nicht eher, als bis es die Noth erfordert, erzürnet, und in dem Zorn selbst gehörige Maaße hält; woraus leicht zu schliessen, worinnen der unvernünftige Zorn bestehe. Unvernünftig wird er, wenn der Wille durch bloß sinnliche Vorstellungen eingenommen wird, daß man sich daher nicht nur über Kleinigkeiten erzürnet; sondern auch bey dem Zorn keine Maaße zu halten weiß. Zwar sind die Philosophen hierinn noch nicht einig: ob nicht der Zorn durchgehends als was Böses zu verwerfen und zu verdammen sey? Unter den Alten meynte Aristoteles, es sey der Zorn nicht ganz, sondern nur der Ueberfluß desselbigen zu verwerfen, indem er lib. 4. ethicorum ad Nicomach. cap. 5. schreibt: die sich nicht gehöriger massen erzürnen, kommen mir vor, wie tolle Leute, weil sie keine Empfindung sehen lassen. Wer sich nicht erzürnet, der scheint auch nicht geschickt, sich zu rächen; nun ist aber Schmach vertragen, und gar nicht auf die Seinigen sehen, in Wahrheit was recht knechtisches. Bey dem Seneca de ira lib. 1. cap. 9. lesen wir, daß er gesagt: man solle sich des Zorns, als eines Soldaten, und nur nicht als eines Feldherrns bedienen. Die Stoiker, weil sie alle Affecten vor böse hielten, verdammten auch schlechterdings allen Zorn. Unter denselbigen hat der angeführte Seneca gewisse Bücher vom Zorn geschrieben. In dem ersten wird derselbige beschrieben, und zugleich behauptet, daß derselbige nur den Menschen eigen sey: daß er, wenn er auch schon gemäßiget werde, doch nichts nütze sey, und daß man sich über die Lasterhaften nicht erzürnen müsse, wenn sie auch den Vater ermordet, oder die Mutter entführet, ob man sich schon der Beleidigten annehmen, und die Missethäter strafen soll. In dem andern Buche lehret er, daß der Zorn nicht ein lautrer, ohngefehrer, sondern mit dem Verstande vergesellschafteter Trieb sey, daher er auch die Vernunft anhöre, und gebändiget werden könne: daß die Grausamkeit und Wuth nicht eine Eigenschaft des Zorns, sondern eine ganz andere Begierde sey, ob sie wohl ihren Anfang, auch ihre Nahrung vom oftern Zorne haben könnten: daß ein tugendhafter und weiser Mann sich über die Sünden und Sünder nicht erzürne; daß der Zorn nicht sowohl die angethane Schmach auswische, als oft vermehre, und daß, ob er schon bey andern Furcht und Schrecken errege, er dennoch damit nicht gut werde, denn man fürchte sich auch vor den wilden Bestien, und den Krankheiten; daß sich ein Weiser wohl zornig anstellen möge, aber nicht würklich erzürnen dürfe, ja daß der Zorn vielmehr eine Anzeigung eines wilden und unverständigen; als aufrichtigen und edlen Gemüths sey: daß man sich also vorm Zorne hüten, und sonderlich in Acht nehmen solle, daß man im Zorne nicht sündige: daß zur Verhütung des Zorns die Auferziehung viel diene, desgleichen auch, wenn man die Hauptursachen desselben bestreite, und sich nicht übereile, sondern auch bey den scheinbarsten Ursachen zum Zorne sich Zeit nehme, dieselben recht zu untersuchen. Daß man aber dabey allen Argwohn bey Seite setzen, und die Unmäßigkeit meiden müsse: daß man sich weder über sinnlose Dinge, noch über Leute von schlechtem Verstande, noch auch über Dinge, welche der Natur nach, oder auch wohl zu unserm Besten geschehn, zu erzürnen habe: daß der, so seine eigne Sünden

Sünden und Schwachheiten recht erkennet, sich über andrer ihre Fehler nicht leicht erzürnen werde: daß man, um den Zorn zu vermeiden, andern nicht bald glauben müsse: daß, wenn man selbst Zeuge von einer That ist, man dennoch die Beschaffenheit derselben, und denn auch die Bewandniß und den Willen des Thäters in reife Betrachtung ziehe: daß man vornemlich den Hochmuth, und die zu grosse Eigenliebe weglege: daß man das uns angethane Unrecht lieber vertrage und verschmerze, als dasselbe zu rächen suche, und daß man sich des Zorn auch nur wegen seiner Schändlichkeit, womit er das Gesicht und Gemüthe verstellet, enthalten solle. Im dritten Buch wird vieles wiederholet, was schon da gewesen, welchen Innhalt dieser Bücher Lipsius so vorgestellet, und Stolle in der Historie der heydnischen Moral pag. 460. ins Teutsche gebracht hat. Von den neuern hat Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre cap. 13. §. 31. sqq. auch gemeinet, es wäre der Zorn allezeit was Böses, weil er eine Frucht des Ehrgeizes; und §. 38. macht er einen Unterschied unter dem Wort Zorn und dem Wort zürnen, welches letztere nur die Empfindung eines Schmerzes, oder Verdrusses über etwas anzeiget. Es kommt aber der ganze Streit darauf an, was man durch den Zorn verstehet, und da Thomasius das Wesen desselben in der Rachgierigkeit setzet, so muß nothwendig daraus fliessen, daß man ihn allezeit als was Böses anzusehen habe. Doch da man den Zorn auch ohne die Umstände der Rachgierigkeit betrachten, und ihn als diejenige Art der Traurigkeit ansehen kann, die mit einer Begierde, ein bevorstehendes Uebel abzuwenden, verknüpft ist, so kann man nicht sehen, warum man allen Zorn böse nennen sollte. Denn das ist wohl ausser Streit, daß die Abwendung des Uebels bisweilen zugelassen und löblich sey, folglich auch die Begierde, solche Abwendung zu befördern, nicht böse seyn könne. Sind gleich die Menschen bey ihrem Zorn rachgierig, so ist das ein Fehler, der nicht sowohl von dem Zorn selbst, als von der menschlichen Verderbniß herrühret. Dieser Affect wird in der heiligen Schrift Gott dem Herrn beygeleget, woraus wir mit Recht schliessen: er müsse an und vor sich nicht böse seyn. Ein unvernünftiger Zorn kann viel Böses anrichten, dessen höchst traurige und schädliche Wirkungen Seneca lib. 1. de ira cap. 2. sehr lebhaft vorstellet, wenn er schreibt: nun aber, wenn du auf dessen schädliche Wirkungen die Augen richten willst, so wirst du finden, daß keine Pest dem menschlichen Geschlechte mehr Verderb zugezogen. Du wirst Mordthaten, Giftmischungen und tausend Schelmereyen der Missethäter gegen einander, manche Verwüstungen der Städte, und den Untergang ganzer Völker sehen; ja wie man gekrönte Häupter bey öffentlichem Verkaufe ums Geld feil bietet, und die Häuser in Brand steckt, wie das Feuer innerhalb der Mauer einer Stadt nicht allein bleibt, sondern wie ganze Länder weit und breit durch feindliche Mordbrenner im Rauche aufgehen. Siehe nur die geringen Ueberbleibsale und Grundsteine von den berühmtesten Städten, davon man kaum einige Spuren hat: der Zorn hat sie übern Haufen geworfen. Siehe die Einöden, wo kein Mensch auf viele Meilen wohnet: der Zorn hat sie verwüstet. Siehe so viel in Historien gerühmte Prinzen, als Beyspiele eines traurigen Schicksals: einen hat der Zorn auf seinem Bette durchbohret; einen andern hat er über der Tafel durchstossen; einen andern hat er mitten unter den Gesetzen, vor Gerichte und bey voller Versammlung ermordet. Einer hat durch des Sohns mörderische Faust sein Blut vergossen; einer hat den königlichen Hals Sclavenhänden zum Schlachtopfer darreichen müssen; ein andrer ist mehr als an ein Kreuz geschlagen worden: und das alles hat der Zorn verursacht. Doch was halte ich mich bey den Mordthaten einzeler Personen auf? wie wenn dir beliebte, diejenigen bey Seite zu setzen, die nur gleichsam Mann vor Mann dem Zorne herhalten müssen, und hingegen anzusehen, wie ganze Haufen durch die Schärfe des Schwerds aufgerieben, wie der Pöbel von den Soldaten überfallen und zusammen nieder gemetzelt worden; ja wie man ganze Völker ohne Unterschied in Tod und Verderben gestürzet hat, gleich als wenn die Götter alle Sorge für uns aufgegeben hätten, oder ihr eigen Ansehen selbst nicht mehr achteten. Was soll ich sagen? warum ist doch der Pöbel auf die Fechter erbost, und in so unbilligen Grimme entbrannt, daß er als einen Schimpf ansiehet, wenn sie nicht gerne sterben wollen? er meint, man verachte ihn, und wird aus einem Zuschauer mit Mienen, Geberden und erhitzten Gemüthe zum Widersacher des Fechters u. s. f. 3) kann man den Zorn auch erwegen in Ansehung der unterschiedenen Gemüthsarten, sofern im Willen entweder der Ehrgeiz, oder die Wollust, oder der Geldgeiz herrschet. Denn etliche lassen sich geschwind zum Zorn aufbringen, geben auch demselbigen wichtigen Nachdruck; allein wenn sich der Feind gedemüthiget, geben sie sich zufrieden und sind bereit zu vergeben,

geben, indem sie meinen, es stehe einem edlern Gemüth übel an, gegen diejenigen noch zornig zu seyn, die entweder nicht können, oder doch nicht wollen schaden. Einen solchen Zorn findet man bey denjenigen, die ehrgeizig sind und ein cholerisches Temperament haben. Andere sind hitzig vor der Stirne, aber mit schlechtem Nachdruck. Sie werden bald böse, aber auch bald wieder gut, indem sich die Furcht mit einmischet, welche Gattungen des Zorns ein Auffahren, eine Hitze pflegt genennet zu werden, wie man bey Wollüstigen antrift. Wiederum sind andere, bey denen es gar langsam hergehet, ehe sie aufgebracht werden, wenn sie aber einmal in Harnisch gejagt sind, so hälts schwer, sie wieder zu besänftigen. Sie gehen auf die äusserste Rache los: wüten gegen ihre Feinde und lassen sie ihren Grimm fühlen, welche Art des Zorns die Bitterkeit genennet wird, die man sonderlich bey denen findet, die von einem melancholischen Temperament und von einer geizigen Gemüthsart sind.

Dasjenige, was bey dem Zorn in acht zu nehmen, kommt auf drey Stücke an: als erstlich wie man ihn zu verhüten? Es ist vorher erinnert worden, daß der Zorn aus der Einbildung eines angethanen Unrechts entstehe; wenn man ihn nun vermeiden will, so muß man sich nicht einbilden, daß man von andern sey beleidiget worden. Um deswegen ist nöthig, daß man vorher, ehe dergleichen Fälle kommen, fleißig überlegt, was man als eine Beleidigung anzusehen: was man vor nützlich und schädlich zu halten, damit bey ereigneten Fällen, da uns jemand was zuwider thut, solche judicieuse Gedanken wieder vorkommen und wenigstens verhindern können, daß der Zorn nicht so heftig ausbreche. Man muß vorher, ehe der Zorn das Gemüth einnimmt, fleißig bedenken, was derselbige durch seine Heftigkeit vor Schaden erwecke, damit man durch dergleichen Vorstellungen dem Gemüth eine Abneigung vor demselbigen beybringe. Vors andere, wenn der Zorn bereits entstanden, so hat man dahin zu sehen, wie er möge gestillet werden, welches ebenfalls durch Vorstellungen und durch die Gedanken geschehen muß: entweder muß man denken, es sey uns nichts zu leide geschehen: oder man habe von der Beleidigung so grossen Schaden nicht, als man sich einbilde; oder man mache durch die Heftigkeit des Affects das Uebel nur grösser. Hat man nicht so viel Gewalt hierinnen über sich, daß man den Zorn selbst stille, so muß man wenigstens drittens in so weit Herr über seinen Zorn werden, daß er äusserlich in solche Reden und Thaten nicht ausbreche, die einem nur mehr Verdruß erwecken. Von dem Platone wird berichtet, daß als er einst auf seinen Knecht erzürnt gewesen, weil er er gesündiget hatte, so habe er zu Speusippo gesagt: **Prügle doch diesen Knecht da ein wenig ab, denn ich bin zornig**, wie wir beym **Valerio Maximo** lib. 4. cap. 1. lesen. Eine grosse Mäßigung im Zorn wird auch von dem Archita, gebürtig von Tarent, gerühmt. Denn nachdem er zu Metapont der Philosophie obgelegen, und nach seiner Zurückkunft befunden, daß der Bauer, dem er seine Ländereyen anvertrauet, alles eingehen und verderben lassen, soll er sich bloß dieser Worte gegen ihn bedienet haben: **ich wollte dich gewiß gut abstraffen, wenn ich nicht zornig wäre**, wie wir ebenfalls bey dem **Valerio Maximo** in dem angezogenen Ort lesen. Solche Mäßigung will **Lactantius** nicht loben, indem er unter andern de ira Dei cap. 18. sagt: non propter irae magnitudinem donanda erat poena, sed differenda, ne aut peccanti maiorem iusto dolorem inureret, aut castiganti furorem. Man lese von dieser Materie nach **Cälium Peregrinum** de animi adfectionibus pag. 141. **Wesenfeld** in pathologia practica part. 2. cap. 21. pag. 644. **Philaretum** in ethica lib. 1. part. 1. cap. 7. pag. 102. **Buddeum** in theologia moral. part. 1. cap. 1. section. 6. §. 21. 32. Unter den praefationibus des **Jacobi Thomasii** handelt die neunte pag. 44. de remediis iracundiae.

Zoroaster,

Unter diesem Namen werden insgemein etliche uralte Weltweisen im Oriente angegeben, über deren Zahl aber, und wie sie von einander zu unterscheiden, die Gelehrten bey so grosser Dunkelheit der von ihnen vorhandenen, auch öfters sich augenscheinlich widersprechenden Nachrichten, wohl niemals einerley Sinnes werden dürften. Was man von einem Chaldäischen und von einem andern Persischen Zoroaster meldet, ist im Vergleich der andern noch das begreiflichste. Der erstere soll der erste Urheber der Gelehrsamkeit und Philosophie in Chaldäa gewesen seyn, und noch gar geraume Zeit vor der Zerstöhrung von Troja gelebet haben. Von seinen übrigen Umständen ist fast nichts bekannt, ausser daß man sagt, er hätte über 200000 Verse geschrieben, die hernach ein gewisser Hermippus in eigenen Büchern erkläret. Darunter werden die mit Zoroasters Namen bezeichnete Oracula gerechnet, deren einige Stücke Franciscus Patricius gesammlet, und in seiner noua de vniuersis philosophia, gedruckt zu Ferrara im Jahr 1591. in fol. heraus gegeben hat. Es ist aber offenbar, daß diese unmöglich ein

ein so gar alter Rest in der That seyn, oder von diesem Manne als Urheber, herkommen können; da vielmehr genug deutliche Spuren darinnen anzutreffen sind, daß sie erst nach Christi Geburt von einigen jüngern Platonicis zusammen gestoppelt seyn worden müssen, welche, da sie ihre Einfälle in besondere Hochachtung durch das Vorurtheil des Alterthums setzen wollen, ihnen den Namen des Zoroastris an die Stirne gesetzet haben. Der andere Zoroaster, oder nach der Persischen Mundart, Zerdusht, soll zuerst den Gottesdienst, oder vielmehr den Sonnendienst unter seinen Landsleuten eingeführet, und das Collegium der Magorum angerichtet haben, bey welchen in nachfolgenden Zeiten die Weisheit allein gleichsam verwahret worden ist. Von diesem erzehlen die Persischen und Arabischen Scribenten viel wunderbares und seltsames Zeug, so allhier angeführet zu werden der Mühe nicht werth ist, im Gegentheil aber in des Thomas Hyde Buch von der Religion der alten Perser und bey andern nachgeschlagen werden kann. Johann Jessenius a Jessen hat An. 1593. zu Wittenberg ein Buch in octavo drucken lassen, dem er den Titul Zoroaster gegeben, darinn ein kurzer Begriff von den philosophischen Lehrsätzen des Zoroastris enthalten seyn soll. Johann Henrici Ursini Schrift de Zoroastre, Hermete et Sanchuniathone kann hiebey auch nachgeschlagen werden, und ist sie zu Nürnberg 1661. in 8. gedruckt, aber etwas selten zu bekommen. Suidas in Zoroastre. Stanlejus hist. phil. Herbelot bibl. orient. Bayle dict. in voce. Fabricius bibl. graeca lib. 1.

[Zucht]

[Heißt so viel als ein wohlanständiges Wesen, ein Zustand der Ehrbarkeit, da man vernünftig und gesetzmäßig handelt. Benedict Aegidius hat einen besondern Tractat de iure et priuilegiis honestatis geschrieben. Simonetti Abhandlung von ehrlichem Manne, Abt vom Verdienste, können benebst den Schriftstellern des Naturrechts und der Moral hierbey mit Nutzen gelesen werden. Die Kinderzucht ist eine Lenkung der Kinder zu einer ehrbaren und gesetzmäßigen Aufführung. Siehe Kinderzucht, Erziehung der Kinder. Die Zucht wird in eine innerliche und äußerliche abgetheilt. Die letztere erfordert ein anständiges äußerliches Betragen, da der Mensch alle seine äußerlichen Handlungen den Pflichten und seinen Trieben zur Vollkommenheit gemäß einrichtet. Die erstere erheischet eine Harmonie aller innern Handlungen, Begierden und Gedanken mit der Wohlfarth der Menschen. Es bedeutet aber auch das Wort: Zucht, oft so viel als Züchtigung, oder Bestrafung mit Worten und mit der That. So nimmt man das Wort, wenn gesagt wird, der Mensch ist in die Kirchenzucht, oder Kirchencensur verfallen. Doch zeigt auch das Wort: Kirchenzucht manchmal die Beobachtung guter Ordnung und einer ehrbaren, anständigen Aufführung in der Kirche, an.]

Zucker,

Ist nichts anders, als ein süsser Saft, der aus den Zuckerröhren gepresset, und durch die Kunst zur gehörigen Festigkeit gesotten und gesäubert worden. Wenn das Zuckerrohr zeitig ist, wird es abgeschnitten, der Gipfel davon gethan, von den kleinen Blättern, so daran hasten, gereiniget, in Bündel gelegt und nach den Mühlen gebracht. Die Mühlen bestehen aus drey hölzernen und auswendig mit eisernen Blechen umgebenen Rollen oder Walzen, davon die mittelste wohl noch so lang, als die andere ist, die durch ein Sternrad die beyden neben ihr umtreibet, selbst aber durch angespannte Ochsen umgetrieben wird. Zwischen diesen Walzen wird das Rohr zerquetschet, daß es den Saft von sich geben muß, der in ein sehr grosses Gefäß rinnet, welches darunter stehet, von dannen er durch Hülfe eines kleinen Canals in den ersten und grössern Kessel geleitet wird. Unter diesen Kessel macht man ein ganz gelindes Feuer und kocht ihn dabey, bis er die gröbste Unreinigkeit ausscheuret. Ist dieses geschehen, so thut man ihn wieder in einen etwas kleinern Kessel, in welchem er bey einem grössern Feuer heftig sieden muß, damit er desto besser geläutert werden könne. Wenn dieses verrichtet, so schüttet man etliche grosse Löffel voll einer gewissen Lauge, welche aus Disteln gemacht, oder auch, wie andere meinen, Kalkwasser, worinnen Eyerweiß zerschlagen, darein, und thut noch über das etliche Tropfen Oel dazu, welche die Gewalt des Sudes auslöschen, und des Safts Auslauf verhindern. Wenn man siehet, daß er anfängt dick zu werden, so läßt man ihn durch ein Tuch ringen, und theilt ihn in noch kleinere Kessel aus, in denen man ihn wieder sieden macht, und immer herum rühret, so lange, bis er ganz und gar ausgekocht, welches daraus abgenommen wird, wenn er, indem man ihn in die Höhe zieht, im Herniederfallen fast an einander hangend verbleibt. Nach diesen wird er wieder in frische Kessel gethan, in welchen man ihn erkühlen läßt, jedoch also, daß er noch allezeit so lange umgerühret werde, bis daß man ganz eigentlich in seinem Syrope kleine Körnchen wie

Sand

Sand siehet, welche ein gewisses Kennzeichen des völlig zubereiteten Zuckers sind. Ist der Zucker insoweit zur Vollkommenheit gekommen, so schüttet man ihn, weil er noch warm ist, in gewisse Formen, welche unten ein zugestopftes Loch haben, und wenn er darinnen erhartet, welches gemeiniglich binnen vier und zwanzig Stunden zu geschehen pflegt, so tragen sie ihn mit den Formen in ihre Wohnungen, und nachdem sie das untere Loch eröffnet, und den Zucker zuvor durchstochen haben, so setzen sie die Formen über kleine Töpfe, damit der Syrop herunter laufe, und darinnen aufgefangen werde. Man hat mancherley Arten des Zuckers. Der masquebat, oder moscovade, so aus den ersten Formen kommt, und gemeiniglich in Stücken zerschlagen, in Fässer eingepackt, ausgeführet wird, ist der geringste, wird wenig gebraucht, außer zu Syropen und Confituren. Er ist weißgrau, und wenn er gut, soll er nicht schmierig noch brandig seyn. Wenn dieser nochmals zerlassen, durch Seigen und Kochen ferner geläutert, in Formen gegossen, und durch Uebergießung einer in Wasser zerlassenen Kreide weiß gemacht, wird daraus der cassonade oder Farinatzucker von dreyerley Art, nachdem er von dem obern, mittlern oder untern Theile des aus der Forme gezogenen Stückes genommen worden, in Kasten oder Tonnen geschlagen, und also zu uns gebracht. Derselbe Zucker wird auch wohl in Hüte gegossen, in blau Papier oder Palmenblätter eingewickelt, und Palmenzucker, oder Siebenpfundzucker (wiewohl ein Hut mehr und bis zwölf Pfund wiegt) genennet. Aus obigen Gattungen werden in Holland, Hamburg und anderswo, durch wiederholtes Läutern in Laugen von lebendigem Kalke, andere gemacht, die nach ihrer Feinheit und Weiße besondere Namen bekommen, daß sie reinat, fin a fin, final, Candisbrodt heißen. Man unterscheidet ihn auch nach den Orten, wo er herkommt. Nach solchen hat den Vorzug saccharum Maderiense, oder der Maderazucker, von der Insel Madera also genennet, so der beste und feinste ist, der aber selten zu uns kommt. Diesem kommt saccharum Canariense, oder der Canarienzucker, sehr nah, der von den Canarieninseln seinen Namen hat, dessen doch die Spezereyhändler verschiedene Sorten haben. Man hat auch saccharum Melitense, oder den Meliszucker, so aus der Insel Malta kommen soll, der öfters an Härte dem Canarienzucker sehr nahe kommt, wiewohl er grauer und nicht so weiß ist. Was saccharum Thomaeum, oder den Thomaszucker anlangt, so zweifelt man, ob derselbe alle aus der Insel Thoma gebracht werde, wie insgemein dafür gehalten wird. Er ist gemeiniglich roth, und wird deswegen der rothe Zucker genennet, davon der beste ist, welcher fein trocken und nicht nach Brande schmecket. Diese Beschreibung haben wir aus des Valentini museo museorum tom. 1. lib. 2. sect. 2. cap. 17. genommen. [Es kann auch Zinks ökonomisches Lexicon nachgesehen werden.]

Zufälle,

Sind die Umstände des außerordentlichen Glücks, oder daraus das außerordentliche Glück bestehet, welches nichts anders ist, als eine Connexion natürlicher Umstände, die nicht von unserm Willen dependiren, mit dem Fortgange unserer Thaten, zu deren Verlaufe sie unsern Absichten entweder gemäß, oder zuwider, etwas beytragen. Diese Umstände sind uns entweder vom Anfange unserer Unternehmungen bekannt, daß wir uns darnach richten können; oder sie ereignen sich wider Wissen oder Vermuthen, welche letztern man casus fortuitos, oder unversehene Zufälle nennet. Beyde entstehen entweder bloß aus dem gemeinen Laufe der Natur, oder sie werden, ob sie gleich natürlich sind, dennoch von Gott, als dem Erhalter der Natur, durch seine besondere Vorsehung zu besondern uns oftmals unbegreiflichen Absichten gerichtet, welches letztere im gesunden Verstande das Schicksal kann genennet werden, s. Müller über Gracians Oracul Max. 10. p. 64. [Man redet auch von einem blinden Zufalle (casu puro), und verstehet darunter eine Wirkung ohne Ursache. Da aber eine Wirkung (effectus) dasjenige heißt, was durch eine Handlung gewirkt wird, so muß jede Wirkung ihren Grund und ihre Ursache haben, nämlich in der Handlung, durch welche sie bewirket wird. Folglich giebt es keinen blinden Zufall.]

Zufälligkeit,

Ist diejenige Eigenschaft einer Sache, da sie keinen Grund der Nothwendigkeit bey sich hat, und daher existiren, auch nicht existiren, diese oder jene Beschaffenheit an sich haben kann, wovon schon oben in dem Artikel Contingens gehandelt worden.

Zufriedenheit,

Ist derjenige Zustand des menschlichen Gemüths, da man sich die Ordnung und Regierung Gottes in der Welt gefallen läßt. Die Ordnung Gottes, die man sich hier gefallen läßt, äußert sich darinnen, daß das Gute und Böse mit einander gemischet, welche Mischung man also annimmt, daß man glaubet, man habe

über ein jedes Glück, es schiene so groß, als es könne, sich nicht auf das höchste zu erfreuen, und über das dem Scheine nach größere Unglück sich nicht sonderlich zu betrüben. Diese Materie hat Rüdiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele weitläuftig angeführet und gezeigt, wie man solche Zufriedenheit als das höchste Gut dieses zeitlichen Lebens zu achten habe.

[Zukunft, Zukünftiges,]

[Bedeutet alles dasjenige, was noch nicht da ist, sondern erst geschehen soll. Man redet von nothwendig zukünftigen, und zufällig zukünftigen Dingen und Begebenheiten. Jene folgen durch ihre nothwendige Verknüpfung mit vorhergegangenen Dingen und Veränderungen. Dahin z. E. die Sonnen- und Mondfinsternisse und alle Folgen gehören, die aus dem Mechanismus der Körperwelt und ihrer Theile folgen; diese aber haben nicht wegen des Zusammenhanges in der Welt ihr künftiges Daseyn, sondern hängen von zufälligen Umständen, von der Willkühr und Freyheit der Menschen ab. Jene können die Menschen voraus wissen, diese aber mit Gewißheit vorherzusehen, ist ein Vorzug des unendlichen Verstandes, ob wir gleich aus wahrscheinlichen Gründen solche oft vermuthen können. Siehe **Wahrscheinlichkeit, Vorsehung, Weissagung.**]

Zulassung,

Ist diejenige Handlung desjenigen, der einem zu befehlen hat, da er einem die Obligation erläßt, und die Freyheit, wider das Verbot zu thun, ertheilet. Das Gesetz bringt die Obligation zuwege, welche des Menschen seine Freyheit, etwas zu thun oder zu lassen, die er vorher hatte, einschränket, und ihm eine moralische Nothwendigkeit auferlegt. Wird solche Einschränkung aufgehoben, daß man wider das Gesetz handeln darf, so ist dieses die Zulassung, welche auf zweyerley Weise geschehen kann. Denn entweder erlaubt man einem etwas ausdrücklich, daß man ihm die Freyheit, wider das Gesetz zu handeln, mit ausdrücklichen Worten ertheilet; oder stillschweigend, wenn man die That, die jemand wider das Gesetz vornimmt, nicht wehret, noch bestrafet, und ihm gleichsam durch die Finger siehet. Jenes kann man schlechterdings permissionem; dieses aber tolerantiam nennen. Eine erlaubte und zugelassene Verrichtung ist nicht eben so viel, als eine indifferente. Denn bey jener wird die Wirkung des Gesetzes, oder die Obligation aufgehoben, mithin ist die Verrichtung an sich selbst dem Gesetze unterworfen; indifferente Handlungen hingegen sind, die weder geboten, noch verboten.

Einige theilen die Zulassung ein in permissionem facti, in eine solche, welche bloß allein in einer That bestehe, und die Hinwegnehmung der Hindernisse bedeute, und in permissionem legis, in diejenige, welche durch das Gesetz geschähe. Diese sey entweder vollkommen, und ertheile das Recht, etwas ganz und gar zuläßig zu thun; oder unvollkommen, die nur gestatte, daß eine That nicht von den Menschen gestraft werde, und welche das Recht ertheile, daß keinem andern zugelassen sey, uns an solcher That zu hindern. Es irren aber diejenigen sehr, welche die Zulassung als eine Wirkung des Gesetzes ansehen, indem derjenige, der etwas vergönnet, keine Richtschnur vorschreibt, und keine Verbindlichkeit einführt, welches eigentlich zu dem Wesen eines Gesetzes gehöret. Zwar sagen sie, die Zulassung verbinde nicht sowohl den, dem solche geschehen, als vielmehr einen andern, daß er mich in meiner erlangten Erlaubniß nicht hindere. Allein dieses ist nicht sowohl für eine Wirkung des Gesetzes, als vielmehr eines jeden eigener Freyheit zu halten. Wollte man unter dem Worte Vergönnung, Zulassung, die Bestätigung des einem andern zukommenden Rechts, oder desselben Einführung begreifen, daß wenn z. E. die väterliche Gewalt, das Eigenthum der Bürger u. s. w. in den Gesetzen zugelassen wird, so werden folglich andere gehindert, damit sie diejenigen, die sich ihres Rechts bedienen, nicht beunruhigen; so ist doch auf diese Art die Verstattung keine neue Verrichtung des Gesetzes, sondern wird schon unter dem wirklichen Verbote begriffen. Auf solche Weise läßt sich das Gesetz nicht eintheilen in legem obligantem und permittentem, indem vielmehr ein jedes Gesetz eine Verbindlichkeit zuwege bringt. Man lese nach **Grotium** de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 9. und seine Ausleger, als **Veltheim** pag. 190. **Ziegler** p. 65. **Henniges** p. 131. **Osiander** p. 166. **Böcler** p. 143. ingleichen **Pufendorf** in officio homin. et ciuis lib. 1, cap. 2. §. 11. und de iure nat. et gent. lib. 1. cap. 16. §. 15. über welche Stelle auch **Barbeyrac** die Meynung heget, daß man zulassende Gesetze habe; **Proelei** Grundsätze pag. 137. und **Thomasii** fundamenta iuris natur. et gent. lib. 1. cap. 5. §. 6.

Zunge,

Ist bey dem Menschen ein fleischigter Theil, welcher in dem Munde lieget, und durch seine Bewegung das Schlingen befördert, und zum Geschmacke, und zur Sprache als ein Werkzeug dienen muß.

Sie

Sie ist aus mancherley Theilen zusammen gesetzt. Sie hat ihre Mäuschen, von welchen ihre so vielfältige Bewegungen herkommen. Denn man kann selbige in die Länge ziehen, steif machen, über die Lippen heraus strecken, zurücke ziehen, erheben, niederwärts bewegen, von einer Seite zur andern beugen, schnell hin und wieder bewegen, sie mag spitzig, oder breit gemacht seyn. In der Zahl solcher Zungenmäuschen sind die Scribenten nicht einig, indem etliche nicht mehr als vier Paar, andere fünf, noch andere sechs beschreiben, welcher Unterschied theils daher kommt, weil etliche in Absonderung der Mäuschen sorgfältiger und geübter sind, theils weil einige die Mäuschen der Zunge zu dem Zungenbeine rechnen. Das erste Paar nennt man das Kinnzungenmäuschen, oder genioglossum, welches seinen Anfang unter dem Kinne von dem inwendigen Theile des untern Kinnbackens nimmt; sein Ende aber ist fast durch die ganze Länge der Zunge ausgestreckt, indem etliche Zäserchen desselben in die Zunge fast perpendiculariter eingepflanzt werden; andere aber laufen vorwärts zu dessen Spitze; und noch andere werden rückwärts nicht nur bis in den Grund der Zunge, sondern auch des Zungenbeins geführet. Diese Mäuschen werden wegen mancherley Gänge der Zäserchen unterschiedlich beweget. Denn durch Hülfe der Hinterzäserchen wird die Zunge heraus gestreckt; vermittelst der vördern zurück gezogen, und da diese allein ohne Beytrag anderer Mäuschen ihre Verrichtung thun, ziehen sie die Spitze der Zunge rückwärts. Das andere Paar ist das Grundzungenmäuschen, basio-glossus, welches an dem Grunde des Zungenbeins befestiget, und mit geraden Fäserchen bis gegen die Spitze der Zunge hervor geht; durch diese wird die Zunge gegen den Grund des Zungenbeins zurück gezogen. Das dritte Paar ist das Hornzungenmäuschen, ceratoglossus, welches seinen Namen von den Hörnern des Zungenbeins hat, daran es befestiget ist, und gehet an dem Rande der Zunge nach der Länge derselben weg. Wird es von der einen Seite verkürzt, so beugt sich die Zunge gegen dieselbe herüber, und wird der Rand hernieder gezogen. Das vierte Paar ist das Griffelzungenmäuschen, stylo-glossus, welches kommt von dem griffelförmigen Anhange des Schlafbeins. Im Anfange ist es geschlang, wird aber, da es in die Zunge gehet, dicker. Es führt die Zunge auf diese oder jene Seite, wenn ein Mäuschen allein wirkt; wirken sie aber beyde zugleich, so zieht es selbige hineinwärts. Das fünfte Paar ist das kürzeste und engste, welches gleichergestalt das Hornzungenmäuschen zu nennen wäre, und scheint die Zunge gelind nieder zu drücken, und das sechste, mylo-glossus, entspringt von der inwendigen Seite des untern Kinnbackens bey den Wurzeln der Backzähne, mit einem breiten Anhange, und werde mit überzwerchen Zäserchen unter dem Grunde der Zungen in das Band, womit sie an die Kähle gebunden wird, eingepflanzet. Wenn es ganz wirke, hebe es die Spitze der Zunge gerad in die Höhe, auswärts und zurück gebogen gegen den Gaumen und die obern Zähne; wenn aber eins allein zusammen gezogen werde, hebe es nur auf seiner Seite in die Höhe. Außer den Mäuschen hat sie ihre Drüsen, welche oben liegen, und die Empfindung des Geschmacks empfangen. Der Häutchen sind drey, als das oberste, welches dünn und unempfindlich wie eine Oberhaut; das zweyte, so wegen seiner Gestalt das netzförmige, tunica reticularis genennet wird, und das dritte, so aus vielen kleinen Drüsen bestehet, welche durch das netzförmige Häutchen das obige berühren, und heißt das Drüsenhäutchen, membrana papillaris, wovon in Heisters compendio anatom. p. 133. sqq. und andern anatomischen Büchern mit mehrern gehandelt wird.

Es ist die Zunge eigentlich dasjenige Glied des Leibes, welches uns Gott zu dem Ende gegeben, daß wir dadurch schmecken sollen, daher auch niemand zweifelt, daß der Geschmack in derselben nicht seinen Sitz haben sollte, dazu die Nerven in der Zunge dienen müssen. Malpighius hat zuerst entdeckt, daß der Geschmack seinen eigentlichen Sitz in den papillis nerveis habe, die an der Zunge zu sehen, so bald die dicke Haut davon abgesondert worden, daher die Zunge keinen Geschmack hat, wo sie mit keinen solchen papillis nerveis versehen. Was sie insonderheit zur Genießung der Speise beytrage, hat Wolff in den Gedanken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen §. 86. ausführlich erkläret. Von dem moralischen Gebrauche der Zunge haben wir nicht nöthig zu handeln, weil alles darauf ankommt, wie man sich bey der Rede zu verhalten habe, davon wir schon oben die Sache vorgestellet.

Zurechnung,

Von der Zurechnung wird in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Materie von dem Gesetz und den moralischen Handlungen der Menschen gehandelt. Das Wort Zurechnung ist aus der Rechenkunst genommen, und heißt eigentlich auf Rechnung schreiben; in der Moral aber ist es so viel, als einem eine Verrichtung zuschreiben. Man macht auch einen Unterschied zwischen den beyden lateinischen Wörtern imputatio und imputabilitas, daß jenes die Verrichtung selbst der Zurechnung;

nung; dieses das Vermögen, daß einem etwas könne zugerechnet werden, anzeige, wovon Hochstetter in collegio Pufendorf. exercit. 2. §. 40. zu lesen. An sich selbst ist die Zurechnung nichts anders, als eine moralische Eigenschaft, da einer als Urheber einer Verrichtung angesehen wird, daß also die Wirkung solcher Verrichtung auf ihn zurück fallen muß. Sie ist zwar eine moralische Eigenschaft; macht aber das Wesen der Moralität nicht aus, sondern folgt auf dieselbige. Denn wenn man einem was zurechnen will, so muß die Handlung schon geschehen seyn, und indem sie entweder mit dem Gesetze übereinstimmet, oder demselbigen zuwider ist, so ist die Moralität der Verrichtung schon da. Auf solchen Unterschied hat Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 1. cap. 5. §. 3. nicht gesehen, indem er die Formalität einer moralischen Handlung in der imputatiuitate setzet, welches er auch in dem spicilegio iuris naturae cap. 1. §. 12. wider Zentgraven in origine iuris natural. pag. 242. zu vertheidigen gesuchet. Doch hat er de officio homin. et ciu. lib. 1. cap. 1. §. 17. die Sache etwas anders gegeben, indem er die Zurechnung für die vornehmste Eigenschaft der menschlichen Handlungen gehalten. Insbesondere haben wir dabey drey Umstände zu erwegen: wem etwas könne zugerechnet werden: welche Verrichtungen einem zuzurechnen sind; und auf wie vielerley Art die Zurechnung geschehen kann? Erstlich ist zu untersuchen: wem etwas könne zugerechnet werden? Solches ist überhaupt derjenige, der freywillig eine That vollbracht, und nach dem Gesetze zu leben verbunden, daß man ihn also wegen der Verrichtung zur Rede stellen kann. Wenn einer eine Handlung übernimmt, so kann er entweder als eine natürliche oder moralische Ursache angesehen werden. Eine natürliche Ursache ist er, sofern er die natürlichen Kräfte dazu angewendet, daß die That hat ins Werk gerichtet werden können; die moralische aber, sofern er als ein vernünftiges Wesen sich freywillig zu der That entschlossen, welches letztere der eigentliche Grund ist, warum man einen als Urheber einer Verrichtung ansiehet. Man kann entweder für sich etwas unternehmen, oder auch bey eines andern Verrichtungen concurriren, welches auf mancherley Art geschehen kann, und zwar 1) wenn man wirklich etwas dabey thut, und zwar primario, indem man etwas befiehlet, z. E. ein Herr befiehlt seinem Diener, einen andern zu schlagen; oder wenn man den verlangten Consens darzu giebt, z. E. ein Hofmeister erlaubt seinen Untergebenen, sich in ein Duell einzulassen; oder wenn man dazu hilft, Sicherheit verschaffet, als wenn man einen Dieb, einen Mörder aufnimmt; oder gestohlene Sachen bey sich in Verwahrung bringen läßt; secundario aber geschieht dieses, wenn man einem einen guten Rath giebt, eine böse That lobet, ihm schmeichelt: 2) wenn man etwas dabey unterläßt, so man zu thun verbunden gewesen, welches auch geschieht entweder primario, wenn man etwas nicht verbietet, daher Eltern und Prediger schwere Verantwortung haben, wenn sie die Bosheit ihrer Kinder und Zuhörer nicht bestrafen; ingleichen wenn man die schuldige Hülfe nicht leistet, z. E. ein Medicus wartet den Patienten nicht recht ab; der Nächste steckt in einer Noth und Gefahr, daraus man ihn retten könnte, und man springt ihm mit Hülfe nicht bey; oder secundario, wenn man eine böse That nicht widerräth, die That verschweiget. Nun wird einem nicht nur dasjenige zugerechnet, was er selber für sich gethan, [und welches imputatio simplex pflegt genennt zu werden,] sondern auch das, was er bey anderer Leute Verrichtungen beygetragen, [woraus die imputatio permutatoria entstehet, nach welcher einem eine That, die von andern unternommen wird, zugerechnet wird.] wovon zu lesen Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 17. §. 16. und cap. 21. §. 1. Osiander in obseruat. ad Grotium p. 1062. Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 1. cap. 5. §. 3. und Thomasius in iurisprud. diu. lib. 1. cap. 1. §. 67. Doch muß derjenige, dem man etwas zurechnen will, die That freywillig übernommen, und die Verbindlichkeit aus dem Gesetze auf sich gehabt haben. Denn wäre dieses nicht, so hätte man keinen Grund, wie man von einem wegen einer That Rechenschaft fodern wollte; woraus denn fliesset, daß diejenigen, die nicht unter dem Gesetze stehen, von der Zurechnung befreyet sind, wie kleine Kinder, die den Gebrauch ihrer Vernunft noch nicht erlangt, und rasende Personen.

Fürs andere sehen wir: welche Thaten einem können zugerechnet werden? Diese sind alle diejenigen, die jemand mit Wissen und Willen selbst gethan, oder unterlassen hat; ingleichen alle diejenigen, wozu jemand andere angereizt, und wovon er sie abgehalten. Hingegen können einem nicht zugerechnet werden 1) diejenigen Verrichtungen, die der andere gethan hat, und dazu man nicht das Geringste geholfen; ingleichen die natürliche Wirkungen, die ohne Zuthun eines Menschen entstehen, als wenn es sehr kalt, oder warm und dürre ist, so kann man keinem Menschen deswegen die Schuld beymessen; wie nicht weniger der Ausgang solcher Dinge und Verrichtungen, der nicht in eines Menschen Vermögen stehet, z. E. wenn ein Medicus bey einem Patienten das Seinige thut und nichts versäumet, so kann man ihm nicht beymessen,

ten, wenn der Patient stirbt: 2) ist einem Menschen nicht zuzurechnen dasjenige, was bloß von der Natur dependirt, daß er entweder was hat, das er nicht haben sollte; oder wenn ihm etwas fehlet, welches billig da seyn solte z. E. wenn jemand von Natur sehr klein, übel aussiehet; oder sonst nicht wohl gestaltet; und daher kann man denen Eltern nicht beymessen, wenn sie Kinder zur Welt gebähren, die von Natur einfältig und dumm sind; es wäre denn in dem Fall, daß einer die Mängel los zu werden und die Vollkommenheiten zu erlangen, keinen gebührenden Fleiß anwendet: 3) wenn es an Gelegenheit gefehlet, etwas zu verrichten und man keine Schuld daran hat. Zu solcher Gelegenheit gehöret das Obiectum der Verrichtung, weswegen man z. E. einen Medicum nicht vor faul halten darf, wenn niemand krank ist, oder man will ihn nicht brauchen; ingleichen der bequeme Ort, da man von andern nicht gehindert wird, z. E. ist man auf der Reise und studirt nicht, so ist man außer Schuld, weil es durch den Ort an Gelegenheit fehlet; ferner die bequeme Zeit und gnugsame natürliche Kräfte: 4) wenn was aus Unwissenheit; oder unumgänglichen und kräftigen Irrthum gethan wird, und also ists eigentlich keine Strafe, wenn kleine Kinder, welche ihre Eltern schlagen, wieder geschlagen werden. Wo aber die Unwissenheit; oder der Irrthum nur von ohngefehr dazu kommt, und man solche hätte vermeiden können, alsdenn wird die That den Menschen zugerechnet: 5) kann einem der Irrthum des andern, er mag haben können vermieden werden; oder nicht, wenn man nicht schuld daran ist, daß der Irrthum begangen worden, nicht beygemessen werden, z. E. miethet ein Studiosus aus Irrthum, als werde er noch eine Zeit lang hier bleiben, ein Zimmer; er bekommt aber einen Befehl nach Haus zu gehen, so kann er den Contract nicht umstossen, weil sein Irrthum dem andern nicht zuzuschreiben: 6) was über des Menschen sein Vermögen ist, es wäre denn, daß der Mensch Ursach sey, daß die Sache unmöglich worden. Denn bey solchem Unvermögen, das man nicht selber veranlasset, fällt die Obligation weg, mithin auch die Imputation, wie man pflegt zu sagen: vltra posse nemo potest obligari, z. E. ist ein Studiosus wider sein Verschulden krank, so kann er nichts davor, wenn er die Collegia nicht abwartet: 7) wozu der Mensch gezwungen wird, wenn er entweder von den andern was leiden muß, z. E. die Nothzucht kann einer Weibsperson nicht imputirt werden; oder bey Gefahr seines Lebens etwas zu thun genöthiget wird, z. E. wenn einer dem andern befehle, er solte einen unschuldigen Menschen todt schießen, wo er nicht gleich selbst sterben wolte, so hat da in so fern keine Imputation statt, wenn nämlich keine Obligation da ist, des andern sein Leben dem seinigen vorzuziehen; 8) was im Schlaf, oder Traum begangen wird, das pflegt man selten einem zuzurechnen, wie dieses Thomasius in iurisprud. diu. lib. 1. cap. 1. §. 66. sqq. gezeiget. [Alsdenn nur kann ein Traum einem Menschen zugerechnet werden, wenn er solchen selbst veranlasset, z. E. durch Hegung eines Gedankens in wachendem Zustande, oder wenn er den ganzen Tag an eine Sache denket, da er sich doch solche Gedanken aus dem Sinne hätte schlagen können, und es erfolgt darauf des Nachts ein Traum von diesen Dingen, mit denen er sich des Tages über beschäftiget hat.]

Drittens ist zu erwegen: auf wie vielerley Art die Imputation oder die Zurechnung geschehen könne? es merken einige an, es geschehe dieselbige entweder nach dem Gesetz, wenn der Gesetzgeber einen vor den Urheber der Verrichtung erkläre und beschließe, daß die Wirkungen derselbigen auf ihn zurück fallen sollten; oder nach dem Willkühr dessen, welchem daran gelegen, daß diese und jene Verrichtung entweder geschehen; oder nicht geschehen sey. Die erste geschehe theils aus Gnaden, wenn die Wirkung der Verrichtung, so der dritte Mann gethan, einem beygelegt werde, z. E. wenn ein Fürst die treuen Dienste eines ehemaligen Bedienten dessen Sohn genießen lasse, welches aber nur in fauorabilibus und nicht in odiosis angehe; theils nach Schuldigkeit, welche auf die Ursache siehet, und entweder eine Wirkung bey sich hat, oder nicht: im ersten Falle heißt sie imputatio efficax: im andern imputatio nuda. Die Zurechnung, die nach dem Willkühr eines andern geschieht, bringt das meritum oder Verdienst zu wege, wovon wir oben gehandelt haben. Man kann davon lesen **Pufendorf** in iure natur. et gent. lib. 1. cap. 5. **Thomasium** in iurisprud. diu. lib. 1. cap. 1. §. 66. sqq. **Buddeum** in element. philosoph. practic. part. 2. cap. 2. §. 27. sqq. **Hochstetter** de iure poenarum sect. 8. §. 4. **Rechenberg** in iurisprud. natur. lib. 2. tit. 2. und die Gundlingian. part. 36. pag. 56. [Die Lehrer des Naturrechts reden auch von imputatione facti und iuris. Jene bestehet darinn, daß man einem die geschehene That zurechnet, diese aber, wenn einem die Meriten der That, oder die Folgen, die Strafen und Belohnungen imputiret werden, wegen einer begangenen Handlung. Eignet man einem Menschen sowohl die That als auch die Folgen derselben zu, so entstehet die völlige Zurechnung (imputatio plena.) Sonst wird in

Ansehung der Erkenntniß die Zurechnung auch in eine richtige, und irrige, gewisse und ungewisse, wahrscheinliche und unwahrscheinliche, zweifelhafte u. s. w. abgetheilet.]

[Zureichender Grund,]

[Wir haben unter der Rubrik Grund bereits die Abtheilung des idealen oder Erkenntnißgrundes, und des reellen Grundes erkläret. Hier wollen wir nur die Frage untersuchen, ob alles einen völligen oder zureichenden Grund habe. Es ist bekannt, daß die mehresten Neuern zu diesem Principio als zu einem heiligen Altar fliehen. Doch hat schon Basedow in der Philalethie im 2 Theil S. 355. das schwankende und unbestimmte dieses Satzes eingesehen, wenn er sagt: „Der Satz des zureichenden Grundes ist „ein Gemenge von mehrern Sätzen. Er „bedeutet 1) daß alles was entstehet, durch „eine Ursache gewirket werde. 2) Daß „alles, was da ist, aus Absicht da sey. „3) Daß die Reihe der subordinirten Ursachen den Verstand bis auf eine oder „mehrere erste Ursachen führe. 4) Daß „man sein glauben, verwerfen und vermuthen nach guten Beweisen prüfen „müsse. 5) Daß man endlich sein Verfahren nach überlegten und vernünftigen „Bewegungsgründen einrichten solle.“ Unsere Meynung von diesem Grundsatz ist folgende: A) Wenn von dem idealen oder Erkenntnißgrund die Rede ist, so hat alles seinen Grund, und seinen hinreichenden Grund, d. i. Man mag annehmen was man will, so ist es an und für sich kenntbar, vorstellbar, entweder durch seine Natur und Wesen, oder durch etwas andres, wenn gleich dieser und jener Mensch sich das Daseyn der Sache, oder ihre Beschaffenheit, und warum sie so und nicht anders ist, nicht gehörig vorstellet. Selbst das constituirende Wesen einer Sache hat einen Erkenntnißgrund in den wesentlichen Eigenschaften (essentialibus consecutiuis seu attributis) der Sache. Gott hat seinen hinreichenden Erkenntnißgrund in der Zufälligkeit der Welt u. s. w. das ist, es kann hinreichend aus der Betrachtung der Welt, Gott, sein Daseyn, seine Vollkommenheit erkannt werden. B) Redet man aber vom reellen Grunde, so möchte schwerlich ein tüchtiger Beweis gegeben werden können, daß alles seinen hinreichenden reellen Grund habe, oder, daß bey allen was ich annehme, etwas, so von der Sache verschieden ist, vorhanden sey, aus welchem man solche Sache nicht allein erkennen kann, sondern was auch ohne Rücksicht auf meine Erkenntniß macht, daß die Sache just so und nicht anders sey. Man findet zwar mancherley Wendungen, wodurch man dieses Principium erhärten will, mich aber wenigstens hat noch keine überzeugt. Was 1) Alex. Gottlieb Baumgarten seinen Beweis betrift, so bedient er sich folgenden Grundes: Alles, was gesetzet wird, hat entweder einen hinreichenden Grund, oder es hat keinen hinreichenden Grund. Wäre das letztere, so wäre der hinreichende Grund von der gesetzten Sache ein Nichts. Da aber doch ein hinreichender Grund ein Etwas ist, so wäre Etwas nichts, welches abgeschmakt ist; folglich muß alles seinen zureichenden Grund haben. Ich berge aber nicht, daß mir a) die Folge nicht einleuchtend ist; wenn die Sache keinen Grund hat, so ist der Grund ein Nichts (NB. ein Absürdum, ein nihilum negatiuum, ein impossibile, denn so nimmt Baumgarten das Wort: Nichts.) Gesetzt, ein Mensch hätte anjetzo kein Geld, bin ich wohl deswegen berechtiget, zu schliessen, sein Geld ist nichts oder was Unmögliches? b) Wollte ich auf eben die Art beweisen, daß der Teufel eine Schwiegermutter habe. Denn entweder hat er eine Schwiegermutter, oder er hat keine. Ist das letztere, so ist die Schwiegermutter ein Nichts. Eine Schwiegermutter ist aber doch etwas, folglich wäre ein Etwas nichts. Und also gehet der Fall nicht an, daß der Teufel keine Schwiegermutter haben sollte. Er hat so nach eine. Auf ähnliche Art hat schon Professor Suecow in Erlangen wider diesen Beweiß gestritten. 2) G. F. Meyer in Halle schliesset so: alles Mögliche ist conceptibel oder vorstellbar, und begreiflich. Folglich muß auch etwas seyn, aus welchem es gehörig und hinreichend vorgestellet und begriffen werden kann, und also hat alles Mögliche einen hinreichenden Grund. Alles zugegeben, so ist doch weiter nichts als höchstens ein Erkenntnißgrund ein ideeller Grund bewiesen, worüber eigentlich kein Streit ist. 3) Dering in seinen philosophischen Nebenstunden hat noch die scheinbarste Wendung, einen reellen oder metaphysischen Grund von allen darzuthun, wenn er schließet: Alles in der Welt ist entweder was Unmögliches, oder Mögliches u. wenn dieses, entweder ein blos Mögliches, oder etwas Wirkliches. Dieses alles, nämlich das blos Mögliche, das Wirkliche, das Unmögliche ist entweder blos in unserer Erkenntniß von einander verschieden, oder es ist für sich unterschieden. Das erstere wird niemand vertheidigen, soll aber das letztere seyn, so muß auch etwas gesetzet werden, das ohne Rücksicht auf unsere Erkenntniß machet, daß diese drey Objecte von einander verschieden, oder, daß sie so und nicht anders sind, das ist, es muß ein reeller Grund vorhanden seyn. Es folgt aber aus allen diesen weiter nichts, als daß jedes Object seine besondere Natur habe, wodurch es von andern

dern unterschieden ist. Keineswegs aber kann die Folge gerechtfertiget werden, daß etwas besonders da seyn müßte, welches von den Gegenständen verschieden, und welches mache, daß die Objecte so und nichts anders sind. 4) Geben einige folgenden Beweis: Jedes Mögliche, darf weder sich, noch andern Wahrheiten widersprechen. Folglich hat alles Mögliche mit andern Wahrheiten eine Verbindung. Also kann ein jedes Mögliche aus andern erkannt werden, und muß demnach einen Grund haben. — Gut, wenn wir auch dieses zugeben wollten, so würde doch nur ein Erkenntnißgrund bewiesen seyn. Es ist aber auch der Satz, aus jedem verknüften kann das andere verknüpfte erkannt werden, nicht gehörig bestimmt, noch bewiesen. Denn wenn gleich das eine, was mit dem andern in Verbindung stehet, vorgestellet wird, so kann es doch seyn, daß daraus das andere nicht erkannt wird, weil man die Sache vielleicht für sich denket, ohne auf ihre Verknüpfung zu sehen. Siehe die Rubrik: Nexus universalis. 5) Noch schlechter schliessen diejenigen, welche folgende Glieder zum Grunde legen: Was da ist, das wird entweder aus etwas oder aus nichts. Das letztere geht nicht an, folglich bleibt das erstere, und wenn dieses ist, so hat es einen reellen Grund, indem dasjenige, woraus es wird, ohne Beziehung auf meine Erkenntniß die Sache macht, daß sie so und nicht anders sey. Sollte hier nicht ein unerlaubter Sprung begangen worden seyn? Hätte man nicht so schliessen sollen. Alles was ich setze oder denke, das wird entweder (nämlich wirklich, da es vorher wirklich war) oder es wird nicht (sondern bleibet nur möglich.) Wenn das erstere statt findet, so muß es freylich entweder aus etwas, oder aus nichts seine Wirklichkeit bekommen. Es folgte also höchstens nur so viel, daß alles was da wirklich wird, so vorher nicht wirklich war, einen Grund habe, keinesweges aber erstreckt sich der Beweis auf alles Mögliche. Jedoch auch diese letztere Abtheilung scheinet mir noch unvollkommen zu seyn. Denn wenn etwas auch wirklich, so vorher nicht die Wirklichkeit besaß, so müßte ich vielmehr folgende Abtheilung setzen: es wird entweder in Ansehung der wirkenden Ursache oder in Absicht auf eine materielle Quelle betrachtet. Ist das letztere, so entstehet es entweder aus etwas als einer Materie, oder aus nichts. Dieses ist ungereimt, weil ein Nichts nicht eine Materie, woraus etwas würde, genennt werden kann. Folglich müßte das Object, das aus einer Materie wirklich werden soll, ein Etwas voraus setzen, aus welchem es seine Wirklichkeit erlangte. Ist das erstere, oder ich sehe auf die wirkende Ursache, so wird die gewirkte Sache entweder von Etwas wirklich gemacht, oder von Nichts. Das letzte geht nicht an, weil ein Nichts auch nichts wirken kann. Also wäre das erste zu vertheidigen. Kommt es von Etwas, so macht dieses Etwas die Sache entweder aus nichts, oder aus etwas andrem. Beydes ist möglich, weil wir wissen, daß die Welt und Substanzen von Gott aus Nichts wirklich worden. Kölbele und anderer Philosophen Beweise findet man theils in Johann Steph. Müllers Abhandlung vom zureichenden Grunde, theils in Daries philosophischen Nebenstunden hinreichend beurtheilet. Außerdem verdienen Crusius, Hoffmanns und Eschenbachs Schriften vom zureichenden Grunde gelesen zu werden. Dieses voraus gesetzt, will ich untersuchen, in wieweit etwas einen reellen zureichenden Grund haben müsse. Da der reelle Grund allemal eher muß gesetzt werden können, als das Gegründete, so muß auch dasjenige, was einen solchen Grund haben soll, etwas zulassen, das nicht allein eher gedacht werden kann, als das Gegründete, sondern welches auch ohne Beziehung auf meine Kenntniß eher zu setzen ist. Ein Object, welches ein solches Prius zulässet, ist entweder das constituirende Wesen einer Sache, oder etwas, was außer diesem Wesen der Sache zukommt. Was aber a) das constituirende Wesen betrift, so läßt solches kein reelles Prius zu, weil das constituirende Wesen eines Gegenstandes das allererste ist, so da gesetzet werden kann. Daher kann das constituirende Wesen einer Sache keinen wahrhaftig reellen Grund haben. Und was sollte auch vor ein reeller Grund angegeben werden können, warum eine Sache ihr Wesen habe? Wenn ich frage: Warum hat der Mensch das Wesen: die Vereinigung der vernünftigen Seele und des Leibes? was will man antworten? ich wüßte weiter keine Antwort, als weil der Mensch ein Mensch ist; ist dies wohl ein reeller Grund? Doch ich weiß wohl, daß viele so antworten: Der Mensch ist ein aus Leib und vernünftiger Seele bestehendes Wesen, weil Gott in seinem Verstande sich den Menschen so vorgestellt hat. Daher will ich alle mögliche Fälle prüfen. Sollte das constituirende Wesen oder das allererste einer Sache, woraus alles übrige Nothwendige des Objects folgt, einen reellen Grund haben konnen, so müßte solcher Grund entweder ein innerlicher oder ein äußerlicher seyn. Ein innerlicher? Der in der Sache selbst, die das Wesen hat, lieget? so wäre er entweder in den nothwendigen innerlichen Bestimmungen der Sache anzutreffen, oder in zufälligen und veränderlichen innern Prädicaten. Das letzte wird niemand behaupten, weil veränderliche Merkmale nicht machen, daß unveränderliche

und nothwendige so und nicht anders seyn. Wollte man aber das erste erwehlen, so könnte der Grund theils in den constituirenden wesentlichen Bestimmungen, theils in den nothwendigen Eigenschaften (attributis, essentialibus consecutivis) liegen. Keines von beyden ist schicklich. Denn die Eigenschaften sind ein Erfolg von den constituirenden wesentlichen Merkmalen der Sache, und machen nicht, daß eine so und nicht anders sey, sie sind nur ein Erkenntnißgrund, nicht aber ein reeller Grund von jenen. Die wesentlichen constituirenden Merkmale sind eben so wenig ein reeller Grund von dem constituirenden Wesen, weil dieses eben so viel wäre, als ob ich sagte: die Sache hat das Wesen, weil sie das Wesen hat. Ist dies wohl ein wahrhafter und reeller Grund? Dieses ist mir wenigstens überzeugend, daß kein innerer reeller Grund von Wesen der Sache anzunehmen sey. Ein äußerlicher Grund, wird man demnach sagen müssen, ist von dem Wesen zu behaupten. Gut, wo ist dieser? Ich habe nur drey Meynungen hiervon gefunden. Einige sagen, der Grund liege im göttlichen Verstande; andere, im göttlichen Willen; noch andere in der Allmacht Gottes. Diejenigen, welche den Grund im göttlichen Verstande mit dem **Poiret** und **Malebranche** suchen, erklären sich so: Gottes Verstand stellet sich alle Dinge nach ihren Wesen vor. Wer also in göttlichen Verstande hinein schauen könnte, der würde auch aus selbigem das Wesen einer jeden Sache erkennen können, weil darinne solches gehörig und deutlich abgebildet ist. Sonach hat das Wesen einer jeden Sache seinen Grund im Verstande Gottes. Allein einmal folgt hieraus höchstens weiter nichts als, daß das Wesen der Sache aus Gottes Verstande erkenntbar sey, und also einen Erkenntnißgrund im göttlichen Verstande habe, welches wir nicht wissen wollen. Zweytens will ich auf eben die Art beweisen, daß in meinem Verstande viele Wesen der Dinge gegründet sind, oder daß mein Verstand eine Quelle von mancherley Wesen sey. Denn auch mein Verstand stellet sich verschiedene Wesen der Dinge vor, wer also nur meinen Verstand durchschauen würde, der könnte auch aus selbigem das Wesen mancher Dinge erkennen, gleichsam als aus einem Spiegel. Folglich gründet sich das Wesen vieler Dinge in meinem Verstande. Die Gelehrten, welche im göttlichen Willen mit **Cartesio** den Grund der Wesen anzutreffen glauben, sollten bedenken, daß der Wille Gottes nicht machen kann, daß ein Dreyeck just drey Ecken habe, sondern daß jede Sache, wenn sie die Sache seyn soll, dies und nicht ein ander Wesen haben müsse, und wenn auch kein Gott im Himmel wäre. Gottes Wille kann nicht machen, daß ein Dreyeck vier Ecken haben sollte, denn so wäre es kein Dreyeck, sondern ein Viereck, oder es wäre ein Dreyeck und Viereck zugleich, welches abgeschmackt und ein Widerspruch ist. Wer endlich in Gottes Allmacht den Grund der Wesen setzen will, der muß ebenfalls sich belehren lassen, daß die Natur und das Wesen einer Sache gar nicht von der Macht Gottes abhange, und der Höchste nicht bewirken könne, daß ein Dreyeck anders seyn sollte, als es ist, weil es wiederum einen Widerspruch in sich fasset. Abgeschmackte, gänzlich unmögliche Dinge sind kein Gegenstand der Allmacht Gottes. Was sollte mich demnach hindern, diese Schlußfolge zu bilden: **Die Wesen der Dinge haben keinen reellen, weder innern noch äußern Grund.** b) Dasjenige was also einen reellen Grund haben soll, muß etwas seyn, so der Sache außer dem constituirenden Wesen zukommt, d. i. es muß ein außerwesentliches Prädicat seyn. Ein solches kommt der Sache entweder mit Wahrheit zu, oder es wird dem Object aus Irrthum beygelegt. Geschiehet das letztere, so kann auch kein reeller Grund von solchem Prädicat, und daß es dem Subject zukomme, angenommen werden. Denn wird es mit Irrthum einer Sache zugeeignet, so kommt es dem Subject nicht zu. Sollte aber doch ein reeller Grund vorhanden seyn, daß das Prädicat dem Subject beyzulegen wäre, so wäre etwas verhanden, das da machte, daß es der Sache zukäme, folglich müßte eine solche Bestimmung oder ein solches Prädicat einmal als zukommend, hernach auch als nicht zukommend betrachtet werden, siehe da den Widerspruch! Uebrigens bemerke man den Unterschied unter den Redensarten: ein irriger Satz hat keinen reellen Grund, als welches wir eigentlich behaupten, und: es ist kein reeller Grund vorhanden, warum ein Subject irret, welches wir nicht vertheidigen. In dem ersten Ausdruck wird der Irrthum objectivisch, in dem zweyten aber subjectivisch betrachtet, wie man in Schulen zu reden pfleget. Auf solche Art kann also nur der erstere Fall vertheidiget werden, daß nämlich nur ein solches außerwesentliches Merkmaal einen reellen Grund haben könne, welches der Sache mit Wahrhaftigkeit zukommt. Ich will mich so ausdrücken, ein jedes außerwesentliches Prädicat, welches einer Sache wahrhaftig zukommt, muß einen reellen Grund, haben. Ich unterstütze diesen Satz auf folgende Art. Es ist entweder außer meiner Erkenntniß etwas vorhanden, welches macht, daß das Subject in der That dieses wahrhafte Prädicat besitzet, (ich sage nicht: besitzen könne, ich rede

ede nicht von einem bloßen Grunde der Möglichkeit oder von ratione essendi, wie Herr Riedel in seiner philos. Bibliothek geglaubt hat) oder es ist gar nichts vorhanden, welches erforderte, daß dem Subjecte das wahrhafte Merkmaal und Prädicat zugeeignet wird. Ist jenes, so ist ein reeller Grund vorhanden, warum das Subject dasselbe Prädicat an sich hat, und mein Satz ist alsdenn wahr. Folglich muß ich nur das letztere zernichten, und solches kann so bewerkstelliget werden. Wäre außer meiner Erkenntniß gar nichts vorhanden, das da machte, daß dem Subject das wahrhafte Prädicat zukäme, so könnte dasselbe Prädicat auch als nicht zukommend betrachtet werden. Da es aber doch unter vorausgesetzter Bedingung ein wahrhaftiges Prädicat ist, und folglich als etwas dem Subject zukommendes zu setzen ist, so müßte es als zukommend und auch als nicht zukommend angenommen werden. Ist dieses nicht ein Widerspruch? — Aus den bisher abgehandelten Sätzen erhellet, daß nicht alles, wie viele behaupten, einen hinreichenden reellen Grund habe. Ja wer das Gegentheil vertheidigen wollte, der würde endlich eingestehen müssen, daß gar nichts einen hinreichenden reellen Grund habe. Denn auf solche Art würde man bey keiner Sache auf einen letzten Grund kommen, wo aber kein letzter Grund ist, da ist kein völlig hinreichender Grund. Z. E. A soll einen Grund haben in B, weil nun B wieder einen hinreichenden Grund haben muß, indem alles einen zulänglichen Grund haben soll, so müßte der Grund etwan in C liegen. Dieses C erfordert aber nach der Herren Gegner Lehre wiederum einen Grund und das geht so ins unendliche fort, ohne jemals auf einen letzten Grund zu fußen. Folglich bekomme ich nicht wahrhaftig einen zureichenden Grund. Noch muß ich die Frage beantworten, worüber unter den neuern Philosophen gestritten wird: ob die willkührlichen Handlungen der Menschen oder die freyen Handlungen einen reellen zureichenden Grund in vorhergehendem Zustande haben? Ich trage kein Bedenken, auch diese Frage verneinend zu beantworten. Denn wäre etwas in meinem vorhergegangenen Zustande, oder im vorigen Zustande der Welt, welches hinreichend machte, daß meine willkührliche Handlung so und nicht anders erfolgen müßte, so handle ich nicht frey, sondern ich muß so, und nicht anders handeln, welches doch sowohl der Erfahrung entgegen ist, wie ich in meiner Geschichte von den Seelen §. 2. ausgeführet habe, als auch andern Grundsätzen der Wahrheit widerspricht. Wider die wichtigsten Einwürfe des Hartley, Pistorius, Bonnet bemerke man nur folgendes; 1) die Motive sind nur ein Grund von den Begierden und Verabscheuungen, von wollen und nicht wollen, nicht aber ein Grund von der freyen Handlung und Thätigkeit selbst. Wenn gleich durch Motive ein Wollen erwecket worden, so folget doch nicht, daß ich auch dieses Verlangen, die Begierde und das Wollen vollbringe. Es geschiehet in vielen Fällen, daß man ein Wollen besitzet und dennoch fehlet das Vollbringen. Ich leugne auch, daß die Motive sich zu den freyen Handlungen verhalten sollten, wie der Stoß zu dem Körper, welches Herr Euler in seinen Briefen an eine deutsche Prinzeßinn annimmt: vielmehr sind die Bewegungsgründe nur bey dem Begierden und Verabscheuungen dasjenige, was der Stoß bey dem Körper ist. Es muß allerdings auf gehörige Motive eine Bewegung im Willen erfolgen, so, wie der Stoß eine Bewegung im Körper zum Erfolg hat. Aber deswegen bin ich bey den triftigsten Bewegungsgründen nicht genöthiget, darnach zu handeln. 2) Motiva reizen nur zur Handlung, aber sie nöthigen nicht. 3) Wenn ich mir mehrere Objecte als gleich gut gedenke, so kann ich nach bloßer Willkühr das eine ergreifen, wenn mir beyde zu nehmen nicht erlaubt ist, wo sollte da der reelle Grund liegen? Vergleiche die Rubrik: Aequilibrium. Mehreres kann in meiner angeführten Geschichte von den Seelen §. 3. gelesen werden. Will man meiner Lehre entgegen setzen, daß derjenige, welcher eine willkührliche Handlung ohne reellen Grund vertheidige, einen blinden Zufall genehmigen müsse, so leugne ich diese Folge. Denn ein blinder Zufall ist eine Wirkung ohne allen Grund. Die willkührlichen Handlungen aber, besonders die erstern, die sich in keinen vorhergehenden gründen, sind keine Wirkungen, sondern Handlungen. Sollten sie Wirkungen seyn, so müßten sie von vorhergehenden Handlungen herrühren, (Vergleiche den Artikel: Zufälle) dies schickt sich aber nicht bey den ersten Handlungen. Es sahen dieses schon einige Scholastiker ein, daher sie die freye Handlung nicht effectum qui, (als welches bey ihnen die eigentliche Wirkung war) sondern effectum quo nennten (quo scilicet aliud producitur) und das war weiter nichts als die Handlung oder Actio. Wie man zuerst auf den Satz des zureichenden Grundes verfallen, davon siehe das hamb. Mag. 4 B. S. 309. Ebend. wird untersucht, ob er mit dem leeren Raume und mit der anziehenden Kraft bestehen könne. Die vorzüglichsten Schriftsteller, die sich mit dem Satze vom zureichenden Grunde beschäfftiget haben, findet man in meinem kritischhistorischen Lehrbuche Metaphys. §. 6. 7. 8.]

[Zusammenhängen, siehe Anhängen.]

[Zusammenhang, allgemeiner siehe Nexus universalis.]

Zusammengesetztes Ding,

Bedeutet diejenige Beschaffenheit einer Sache, sofern sie aus unterschiedenen Theilen zusammen gesetzet ist. Die gemeinen Metaphysici theilen die Zusammenfügung in compositionem rationis et realem. Jene bestünde nur in Gedanken, da sich ein Mensch was zusammengesetztes bloß einbilde, so aber außer ihm wirklich nicht so anzutreffen sey, welches auf zweyerley Weise geschehen könnte. Denn einmal bilde man sich solche zusammengesetzte Dinge ein, die niemals ihrer Natur wegen beysammen seyn könnten, indem eines das andere aufhebe, als wenn man sich z. E. ein hölzernes Eisen vorstellen wollte; hernach aber sey zuweilen die Einbildung so beschaffen, daß sie wohl möglich, auch die Dinge selbst, welche man zusammen fügte, in der Natur ihren Grund hätten, als wenn man sich einen güldenen Baum einbilde, wovon Scheibler in opere metaphysico lib. 1. cap. 5. nachzulesen.

Was die compositionem realem, oder die wirkliche Zusammenfügung betrifft, so ist solche in der That und außer unsern Gedanken anzutreffen, da allezeit überhaupt eine gedoppelte Idee fürkommt, als die Idee der Sache, mit der etwas vereiniget wird, und die Idee desjenigen, so damit vereiniget wird, davon man eigentlich vier Arten hat, als 1) eine mechanische und künstliche, wenn die Menschen zu einem gewissen Zweck etwas mit dem andern vereinigen, als wenn ein Essen süß gemacht wird, in der Apotheke durch Vermischung gewisser Arzeneyen zubereitet werden, und ein jeder Künstler nach seiner Kunst aus verschiedenen Stücken ein ganzes zu wege bringet; 2) eine physische, wenn Gott, und nach vollendeter Schöpfung die Natur etwas zusammen gesetztes wirken, welches darinnen bestehet, daß ein jegliches Subjectum gewisse Eigenschaften hat; es gehören nun selbige zum Wesen, oder nicht; welche entweder eigentlich Qualitates; oder Quantitäten sind: 3) eine übernatürliche, welche von Christo gesagt wird, indem die beyden Naturen, die göttliche und menschliche persöhnlich vereiniget, so nichts natürliches und mit unserer Vernunft nicht kann begriffen werden; und endlich 4) eine moralische, wenn vermittelst eines Vertrags einem Theil gewisse Rechte zukommen; dem andern aber eine Verbindlichkeit zugewachsen. Auf solche Weise ist dieser Punkt ordentlich aus einander gesetzet, davon man sonst in den gemeinen metaphysischen Büchern viel verwokrenes machet.

Zusammendrückung der Körper,

Heißt diejenige Beschaffenheit der Körper, da sie wegen einer äußerlichen Gewalt so können gedruckt und gepresset werden, daß sie in solchem Stande einen engern Raum als vorher haben. Diese Eigenschaft nimmt man an verschiedenen Körpern wahr, dergleichen Schwamm, Wolle, Baumwolle, Federn, Schnee, Sägspäne, Fleisch und dergleichen sind. Sonderlich kommt sie der Luft zu, welche nach Erfahrung der gelehrten Engländer, sonderlich Wallisii und Boyle so eng kann zusammen gedruckt werden, daß sie nur den dreyßigsten, oder vierzigsten Theil ihres vorigen Raums einnehme. Eine augenscheinliche Zusammendrückung der Luft von dem schwer aufstehendem Wasser erfahren die Perlenfischer, so sich in der so genannten campana vrinatoria in die Tiefe hinunter lassen. Darinnen kommen die mechanischen Physici überein, daß von einer äußerlichen Gewalt die äußerlichen Theile des gedruckten Körpers hineinwerts getrieben würden, dabey dann die flüßige Materie, als Wasser, Luft, Himmelskügelein, so die innern Löchlein zuvor angefüllet, ausgedruckt und herausgetrieben würden. Doch ist dabey dieser Unterschied, daß die Atomisten statuiren, die Löchlein der Körper wären von aller Materie leer; die Cartesianer aber und Aristotelici machen sie nur von einer festern und gröbern Materie leer.

Es finden sich aber auch solche Körper, die sich entweder wenig; oder gar nicht zusammen drucken lassen, als 1) das Wachs, welches zwar leicht kann gedrucket; aber nicht zusammen gedrucket werden, daß es weniger Raum, als vorher einnehme: 2) die Metalle, welche zwar auch können gedruckt werden; allein da sie in der Dicke abnehmen, nehmen sie in der Länge und Breite zu: 3) Glas, Crystall und andere dergleichen zerbrechliche Körper, die ehe in Stücken zerbrochen werden, als daß sie sich durch das Zusammendrücken in einen engern Raum bringen ließen: 4) das Wasser, welches sich am wenigsten zusammen drucken läßet, davon die Mechanici folgende Ursach geben, daß das Wasser ein dichter Körper, wodurch die wässerichte Theilchen schon vorher von der darauf liegenden schweren Luft stark gedrucket würden, und sich also unter einander so unmittelbar berühreten.

berühreten, daß sie nicht näher zusammen gefüget, sondern nur von der Himmelsluft, welche diese Theilchen in etwas bewegte, über einander hingewälzet werden könnten. Es hat zwar Verulamius eine bleyerne Kugel dicht mit Wasser angefüllet, und nachdem sie mit einem Hammer stark geschlagen, auch durch eine Presse gedruckt worden, bemerket, daß das Wasser in etwas könne zusammen gedruckt werden, ehe sie, da sie das Drucken nicht mehr vertragen können, angefangen zu schwitzen. Hierbey hat man aber zwey Umstände wahrgenommen, einmal daß das Bley sich ausdehnen lassen; hernach daß nicht allzu kaltes Wasser darzu gebraucht worden.

Zustand,

Bedeutet überhaupt die Beschaffenheit, darinnen sich ein Ding gegenwärtig befindet. Es ist derselbe entweder ein innerlicher, welcher auf das geht, was die Sache selbst an sich hat, und dadurch sie bestehet; oder ein äußerlicher, der sich auf andere Dinge außer der Sache beziehet z. E. wenn man bey einem Menschen den Zustand in Ansehung des Vermögens, der Ehre, der Familie und so weiter betrachte; erwegte man aber die Beschaffenheit seines Leibes, seiner Seele und insonderheit seines Verstandes, seines Willens, so gehörte das zu dem innerlichen. Beyde können entweder gut, oder schlimm seyn, welches nach der Vollkommenheit, die eine Sache an sich haben soll, zu beurtheilen. So ist der Zustand eines Menschen auf Seiten seines Leibes gut, wenn er gesund ist: auf Seiten des Verstandes, wenn er vernünftig und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden weiß, und in Ansehung des Willens, wenn er sich der Tugend befleißiget, woraus leicht zu schließen, worauf das Gegentheil ankomme, wenn der Zustand eines Menschen schlimm ist. Beyde haben ihre gewisse Graden, und sind veränderlich, welches man aus der täglichen Erfahrung weiß, daß unter andern ein tugendhafter böse, ein gesunder krank, ein reicher arm, und wieder ein armer reich, ein kranker gesund, ein böser fromm u. s. w. wird. [Siehe bürgerlicher Stand.]

[Zustand des Gleichgewichts, siehe Aequilibrium.]

Zuwachs,

Ist diejenige Art, wodurch man das Eigenthum von den zugehörigen Sachen erlangt, und darinnen besteht, daß demjenigen, welcher Herr von der Hauptsache ist, auch alle Zugehörungen, Früchte und Nutzungen der Sache zuwachsen. Denn es bleibt hier bey der Regel: der Zuwachs folgt der Hauptsache; folglich wer Herr von der Hauptsache ist, dem gehört auch das Eigenthum über das Zugehörige. Die Früchte, die man unter solchen Zugehörungen begreift, theilet man in fructus naturales, die durch bloße Kräfte der Natur hervorgebracht werden, z. E. wenn der Baum Früchte trägt, das Vieh sich vermehret; in fructus industriales, wenn man zugleich Fleiß angewendet, daß dieser, oder jener Nutzen aus einer Sache hat entstehen müssen; und in fructus ciuiles, wenn einem kraft der bürgerlichen Verordnungen etwas zuwachse, z. E. bestelle ich einen Acker, und thue die gehörige Arbeit dabey, so gehört der Nutzen, den ich davon habe, ad fructus industriales; leihe ich aber Geld aus und bekomme jährlich von hundert Thalern sechs Thaler, so ist dieses ein fructus ciuilis. Haben ihrer zwey an solchen Früchten Antheil, weil sie zugleich das Eigenthum über die Hauptsache haben, so sind selbige entweder theilbar, und da nimmt man eine Theilung derselbigen vor, und giebt einem jeden sein gehöriges Theil; oder sie lassen sich nicht trennen, können auch ungetrennt nicht genossen werden; oder man will dergleichen nicht haben, in welchem Fall die Sache durch einen Vergleich auszumachen, wer die Frucht haben soll, davor der andere etwas gleichgültiges bekommen muß. Man lese hier nach Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 4. cap. 7. Hochstetter in collegio Pufendorf. exercitat. 8. §. 7. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 8. §. 8. sqq. [Ich will diese Lehre etwas genauer entwickeln. Sehe ich auf eine zusammengesetzte Sache, so legt man selbiger eine Vielheit der Theile bey, oder eine Größe. Doch unterscheidet man die physische Größe, welches auch die Größe der Substanz genennet wird, und die moralische. (Siehe Größe). Sowohl bey der physischen als auch bey der moralischen Größe, oder bey der Größe des Werths läßt sich eine Vermehrung, ein Zusatz oder Increment gedenken, und dieses heißt: Zuwachs, Accesio. Sie ist eine natürliche Accesion, wenn das Increment ohne Mühwaltung der Menschen entstehet. Industrialis aber heißt sie, wenn der Zuwachs durch Fleiß und Bemühung der Menschen bewirket wird. Trägt endlich sowohl die Natur als auch der Fleiß etwas bey, so entstehet die vermischte Accesion (accessio mixta.) 1) Was den natürlichen Zuwachs betrifft, so verhält sich derselbe zu meiner Sache, wozu er kommt, entweder als eine Wirkung und Effect zur Ursache, oder nicht. Im erstern Fall kann der Herr der Sache, die eine Ursach der Wirkung

Wirkung ist, solche Wirkung sich sogleich zueignen, ohne durch eine besondere Unternehmung sich diese Wirkungen zu erwerben. Denn da ein Herr über seine Sache nach Gefallen schalten und walten kann, so muß ihm eben ein solches Recht auf die natürlichen Erfolge oder Wirkungen seiner Sache zustehen, indem die Ursache die natürlichen Wirkungen nach sich ziehet. Kann ich demnach über die Ursache disponiren, so muß mir eine gleiche Befugniß auch in Ansehung der natürlichen Folgen zugeeignet werden. Hieraus ist klar, daß jeder Herr einer Sache auch die Früchte derselben einernden könne. Bin ich Herr von einem Garten, so stehen mir auch die Früchte, das Obst, das Gras u. s. w. zu, habe ich als Herr eine Kuh, so muß auch das Kalb meine seyn, weil das Kalb (und überhaupt die foetura animalium) eine Frucht des Weibchens ist. Der geheimde Rath Daries behauptet zwar, daß ein Herr nicht sogleich nach den Naturgesetzen, auch Herr über die Früchte wäre, sondern es müsse derselbe sich durch eine Antretung, und Absonderung der Früchte solche erst eigen machen. Daher fände man auch, daß in Deutschland der Herr von einem Baume sich nicht sogleich der Früchte anmaßen könne, die über seinen Zaun in des Nachbars Garten hängen, vielmehr bekäme der Nachbar den Ueberhang oder etwas davon. Wie sollte also der Herr bloß wegen seiner Herrschaft, sogleich Herr von den Früchten seiner Sache seyn? Zudem wisse man ja nicht, ob der Herr seiner Sache auch seine Früchte haben wolle, und folglich müßte erst eine Handlung unternommen werden, wodurch er seinen Willen, die Früchte sich zuzueignen, kund thäte. Mir scheinen aber diese Gründe nicht hinreichend zu seyn. Denn was einmal den Ueberhang betrifft, so kann man sagen, daß entweder dieser Gebrauch in Deutschland durch eine bürgerliche Ordnung eingeführet worden, oder daß der Grund darinne liege, weil der Nachbar, durch den an seiner Grenze zu nahe stehenden Baum Schaden leide, und wegen Ersetzung des Schadens den Ueberhang verlange. Denn die Wurzeln des Baums saugen dem Nachbar aus seinem Erdreich Kräfte aus, welches der Nachbar nicht zuzugeben braucht, daher kann er etwas von den Früchten zur Entschädigung fordern, oder im Verweigerungsfall die Wurzeln des Baums, der seinem Nachbar gehört, in seinem Erdreich abstechen, mit Scheidewasser tödten u. s. w. Hieraus folgt also nicht, daß ein jeder Herr durch eine besondere Erwerbungsart sich die Früchte seiner Sache erwerben müsse. Was aber zweytens den Willen des Herrn anlangt, daß derselbe vielleicht die Früchte nicht haben wolle, so gilt hier die Regel: non esse et non apparere pari passu ambulat. Es scheint doch nicht, und hat man keinen Grund zu glauben, als ob der Herr seine Früchte nicht haben wolle, daher ist dies auch nicht anzunehmen. Nach den bürgerlichen und römischen Rechten, pflegt man die Erwerbung der Früchte und des natürlichen Zuwachses mit Ulpiano aus der Regel: accessorium sequitur principale, herzuleiten. L. 24. ff. de statu hominum. Weil nämlich die Früchte ein Accessorium von der Substanz der Sache wären, so müßte der Herr der Hauptsache und Substanz auch Herr von den Früchten seyn. Allein dieser Canon ist auch sehr unbestimmt. Denn was ist Principale, was ist Accessorium? Spricht man Principale ist die Substanz der Sache, und Accessorium ist dasjenige, was zur Substanz hinzukommt, so würde folgen, wenn ich auf ein gestohlnes Blättchen Pergament, so ich gekauft habe, ohne zu wissen, daß es gestohlen sey, ein Bild von großem Werth mahlte, es könnte der wahre Eigenthumsherr des Pergaments, mir dasselbe wegnehmen, und vindiciren, und gäbe mir auch vor mein Gemählde nichts, denn solches wäre ein Accessorium von dem Pergamente, welches doch offenbar wider das erste Principium der Rechte: nemo locupletior fiat cum damno alterius, seyn würde. Gundling glaubt, die Frucht eines trächtigen Thieres käme gemeinschaftlich den Herrn des Weibchens und Männchens, welches letztere das Weibchen beschwängert habe, zu; Kestner aber in seinen I. N. Cap. II. §. 16. sagt ganz recht, so bald der Saame aus dem Männchen in das Weibchen übergegangen, so sey dieser Saame ein Theil von Weibchen, und sey fernerhin gar nicht als ein Theil des Männchens anzusehen. Wenn man thun kann, daß der Herr des Männchens höchstens weiter nichts fordern könne, als daß der Herr des Weibchens ihm den Saamen vom Männchen nach einem billigen Werth bezahle, wie solches auch in Deutschland üblich ist, da man den Sprung des Hengstes, oder eines Ochsens bezahlet. Hobbesius hat gar eine wunderliche Meynung, wenn er sagt: Sobald die Kuhe ein Kalb bekommt, so ist es eine res nullius, die keinem zustehet, daher kann jeder, wer da will, das Kalb nehmen, weil aber die Kuh die nächste Gelegenheit hat, sich das Kalb zuzueignen, und auch solches durch Beleckung des Kalbes thut, so sey das Kalb der Kuhe, nicht aber dem Herrn der Kuhe, noch dem Herrn des Ochsens. Dieses mag genug seyn von dem ersten Fall, wenn der Zuwachs ein natürlicher Effect der Sache ist. Ich komme auf den zweyten Fall, wenn sich der Zuwachs nicht als eine Wirkung von meiner Sache verhält. Da ich

h denn unterscheiden muß, ob der Herr er Accession bekannt ist, oder nicht. Ist ines, so bleibt das Increment, welches meiner Sache kommt, demjenigen errn, von dem es herrühret, wenn es ider seinen Willen ihn von Händen ommen. Z. E. wenn durch die Gewalt es Flusses auf einmal von meinem Nachar ein Stück Erdreich mit sammt einem Baume abgerissen, und meinem Lande ugeführet wird, man kennet den Baum anz genau, daß er von meinem Nachar herkomme, so muß ich nach der Vernunft dem Nachbar diese Sache wieder ustellen. Ist aber dieses, so ist die Sache als eine solche, die keinen Herrn, und orauf niemand ein Recht hat, anzusen, folglich kann sie derjenige nehmen, er zuerst seinen Willen, sich die Sache uzueignen, bekannt macht. Doch hat der Hr. der Sache, wozu das Increment kommt, ie nächste und erste Gelegenheit, diesen Zuwachs in sein Eigenthum aufzunehmen. Hieher gehört a) die Alluvion, oder Anspielung, wenn vermittelst eines Flusses u meinem Erdreich ein Zuwachs nach und nach, unvermerkt kommt. Es setzet ich ein Stück an meiner Wiese an, ich kann den Herrn von den Erdtheilgen, die ich nach und nach angesetzet haben, nicht wissen, so kann ich mir, ohne einen dritten zu beleidigen, die Sache zueignen. b) Wenn eine Insel nach und nach in einem Fluße entstehet, so können die nächsten Nachbarn sich in selbige theilen und sie nehmen. c) Alvei derelictio, wenn ein Fluß seinen Lauf ändert, und trocken Erdreich oder den Bauch hinterläßt, worinnen er zuerst lief; da es sich auf ähnliche Art verhält. II.) Was den durch Fleiß erreichten Zuwachs betrifft, so rechnet man dahin A) die Adjunction, welche darinne bestehet, wenn zu einer Sache etwas also hinzukommt, daß ich die Grenze bestimmen kann, wie weit vorher meine Sache gienge, und wie weit nunmehro das Increment gehe. Es gehöret hieher die Adferrumination, oder Anschweißung zweyer Metalle, wenn ich z. E. an einen Stab Eisen noch ein Stück anschweißen lasse, damit er länger werde. Ferne die Adplumbatura oder Anlötung, wenn vermittelst einer dritten Sache, des Bleyes u. s. w. eine Sache an der andern befestiget wird. Die Intextura, das Einwirken; die Adtextura, wenn auf der Oberfläche etwas gehaftet wird, z. E. wenn Tressen auf ein Kleid gesetzet werden. Das Einbauen, Inädificatio; die Schrift, die auf ein Papier oder andere Sache aufgetragen wird; die Mahlerey. B) Die Specification, welche ein solcher Zuwachs ist, der in einer Veränderung der Figur bestehet. Z. E. wenn man aus meinem Stück Elfenbein; eine schöne Nadelbüchse drechselt, aus dem Stein eine schöne Statüe meißelt u. s. w. C) die Commixtion oder Vermischung, wenn mit meiner Sache eine andere vermischt wird, wodurch ich theils eine grössere physische, theils eine größere moralische Größe oder Werth erhalte. Es wird diese Vermischung in die Confußion und in die Commixtion in strenger Bedeutung getheilt. Die Confußion findet bey flüßigen Dingen statt, wenn man z. E. Rheinwein in Jenaischen Wein schüttet, die Commixtion in eigener Bedeutung aber beziehet sich auf trockene Dinge, wenn z. E. gutes Korn unter schlechtes geschüttet wird. Mit mehrern handeln hiervon die Lehrer des Naturrechts, die ich unter der Rubric: Gesetz der Natur nahmhaft gemacht habe.]

Zweifel,

Ist derjenige Zustand des menschlichen Verstandes, da derselbige ungewiß ist, zu welcher Seite er sich in dem Urtheil von einer Sache determiniren soll. Eigentlich zu reden zeiget der Zweifel nicht sowohl eine Wirkung, als vielmehr einen Stand des menschlichen Verstandes an. Es ist derselbige zweyerley, entweder ein vernünftiger; oder unvernünftiger. Der vernünftige Zweifel hat seinen Grund in der Sache selbst, daß man Ursach findet, das Urtheil zurücke zu halten und zwischen dem Bejahen und Verneinen mitten inne zu stehen, welches wieder auf zweyerley Art geschehen kann. Denn entweder zweifelt man an der Richtigkeit der Beweisgründe, die man von einer Sache vorbringt, ob man schon an der Sache selbst nicht zweifelt, z. E. daß es Hexen giebt, daran zweifelt mancher nicht; ob aber die Gründe, womit man die Wirklichkeit derselbigen darzuthun sich bemühet, durchgehends Stich halten, und dasjenige beweisen, was sie beweisen sollen, darüber kann wohl ein Zweifel entstehen; oder an der Sache selbst, wenn man siehet, daß durchgehends die Beweisgründe, so man bishero vorgebracht, nicht auf sich haben. Der unvernünftige Zweifel ist, wenn man keine Ursach dazu hat, und also derselbige ohne Grund ist, welches sich auch auf zweyerley Weise zutragen kann. Entweder man zweifelt an einer klaren und ausgemachten Sache z. E. ob man Hände und Füsse habe? ob eine Sonne in der Welt sey; oder man beharret beständig in Zweifel und braucht denselbigen nicht als ein Mittel, dadurch man in der Erkenntniß zu einer Gründlichkeit und Gewißheit gelangen kann, welches eigentlich der Sceptische Zweifel ist.

Aus dieser vorgestellten Natur des Zweifels ist leicht zu erkennen daß man ihn als eine Schwachheit des Verstandes anzu-

anzusehen habe. Denn daß man zweifelt und also weder etwas bejahen und verneinen will, zeigt an, daß man das Verhältniß der beyden Ideen gegen einander, woraus das Urtheil bestehet, nicht erkenne, und also aller Zweifel eine Unwissenheit zum Grund habe. Es haben zwar einige denselben vor was gutes und löbliches ausgeben wollen, weil er den Menschen Gelegenheit gebe, eine Sache genauer und gründlicher zu untersuchen; sie stossen aber in solchem ihrem Urtheil hierinnen an, daß sie dasjenige, was einer Sache wesentlich zukomme, von demjenigen, dazu sie zufälliger Weise dienen kann, nicht unterscheiden. Der Zweifel ist und bleibt seiner Natur und seinem Wesen nach eine Krankheit und Schwachheit des menschlichen Verstandes; wenn er aber Gelegenheit giebt, daß man eine Sache selbst genauer und gründlicher untersuchet, solches geschieht nur zufälliger Weise, dadurch er so wenig vor was gutes kann angesehen werden, so wenig jemand die Krankheit des menschlichen Leibes unter die Güter zehlen wird, wenn sie gleich bey manchem Gelegenheit zugeben, daß er sich wahrhaftig zu Gott bekehret. Es giebt noch andere Schwachheiten des Verstandes, die man von dieser unterscheiden muß. Die Unwissenheit ist der Grund des Zweifels, man kann aber nicht sagen, daß Unwissenheit und Zweifel einerley wären. Denn der Zweifel hat allezeit bey einem gewissen Urtheil statt, und müssen wenigstens zwey Hauptideen da seyn, da man nemlich ungewiß, ob etwas einer Sache könne beygelegt werden, oder nicht; die Unwissenheit hingegen geht nur auf die blossen Begriffe und Vorstellungen der Dinge. Ein solcher Unterschied findet sich auch unter dem Irrthum und dem Zweifel. Bey einem Irrthum determiniret man sich in dem Urtheil zu was gewissen, das man entweder bejahet oder verneinet; nur geschiebt dieses nicht nach der Wahrheit; bey dem Zweifel aber steht man gleichsam in der Mitte zwischen dem Bejahen und Verneinen, wie wir schon vorher erinnert, ob es wohl seyn kann, daß man sich bald zu dieser, bald zu jener Seite mehr lenket.

In der Ausübung muß man sich bey dem Zweifel vernünftig aufführen. Es wird derselbige billig in der Logic als ein Mittel vorgeschlagen, wodurch zur genauern Untersuchung einer Sache durch eignes Nachdenken Gelegenheit gegeben wird, folglich zur Ablegung der Vorurtheile, sonderlich derjenigen, die entweder auf ein menschliches Ansehen; oder auf eine Uebereilung gegründet, dienet. Die Art, wie man vernünftig, und also mit Nutzen zweifeln soll, kommt darauf an: 1) habe man allezeit den Unterschied inter dubitationem argumentorum und dubitationem rei ipsius vor Augen, dergestalt, daß man nicht ehe an einer Sache selbst zweifele, bis man vorher alle Beweisgründe untersucht und befunden, daß sie nicht hinlänglich sind, daher z. E. ganz unvernünftig wäre, wenn ich zweifeln wollte, ob außer unserer Erde auch die andern Planeten bewohnt wären: oder ob Hexen und Gespenster gäbe, da ich doch die Gründe, die man dafür anführet, im geringsten nicht untersucht. Wider diese höchstnöthige Regel wird vielfältig, auch unter den Gelehrten angestossen, daß man eine Meynung, so bald man sie höret, entweder gleich verwirft, oder doch einen Zweifel darüber heget, ehe man die Beweisgründe vernommen und untersuchet: 2) findet man Ursach an der Sache selber zu zweifeln, weil man bey angestellter Prüfung die Gründe vor unzulänglich befunden, so muß man solchen Zweifel nicht beständig in seinem Gemüthe behalten, sondern sich dadurch antreiben lassen, auf bessere Gründe, als man bishero vorgebracht, zu denken, damit man dadurch aus dem Stand des Zweifels zu einem Urtheil gebracht werde, daß man entweder bejahe, oder verneine: 3) hat man an solchen Sachen, die auf die unmittelbare Empfindung ankommen, gar nicht zu zweifeln, indem die Sinnen, wo sie sich in ihrem ordentlichen Zustande befinden, und recht gebraucht werden, unbetrüglich sind, daß man sich darauf verlassen kann. Es wäre daher was wunderliches, wenn man zweifeln wollte, ob Menschen auf der Erden wären, indem man dieses unmittelbar empfindet; zweifelte aber jemand, ob auch die andern Planeten von Menschen bewohnt wären, so hätte man dazu ehe Ursach, weil hier keine solche unmittelbare Empfindung statt hat.

Zu den neuern Zeiten ist bey dieser Lehre von dem Zweifel wegen des Cartesii Meynung, daß man an allem zweifeln müste, viel disputiret worden. Die vornehmsten Stellen, darinnen er dieses gelehret, sind folgende: er sagt: principiorum part. I, §. 1. quoniam infantes nati sumus, et varia de rebus sensibilibus iudicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis vsum haberemus, multis praeiudiciis a veri cognitione auertimur: quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita, de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus und §. 7. facile quidem supponimus, nullum esse deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique vllum corpus; in medit. 1. aber sagt er: tandem cogor fateri, nihil esse ex iis, quae olim vera putabam,

am, de quo non liceat dubitare, idque on per inconsiderantiam vel leuitatem; d propter validas et meditatas rationes. leoque etiam ab iisdem, non minus, quam aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim inuenire. Wie er nun in diesen Stellen usdrücklich meynet, man müsse an allem zweifeln; also siehet man aus andern Oertern, daß er die Wörter dubitare, eiicere, habere pro falsis, euertere u. d. l. vor gleichgültig hält, wenn er unter andern principiorum part. 1. §. 2. schreibet: uin et illa etiam, de quibus dubitabimus, tile erit habere pro falsis, vt tanto clarius, quidnam certissimum et cognitu facillimum sit, inueniamus. Ueber diese Lehre ind allerhand widrige Urtheile wider den Cartesium gefället worden, welche man füglich in drey Classen bringen kann. Einige haben daher, daß er gemeynt, man müsse an allem, folglich auch an der Existenz Gottes zweifeln, Gelegenheit genommen, ihn der Atheisterey zu beschuldigen, deren wir zwey anführen wollen. Der eine ist Gisbertus Voetius, der ein geschworner Feind des Cartesii war und sich äuserst bemühete, alle Leute zu bereden, man habe an dem Cartesio ein vollkommen Muster eines Atheisten, wider welche Beschuldigung er eine weitläuftige Epistel aufgesetzet und darinnen quaerelam apologeticam ad amplissimum magistratum Vltraiectinum aduersus dominos Voëtios patrem atque filium vorgestellet, welche nach seinem Tod Samuel Maresius unter dem Titel: magni Cartesii manes ab ipsomet defensi heraus gegeben. Der andere ist Martinus Schookius, der Professor der Philosophie zu Gröningen war, und auf Anstifften des gedachten Voetii folgende Schrift: philosophia Cartesiana, siue admiranda methodus nouae philosophiae Renati des Cartes zum Vorschein brachte, darinnen er ihm nicht nur eine heimliche Atheisterey Schuld giebt; sondern auch zwischen ihm und dem Vanino eine Vergleichung anstellen will. Hierauf hat Cartesius in einer dissertatione epistolica ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium directa, in qua examinantur duo libri nuper pro Voetio Vltraiecti simul editi, vnus de confraternitate Mariana; alter de philosophia Cartesiana geantwortet, wie man denn auch berichtet, daß Schookius, nachdem er deswegen vor der Obrigkeit verklaget, zu dem Bekenntniß gezwungen worden, er habe dem Cartesio zu nahe gethan. Der dritte ist Rutgerus Loenius, ein Medicus, von welchem heraus kommen sind: selecta philosophica prooemialia Cartesianor. circa philosophandi methodum errores retegentia. Anno 1724. kam zum Vorschein M. Wilh. Heinr. Beckhers schediasma critico-philosophico-litterarium de eo: vtrum Cartesius, qui de omnibus dubitandum esse tradidit, numinis diuini quoque existentiam in dubium vocauerit, exindeque recte atheis adnumeretur? worinnen man sich des Cartesii angenommen und ihn wider die Beschuldigung der Atheisterey vertheidiget. In dem folgendem Jahr 1725. schrieb zu Königsberg wider dieses schediasma J. Caspi Suchland diss. metaphysicam sistentem Cartesium de dei existentia dubitantem et atheum, darinnen er darzuthun sich bemühet, man habe Ursach, daß man Cartesium unter die Atheisten zehle. Andere haben ihn des Scepticismi verdächtig gemacht, vornemlich aus eben der Ursach, weil er seine Philosophie von einem gänzlichen und allgemeinen Zweifel angefangen, und auf diese Art in der That den Scepticis, die er zu bestreiten das Ansehen entweder haben wollen, oder es auch im Ernst mag gemeynet haben, die Waffen in die Hände gegeben, damit sie die Gewißheit aller Dinge desto besser umstoßen könnten, wovon Parkerus de Deo et prouidentia disp. 6. sect. 15. pag. 335. und Huet. in censura philosophiae Cartesianae c. 1. §. 15. zu lesen. Beyde sind in ihren Urtheilen allzu hart, indem man ihn weder der Atheisterey, noch des Scepticismi mit Grund beschuldigen kann. Diejenigen Gründe, womit ihn verschiedene zu entschuldigen gesuchet, als wenn er nicht im Ernst an der Existenz Gottes gezweifelt; sondern nur dergleichen vorgegeben habe; oder als wenn sein Zweifel nur in einer Zurückhaltung seines Urtheils und nicht in einer Verneinung bestanden; oder daß er nur eine kleine Zeit gedauert; oder daß er nicht so wohl an der Existenz Gottes; als an der Stärke der Argumenten gezweifelt, können nicht alle gebilliget werden, gleichwohl scheint uns die Sache selbst hart zu seyn, wenn man ihn darum in die Rolle der Atheisten setzen wollte, weil er gemeynt, man müsse an allem zweifeln, ja weil er auch an der Existenz Gottes selbst gezweifelt, welches letztere wir nicht leugnen können, weil solches klar aus medit. 1. und 2. erhellet. Denn Zweifel ist an sich selbst noch keine Verleugnung. Nun hat sich Cartesius zwar darinnen vergangen, daß er zweifeln und verneinen vor eins gehalten; dem ohngeachtet ist er in solchem Zweifel nicht beharret, und hat vielmehr die Wahrheit, daß ein Gott sey, angenommen. Eben das läßt sich auch wegen des Scepticismi erinnern. Denn er ist nicht nach der Art der Scepticorum immer im Zweifel geblieben, sondern hat endlich ein gewisses Principium angenommen und gewisse Kennzeichen, das wahre vom falschen zu unterscheiden, gesetzet. Um deswegen treffen diejenigen unserer Meinung nach die Sache am besten, welche sagen, daß Cartesius wegen des Zweifels weder der Atheisterey noch des Scepticismi mit Recht könne beschuldiget werden; er habe aber seinen Zweifel davon unvernünftig und gefährlich eingerichtet. Es war allerdings was unvernünftiges, daß er verlangte, man sollte an

allem zweifeln, auch an solchen Dingen, die unmittelbar in die Sinne fallen, welches zwar daher kam, daß er sich einbildete, als wenn die äusserlichen Sinnen betrüglich; und das war gleichfalls was ungereimtes. Denn lassen wir die Betrüglichkeit der äusserlichen Sinne zu, daß man sich auf selbige nicht verlassen könnte, so muß daraus ein beständiger Zweifel, oder Scepticismus entspringen, nicht nur in Dingen, welche unmittelbar die äusserlichen Sinnen rühren, sondern die auch mit dem Verstande begriffen werden, weil alle Ideen ursprünglich von der äusserlichen Empfindung herrühren. Gefährlich ist diese Lehre, weil sie beydes den Atheisten und Scepticis dienlich seyn kann, ob er gleich selbige nicht aus Vorsatz und böser Meynung zu solchem Ende ausgesetzet hat. Man lese Feuerleins diss. de dubitatione Cartesiana eaque a sceptica et Aristotelica dubitatione distincta, perniciosa tamen, Ien. 1711. welcher auch in dem folgenden Jahr noch eine andere geschrieben unter dem Titel; in quantum Cartesio atheismus atque scepticismus possint imputari, als einige gemeynt hatten, er hätte in der erstern dem Cartesio zu viel gethan. Es können von dieser Materie noch andere Scribenten gelesen werden, als Valentinus Alberti de Cartesianismo et Cocceianismo c. 1. §. 9. und c. 2. §. 3. Mastricht in gangraena nouitatum Cartesianarum p. 29. Paschius de inuentis nou-antiquis p. 150. Seligmann in exerc. acad. p. 697. Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione pag. 152. nebst einigen Dissertationen, als Bahrii de Cartesio serio dubitante zu Greifsw. 1693. und Masecovii de problemate: vter in scrutinio veritatis rectius dubitet Aristoteles, an Cartesius? [Es mag der Artikel: Philosophen und Scepticismus verglichen werden.]

Zwerchfell,

Ist ein ausgespanntes Mäuseförmiges inwendiges Theil des Leibes, welches den obern u. untern Leib von einander sondert. Seine Gestalt ist fast rund, vorn ist es mit dem Herzknorpel und mit dem Rand der Rippe verbunden, hinten hängt es mit zweyen Zipfeln an den Wirbelbeinen der Lenden. Um den Rand und in der Mitten ist es spannäderich, zwischen beyden mehr fleischich, meistentheils aus Mäuslein zusammen gesetzet. Es befördert das Zwerchfell das Athemholen, indem es zur Erweiterung des obern Leibes dienet. Denn wenn wir die Luft an uns ziehen wollen, so geht es nieder und druckt den Magen und die Gedärme in den Schmeerbauch weiter hinunter, welcher weich ist, und daher nachgeben kann und sich mehr ausspannen läßt, wodurch die Höhle des obern Leibes grösser wird. Wollen wir den Athem wieder fahren lassen, so giebt sich das Zwerchfell in die Höhe, und wird dadurch die Höhle des obern Leibes kleiner. Es dient auch zur Austreibung des Milchsafts aus dem Magen und zur Beförderung des Unflaths, so durch die verschiedene Ausgänge des untern Leibes abgeführet wird; s. Heisteri compendium anatomic. p. 108. sqq. nebst andern anatomischen Schriften. [Die beste Abzeichnung davon hat uns Hr. von Haller und B. S. Albinus gegeben. Siehe des erstern opera minora tom. 1. pag. 268. des letztern Ausgabe von Cowper's Anatomie.]

Zwerg,

Bedeutet insgemein einen Menschen, der von sehr kleiner und kurzer Statur ist. Zwar wenn wir das Wort Pygmäus nebst den Nachrichten, die man von demselben in den alten Schriften antrifft, ansehen, und das Wort Zwerg vor gleichgültig mit demselben achten, so ists noch nicht ausgemacht, was darunter eigentlich zu verstehen. Denn da ist die Hauptfrage: ob in der Welt ganz besondere Nationen, oder Völker von Pygmäis, oder Zwergen gefunden werden, welche mit den Kranichen einen stets währenden Krieg führen, und ob sie vor Menschen, oder Thiere zu halten seyn? Unter den alten Scribenten gedenket ihrer zuerst Homerus Iliad. 3. v. 2. sqq. und aus den Büchern de rebus Indicis des Ctesiä Cnidii giebt uns Photius in biblioth. n. 72. diese Nachricht, daß in Indien schwarze Leute gefunden würden, welche Pygmäi hiessen, eben die Sprache, wie die andern Indianer, redeten, und dabey sehr klein wären, so daß die grösten nicht über zwey Ellen; die meisten aber nur eine Elle lang seyn. Sie trügen sehr lange Haare, hätten sehr lange Bärte, die ihnen statt der Kleidung dienten, und sähen also heßlich aus, lebten aber übrigens gerecht und nach eben dem Gesetz, wie die übrigen Indianer. Aristoteles l. 8. cap. 12. statuirt dergleichen Zwerge auch, und beschreibet ihre Wohnung, die sie in den Höhlen hätten, wie man denn davor hält, daß sie sich unter der Erde aufhielten, daher auch Theophrastus Paracelsus die so genannten Kobolde oder Bergmännchen, und die Pygmäos für eins hält, wie aus den Stellen, die wir oben in dem Artikel von Bergmännchen angeführt, zu ersehen, welches aber ohne Grund geschiehet. Beym Lehmann in seinem historischen Schauplatze cap. 2. pag. 185. lesen wir folgendes: es trägt sich der gemeine Mann mit einer fabulösen Tradition, als wenn vor alten Zeiten, ehe dieses Obererzgebürge angebauet worden, auf dem Waldgebürge und dessen Felslöchern Zwerge gewohnt hätten, welche aber durch Aufrichtung der Pochwerke, Eisenhämmer und Klippelwerks sollten seyn verjagt worden. Denn sie hätten sich beklagt, sie könnten das Pochen auf den Eisenhämmern nicht ertragen;

gen; sie wollten aber wiederkommen, wenn die Kranniche wieder abgiengen. Und in eben diesem Capitel p. 187. führet er des Mayers chronicon Quedlinburgense MSt. an, worinnen erzehlet werde, es wäre unter dem monte Sion vor Quedlinburg noch ein so genanntes Zwergloch vorhanden, und sagte man, daß vor Zeiten die Zwerge denen Quedlinburgern viel Zinwerke und dergleichen zu Hochzeiten geliehen hätten, da denn einige diese Nachrichten von den Pygmäis in Ansehung ihres Aufenthalts unter der Erde erklären wollen. Plinius gedenket derselben auch hin und wieder, und meldet verschiedene Länder, wo sie sich aufhalten sollen, wie aus lib. 4. cap. 21. lib. 5. cap. 21. und cap. 30. lib. 6. cap. 19. lib. 7. cap. 9. histor. natural. zu ersehen ist, und außer diesen finden wir unter den Alten noch Nachricht von ihnen beym Aeliano, Ovidio, Juvenali, Papinio Statio, Claudiano, Horatio, Mela, Solino, Gellio, Strabone, Philostrato. Unter den neuern nennet sie Albertus Magnus in tr. de animal. lib. 1. cap. 3. Menschen, die sich in den Wäldern aufhielten, wiewohl er an einem andern Orte cap. 4. und 21. schlechterdings sagt, sie wären keine Menschen, sondern eine Art von Affen, und Weinreich in tr. de monstris cap. 21. bezeuget noch, er habe von den Reisenden gehöret, daß die Pygmäi unter einem gewissen Fürsten lebten, und den Gesetzen unterworfen wären, sich von dem Jagen nährten, von einem Baume auf den andern hüpften, und den Thieren in der größten Geschwindigkeit nachsetzen könnten: sie bereiteten sich ihren Trank aus Bärenblut, darunter sie Wasser vermischten. Es sind auch welche gewesen, die dergleichen Creaturen selbst wollen gesehen haben, deren Ludolff in comment. ad histor. Aethiop. lib. 1. n. 22. p. 69. zwey anführet, davon der eine Thevenot in seiner relation d'un voyage curieux fait au Levant ist. Doch es sind auch sehr viele gewesen, welche die ganze Sache als eine Fabel ansehen, dergleichen unter den Alten schon Strabo gethan hat, dem von den neuern gefolgt sind Aldrovandus in ornitholog. lib. 20. Scaliger comm. in Aristot. histor. animal. lib. 8. pag. 419. Casaubonus in not. ad Strabon. Spigelius de corporis humani fabrica lib. 1. cap. . Cellarius geograph. antiqu. lib. 4. cap. . Kircherus mund. subterr. lib. 8. sect. . cap. 4. Vossius in Melam p. 293. nebst andern. Einige sehen die Sache wohl auch als ein Gedicht an; meynen aber, als stecke was mehrers dahinter, und suchen daher solche unter andern historisch zu erklären, wie van der Hardt in der detecta mytholog. graecor. in decantato pygmaeorum, gruum et perdicum bello 1716. 8. worinnen er sehr viele Meynungen davon in dem ersten Buche zusammen getragen hat, und auf die Gedanken dabey gekommen, daß man unter diesem Bilde zuerst die Kriege zweyer griechischen Städte, Geranda und Pogarum in Megaris habe vorstellen wollen. Die von der ganzen Sache nichts halten, und aus den erzehlten Umständen schliessen, daß sie eine Fabel, mithin keinen Glauben verdiene, merken noch in Ansehung der Zeugnisse an, daß Homerus, der zuerst davon geschrieben, ein Fabelhans wäre, daß man schon in den ältern Zeiten daran gezweifelt, weswegen Aristoteles eine Apologie für dieselbige aufgesezt; und daß sie in ihren Erzehlungen so sehr unterschieden. Denn bald sollten sie Menschen, bald Affen seyn; bald wären sie eine Elle, bald eine halbe Elle lang; bald sähen sie schön, bald garstig; bald hätten sie lange Haare, bald erschienen sie ganz glatt; bald stellte man sie als tapfere Helden, bald als furchtsame Haasen vor: bald sollten sie seyn in Europa, bald in Asien, bald in Africa u. s. w. Erasmus Francisci in seinem Ost- und Westindianischen Lustgarten mag das Vorgeben von den Pygmäis nicht in Zweifel ziehen, und theilet sie in geistliche und leibliche Zwerge ein. Die geistlichen wären Teufel, als Bergmännchen, Kobolde und dergleichen Gespenste; die leiblichen aber unterscheidet er in vernünftige und unvernünftige. Jene kämen daher, weil in vielen Indianischen Ländern Kinder zusammen heyratheten, daß also solche schwache Geburten daraus entstünden, wie denn auch ihre kurze Statur daher kommen könnte, daß solche Leute aus wilder Ungezogenheit und Furcht vor den Thieren in den Löchern der Erde gewohnet, und durch das stetige Krummsitzen verhindert worden, daß die Natur ihre Glieder nicht recht ausstrecken können, daher wenn die Fremden dergleichen Leute erblicket, sie sich eingebildet, als wenn es ganze Nationen von solchen Zwergen gäbe. Die unvernünftigen hält er für eine Art kleiner wilden Männchen, oder menschengleichender Affen, und für die rechten Pygmäos; so entweder aus unreiner Vermischung der Menschen mit den Affen, dergleichen Laster vormals unter den Indianern sehr im Schwange gegangen, entsprossen, und hernach auf gleiche Weise fortgepflanzet worden; oder auch, welches am glaublichsten, für ein Geschöpf, so vom Anfange unmittelbar von Gott erschaffen worden. Daß aber diese Pygmäi mit den Kranichen einen stetigen Krieg führen sollten, hält er für eine Fabel, welche vielleicht daher entstanden, daß sowohl die vernünftigen, als unvernünftigen Zwerge öfters mit den schädlichen Kranichen, wie ein Thier mit dem andern zu streiten pflegten, auch wohl eine natürliche Antipathie zwischen beyden sey; zumal da die Affen in Indien

öfters in groser Menge auf dem Felde versammlet, und mit Steinen und Prügeln auf die Menschen zugeworfen hätten. Man muß die Zwerge von kleinen Menschen unterscheiden, denn nicht alle Menschen von kleiner Statur verdienen den Namen der Zwerge. Nur diejenigen, welche von ausserordentlich kleiner Statur oder Länge sind, und die man unter diesen und jenen Völkern einzeln antrifft, auch wohl sonst proportionirlich in Gliedern gewachsen sind, machen Anspruch auf diese Benennung.

Die gewöhnliche Höhe des menschlichen Körpers fällt zwischen fünf bis sechs Fuß in gerader Stellung. Diejenigen Menschen also, welche kleiner als fünf Fuß sind, werden kleine Menschen genennet. Man sagt, daß einige Völker am Eismeere, und die Einwohner der Eisgebirge in den nordischen Ländern, als die Grönländer, die Esquimeaux oder Eskimos, (S. Kranzens Grönl. I Th. S. 178. III. Th. S. 319. Allgem. Hist. der Reisen XVII Th. S. 206.) die Lappen (S. allgem. Hist. der Reisen I B. S. 311.) Samojeden (Ebendas. XIX. Th. S. 492.) Ostiaken (Ebend. S. 503.) Wogulen (S. D. Büschings Erdbeschr. I Th. S. 929.) ein Theil der Tungesen, und vielleicht noch mehrere Nationen des nördlichen Siberiens, von solcher kleinen Statur seyn sollen. Das kleinste unter allen Völkern wohnet auf den höchsten Gebirgen des Innern von Madagaskar. Es hat eine Größe, die kaum 4 Fuß betragen soll. Ein ähnliches Volk soll auf dem festen Lande von Africa, dem Capo Negro gegen Nordosten, wohnen. Von den Ursachen ihrer verminderten Größe siehe Büffons allgem. Naturgeschichte VI Th. p. 232. nach der deutschen Ausgabe des Hrn. D. Martini.

Was nun die Zwerge anlangt, so sind sie mehrentheils sehr einfältig, und zur Zeugung sind sie allemal ungeschickt. Man führet als die berühmtesten Zwerge an 1) den so genannten Bebe, den der König von Pohlen Stanislaus besaß. (S. Büffon Hist. der Natur 4to. VIII B. I Th. p. 118. Gaz. litt. de Berlin 1764. p. 293. Müllers Linneisches Natursyst. I. B. p. 102.) 2) der Zwerg, der 1760. in Paris gesehen worden. Er war ein Pohlnischer Edelmann, der in einem Alter von 22 Jahren nur 28 Pariser Zoll in der Länge, dabey aber einen wohlgebildeten Körper, einen sehr fähigen Kopf, und viel Kenntniß in unterschiedenen Sprachen besaß. Er hatte noch einen ältern Bruder von 34, und eine sechsjährige Schwester von 21 Zollen, welches ohngefähr die Größe von einem neugebohrnen Kinde ausmacht. 3) Den Zwerg zu Bristol, der 1751. in seinem 15. Jahre eine Länge von 31 Zoll hatte. 4) Den friesländischen Bauer, Namens Wiebe Lolkes, der sich in dem Hause Blau lan zu Amsterdam sehen ließ, und am 2. May 1751. sechs und zwanzig Jahr alt, aber nicht länger als 29 Amsterdamer Zolle war. (S. Houttuyns Natur. Hist. I. Deel. I. St. p. 148. Müllers Linneisch. Natursyst. I. p. 102.) 5) Den Zwerg aus Norfolk, den man zu London in eben diesem Jahre zeigte. Er war 22 Jahr, hatte einen wohlgebildeten Körper von 38 englischen Zollen, und nur 27 und ein halb Pfund am Gewichte. (S. Philos. Transact. n. 495.) Man hat Beyspiele von solchen Zwergen, wie Hr. Prof. Schreber in der allgemeinen Geschichte der Menschen zeigt, die nur 2 Fuß, auch wohl nur 21, oder gar nur 18 Zolle gemessen haben. Der kleinste war unstreitig derjenige, welcher im 37. Jahre nur 16 Zolle lang gewesen. (S. Birch Hist. of the Royal. Society T. IV. p. 500.)

Ein ganzes Volk von Zwergen wird nirgends gefunden. Es würde auch, wie Hr. von Haller sagt, den Absichten des Schöpfers entgegen seyn, ein Geschlecht von Menschen entstehen zu lassen, welches zur Oberherrschaft über die Thiere so wenig Fähigkeit besäße.

Unter den Pygmäen der Alten hat man unstreitig bloß eine Art von Affen zu verstehen. S. Büffons allgemeine Naturgeschichte nach Hr. D. Martini Uebersetzung VI Theil, dem wir hier gefolgt sind.]

Zweydeutigkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit eines Worts, einer Redensart, auch einer ganzen Proposition, daß selbige auf verschiedene Art können verstanden werden. Die Zweydeutigkeit der Wörter und der Redensarten besteht eigentlich darinnen, wenn selbige verschiedene Bedeutungen haben, und daher unterschiedene Sachen ausdrücken, welches bisweilen von ohngefähr, zuweilen aber auch mit Fleiß kann geschehen seyn, daß man verschiedene Dinge mit einerley Namen beleget hat. Man hat dieses vor einen Fehler einer Sprache anzusehen, wenn darinnen viel zweydeutige Wörter und Redensarten vorkommen. Denn dieses verursachet eine Dunkelheit, und die Dunkelheit verhindert, daß man den Hauptzweck der Rede nicht erhalten kann. Bedienet man sich zweydeutiger Sätze, so liegt die Zweydeutigkeit entweder in den bloßen Worten, oder in der Construction, oder in beyden zugleich, und es geschicht dieses entweder von ohngefähr, oder man thut solches mit Fleiß, aus mancherley Absichten. Denn man hat vielerley Gattungen der zweydeutigen Reden, welche der Moralität nach bald zuläßig, bald unzuläßig seyn können, nachdem man den andern entweder damit schadet oder nicht. Von dieser Materie ist schon oben in dem Artikel Aequivoca etwas vorgekommen,

weder

woben auch der Artikel Wort kann gelesen werden.

Zwietracht,

Ist derjenige Zustand des Gemüths, da solches von der geselligen Liebe entfernet, und folglich die Pflichten, so man dem andern zu seiner Nothdurft und Bequemlichkeit zu leisten hat, verabsäumet werden. Der Mangel der geselligen Liebe zeigt eine Zertrennung der menschlichen Gemüther, und ein jeder sucht nach dem Triebe seiner verderbten Neigungen sein Privatinteresse; zu des andern Nutzen und Vergnügen hingegen wird nicht nur nichts beygetragen, sondern auch noch dessen Schaden befördert. Aeußerlich giebt sich die Zwietracht an Tag theils in Worten, wenn sich Leute mit einander zanken, und einer von dem andern entweder in seiner eigenen oder anderer Gegenwart übel spricht; theils in der That, wenn sie in wirklichem Streit mit einander verwickelt sind.

[Zwitter,]

[Hermaphroditus, wird sowohl unter Pflanzen, als auch Thieren und Menschen dasjenige Subject genennt, welches von zweyerley Geschlecht oder Geschlechtsgliedern etwas an sich hat. Bey Menschen und Thieren zeigt es ein Geschöpf an, welches männliche und weibliche Geburtsglieder besitzet. Die mehresten Neuern läugnen die Existenz der wahren Zwitter im Thierreiche, und glauben, daß alle Zwitter weiblichen Geschlechts wären. Das Geburtsglied, das man für das männliche hält, sey nicht wahrhaftig ein solches, sondern habe nur eine Aehnlichkeit mit selbigem. Unter Weibsleuten finden sich oft solche, bey welchen die so genannte Clitoris ihres Schaamgliedes sehr groß und steif hervorgewachsen ist, weil nun solche grosse Aehnlichkeit mit einem männlichen Gliede hat, so sind solche Personen für Hermaphroditen gehalten worden. Da aber diese verlängerte Clitoris gewöhnlich keine Oeffnung hat, so sieht man schon hieraus, daß dieses Glied zur Zeugung untüchtig sey. Doch erzählt Heuermann von einer Frau, die er selbst gesehen, und die einigemal gebohren hatte, deren verlängerte Clitoris eine Oeffnung gehabt, durch welche der Urin gegangen, ob ihr schon der andere dem weiblichen Geschlechte eigene Uringang nicht gefehlt hatte, und auch durch diesen der Urin gehörig abgeflossen war. Siehe Georg. Heuermann Physiolog. 4 Theil, p. 295. Dergleichen mit einer grosen Clitoris versehene Personen können mit andern Weibsbildern Geilheit treiben, und sie statt der Männer bedienen, daher sie Fricatrices und Tribades genennet worden. S. Martial hist. Tribad. centur. II. Ambros. Stegmann misc. N. C. decentur. III. p. 231. Es kann also leicht seyn, daß eine offenherzige Schwester dieses Lustspiel ausgeschwatzt, und andere dieses Glied der Unzucht für eine wirkliche männliche Ruthe gehalten haben. Noch eine andere hat einen Beutel hinzugesetzt, auch wohl Hoden in den Beutel gelogen. Auf solche Art ist ein Mannweib fertig geworden, wie die abscheuliche Mißgeburt in Gellerts Fabeln. Man hat drey Classen unter den Zwittern gemacht. Die erste begreift diejenigen unter sich, an welchen weder das Zeichen der männlichen noch der weiblichen Geburtsglieder wahrgenommen worden. Die zwote Classe faßt diejenigen in sich, welche Zeugungswerkzeuge des einen Geschlechts ganz natürlich besitzen, die zur Fortpflanzung geschickt sind, die Geburtsglieder des andern Geschlechts aber nur verstümmelt haben, und zur Zeugung unfähig sind. Endlich hat man zur dritten Classe diejenigen gerechnet, die sowohl Männer als Weiber abgeben können. S. Schurigius in spermatologia cap. III. Bauhinus libr. prim. cap. IV. de Hermaphroditis. Rodericus a Castro libr. tertio de natura mulierum cap. XII. Mollerus in tractatu de Hermaphroditis. Paräus in operibus lib. XXIV. cap. quarto. Die Zwitter der dritten Classe sind der Vernunft allezeit am mehresten zuwider gewesen, daher verschiedene Schriftsteller solche gar nicht erwehnen. Inzwischen mag man hiervon nachsehen Zachiä libr. septim. T. I. quaest. 7. Schenkii lib. quart. in obseru. und Columbum in anatom. lib. XV. Die Erdichtung von solchen Zwittern mag nicht viel jünger seyn, als die Fabel von Wechselbälgen. Schon vor Constantini Magni Zeiten, der doch bereits von 306. bis 336. nach Christi Geburt regieret hatte, ist die Meynung von selbigen bekannt gewesen. S. Zaunschleiffer oper. iur. tract. de iure monstror. Jacob. Mollerus Tr. de Hermaphroditis cap. V. et VI. Die Gesetze, nach welchen solche Zwitter hingerichtet wurden, und die schon vor der Zeit des Kaisers Constant. M. gegeben waren, wurden von ihm erneuert und geschärft. S. Eberhardt Speckhan quaest. iuridic. centur. prim. num. LXXVII. Es fehlt auch nicht an abgeschmackten Histörchen. D. Blancardus collect. medic. physic. cent. tert. obseru. LXXX. p. 461. erzehlet, daß zu Leuwarden eine Frau gewesen, die in ihrem Ehestande verschiedene Kinder gebohren, sich zur Magd gelegt, und dieselbe geschwängert habe, und in Jac. Molleri angeführten Tract. de Hermaphrod. cap. II. p. 151. liest man, daß die Zuchtmeisterinn zu Leiden die größten ihrer untergebenen Waysenmädchens geschwängert habe. Mehreres muß in dem hamb. Mag. 4 B. 5 St. num. XI. p. 538. f. f. gelesen werden, wo des D. Joh. Gottfr. Pietschens Gedanken vorkommen, die wir

wir auszugsweise mitgetheilet haben. Eine vollständige Abhandlung über die Zwitter, so den Hrn. von Haller zum Verfasser hat, steht in comment. societat. reg. scient. Goetting. T. I. p. 1-40. dessen Auszug siehe in comment. de rebus in scientia naturali et medicina gestis. Vol. 2. p. 5. und folg. Ingleichen verdient nachgelesen zu werden Nou. comment. Ac. Sc. Imperial. Petropolitanae. T. I. p. 315-336. Observations sur l'histoire naturelle, sur la physique et sur la peinture par Mr. Gautier. T. I. Paris 1752. p. 19. 68. Weil also alle Hermaphroditen eigentlich Weibspersonen sind, so sollten sie nur Männer nehmen. Nach den Rechten müssen solche Personen schwören, daß sie nicht Gebrauch von beyden Zeugungsgliedern machen wollen.

Was die Thiere betrifft, so urtheilet man von ihnen auf ähnliche Art. Man läugnet die Geschlechtszwitter unter ihnen. Was von Berghaasen, indianischen Hühnern, Bären, Schweinen, Spinnen, Fischen gesagt wird, halten viele für entdeckte Unwahrheiten. Artzwitter aber giebt es unter ihnen, wie auch unter den Pflanzen. So nennt man z. E. einen Hund, der etwas von einem Mops und einer andern Art der Hunde in der äußerlichen Gestalt an sich hat; ferner, wenn man von verschiedener Art der Pflaumen ein drittes durch Oculiren und Pfropfen herausbringt und dergl. auch Zwitter. Eigentlich aber sind solches Halbschläge oder Bastarte. Hr. von Büffon in der allgemeinen Naturgeschichte nach der deutschen Uebersetzung des Hrn. D. Martini 3 Th. p. 245. sagt: „obgleich alle mit Blut versehene Thiergeschlechter wirklich aus Männchen und Weibchen bestehen, so kann man doch wohl nicht eben so sicher annehmen, daß die blutlosen Thiere mehrentheils beyde Geschlechter zugleich in einem Körper enthielten. Unsers Wissens befinden sich nur die Erdschnecken und einige Würmer in dem Falle, Zwitterthiere zu seyn, und wir können dieses nicht einmal mit Gewißheit von allen Schalenthieren, so wenig als von allen andern blutlosen Thieren versichern." In der Anmerkung, die Hr. D. Martini hinzufügt, heißt es: „Merkwürdig ist es bey den Schalthieren, daß man an ihnen einen dreyfachen Hermaphroditus beobachtet hat. Einige zeugen ihres Gleichen ohne Begattung, wie die zweyschalichten Muscheln; andere, als die Schnecken, begatten sich auf eine solche Weise, daß jedes Thier wechselsweise befruchtet und zugleich befruchtet wird; noch andere, besonders das Geschlecht der Trompetenschnecken der süßen Wasser, sind zwar zu beyden geschickt; weil aber die Lage der Geschlechtstheile so beschaffen ist, daß nicht beyde Handlungen zugleich vorgehen können, so sind sie immer eines dritten benöthiget; daher findet man oft eine ganze Menge solcher Thiere auf einen Haufen, die wie ein Rosenkranz zur Zeit der Paarung an einander gereyhet sind. S. Berlin. Magaz. II B. S. 297. §. 24-26."
Daß einige Erdwürmer und die Schnecken als Hermaphroditen anzusehen sind, wird von den neuern Naturforschern nicht mehr bezweifelt. Man sehe die neue Sammlung verschiedener Schriften der größten Gelehrten in Schweden, für die Liebhaber der Arzeneywissenschaft, der Naturgeschichte, Chymie und Oeconomie. Aus dem Schwedischen. Erster Band, Copenhagen 1774. Der Cammerherr Carl de Geer sagt daselbst p. 258. in seiner Rede von der Zeugung der Insecten: „Man kann die Frage „thun, ob nicht unter den Insecten Her„maphroditen zu finden sind, welche männ„lichen und weiblichen Geschlechts zugleich „sind, so wie verschiedene in der Repti„lienclasse (Vermes), oder unter den krie„chenden kleinen Thieren gefunden wer„den. Man weis, daß die Erdwürmer und „Schnecken beyderley Geschlechts sind, so, „daß ein und dasselbe Thierchen sowohl „Mann als Weib zugleich ist. Sie sind „demohngeachtet aber nicht vermögend, „sich selbst zu beschwängern, sondern sie „müssen sich mit ihres Gleichen paaren, „welche ihnen auf gleiche Weise begegnen. „Sie setzen sich beyde in eine solche Stel„lung, daß das männliche Glied des einen „gegen das weibliche Glied des andern „reicht, und sich entgegen setzt. Wenn „man im Sommer, gleich nachdem es ge„regnet hat, in einen Garten gehet, und „die Erdwürmer oder Regenwürmer bis „zur Hälfte aus der Erde hervorragen „sieht, so schlägt es selten fehl, daß man „nicht einige mit den Vordertheilen zu„sammengefügt sehen sollte. Man muß „aber sehr behutsam gehen, denn sie wer„den durch das geringste Geräusch von ein„ander gescheucht, und kriechen wieder in „die Erde. — — — (p. 259.) Um aber „wiederum auf die Insecten zu kommen, „so kennt man unter ihnen keine Herma„phroditen, oder solche, die beyderley Ge„schlechts sind. Sie sind entweder alle „männlichen oder alle weiblichen Ge„schlechts, welche also Hülfe brauchen, um „ihres Gleichen hervorzubringen. Man „findet jedoch Insectfamilien, in welchen „verschiedene weder des einen, noch des „andern Geschlechts, und folglich zur Ver„mehrung untauglich sind, z. E. unter „den Bienen, Wespen, Ameisen."

Auch wird das Gestein, woraus das Zinn geschmolzen wird, Zwitter genennet.]

Anhang

Anhang
aus
Jacob Bruckers
Historia critica philosophiae,
nebst einigen Zusätzen.

Die Weltweisheit, welche eine gründliche und (soviel die Natur der Sache zulässt) aus gewissen und unbezweifelten Grundsätzen der Vernunft hergeleitete Erkenntniß der Dinge oder eine Wissenschaft ist, die Beschaffenheiten und Merkmale der Gegenstände aus den Begriffen zu entwickeln: die theils zur Erlangung, theils zur Erhaltung und Vergrösserung der Glückseligkeit abzwecket, zählet als ihre vornehmsten Theile die vernünftige, die den Verstand zur Einsicht und Erforschung der Wahrheit bildet; die allgemeine Philosophie (*philosophiam primam*), welche sich mit den allgemeinen Begriffen und Grundsätzen beschäfftiget; die natürliche oder die Physic, welche das Wesen der Welt und der Körper zum Gegenstand hat; die Geisterlehre (*pneumaticam*) welche Gott, die Geister, die Seele, betrachtet; die moralische; die den Willen zur Glückseligkeit lenket; die gesetzgebende, welche die Vorschriften des natürlichen Gesetzes lehret; die gesellschaftliche, welche die bürgerlichen und häuslichen Gesellschaften anordnet.

Dieser Weltweisheit ist die Geschichte der Weltweisheit untergeordnet, welche eine glaubwürdige Erzählung der Lebensumstände, der Thaten und Lehrsätze der Weltweisen ist und in drey Perioden eingetheilt wird; nämlich

I. in die vom Anfange der Welt bis auf den Ursprung der Römischen Monarchie.
II. in die vom Ursprung der Römischen Monarchie bis auf die Wiederherstellung der Wissenschaften.
III. Von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf unsere Zeiten.

Die Weltweisheit selbst wird eingetheilt in die Philosophie

A) vor der Sündflut, welche grossen Männern, die zu dieser Zeit gelebt haben, aus einem unsichern Grunde und in einer sehr unbequemen Bedeutung des Worts pflegt beygelegt zu werden. Z. E. dem
 1) Adam, wegen der ihm anerschaffenen Weisheit, wegen Unterredung mit der Schlange und weil er den Thieren ihre Namen gegeben, auch wegen der grossen Erfahrung von vielen Jahrhunderten.
 2) Cain, wegen seiner Epicuräischen Grundsätze.
 3) Seth, wegen der von ihm erfundenen, und auf zwo Säulen eingehauenen Grundsätze der Astronomie.
 4) Den Nachkommen der Patriarchen wegen der Erfindung der Chymie, Metallurgie, Musik und der Henochischen Weissagungen. Dieses alles aber beruht theils auf schwachen Gründen und Erdichtungen, theils vermengt man dabey den auf der Erfahrung sich gründenden und prophetischen Gebrauch der natürlichen und übernatürlichen Einsicht mit der Weltweisheit.

B) nach der Sündflut. Diese war
 1) die barbarische, oder dererjenigen Völker, welche von den Griechen Barbaren genennt wurden. Sie nennten aber diejenigen so, welche eine rauhe und unangenehme Aussprache besaßen. Diesen wurde die Bildung der Gelehrsamkeit und der schönen Künste von den Griechen abgesprochen. Es ist die Weltweisheit der Barbaren weiter nichts als eine Kenntniß, die sich von dem Vater auf den Sohn fortpflanzte, und gründete sich nicht auf Schlußfolgen, die doch einen Unterscheidungscharacter des Philosophen ausmachen. Diese Erkenntniß kommt in den meisten Stücken mit der Theologie der morgen- mittag- abend- und mitternachtländischen Völker überein. Wir sehen daher
  א) auf die Philosophie der Morgenländer; und zwar
   a) Der Hebräer, der Nachkommen des Noah, Abrahams und Jacobs oder Israels. Die Weltweisheit der Hebräer muß, da das classische Buch dieses Volks noch übrig ist, aus ihren eignen Quellen beurtheilt, und darf überdies mit der übernatürlichen Offenbarung nicht verwechselt werden. Hieraus erhellet, daß ihnen in der wahren und genauen Bedeutung die Weltweisheit nicht könne beygelegt werden, aber wohl eine theils aus der Erfah-

rung, theils aus der Offenbarung gezogene Weisheit; ferner erhellet, daß sie zwar weise Männer, Gesetzgeber, Regenten des Volkes, Propheten und kluge Männer und Hauswirthe, aber keine Weltweisen aufzuweisen haben. Inzwischen rechnet man zu den Philosophen der Hebräer folgende:

α) Noah, wegen seiner deutlichen Kenntniß der Natur der Thiere, der Erbauung der Arche, Kenntniß der Chymie; welches alles aber weder gewiß ist, noch die Weltweisheit voraussetzt; endlich wegen der 7 Gebote, die aber erdichtet sind, und wovon Seldenus de ritib. ebraeor. und Daries in observ. l. N. zu lesen ist.

β) Sem, welcher gewöhnlich für den Vater der Astronomie, aber ohne einen gewissen Gewährsmann, ausgegeben wird.

γ) Cham, wegen der ihm beygelegten Kenntniß der Magie, der aber ohne Grund in diese Klasse gesetzt worden.

δ) Abraham, wegen der den Aegyptiern gelernten Arithmetik, Astronomie, und chaldäischen Gelehrsamkeit, welches alles aber nicht auf glaubwürdige Zeugnisse gegründet ist. Er war ein Prophet, kein Weltweiser.

ε) Jacob, welcher wegen der bewundernswürdigen Bespringung der Schaafe für einen Naturkündiger gehalten worden; welches aber theils einer übernatürlichen, theils einer aus der Erfahrung und der Viehzucht gezogenen Kenntniß beyzulegen ist.

ζ) Joseph, wegen seiner bürgerlichen Klugheit, Haushaltungskunst; Auslegungskunst der Träume u. s. w. welches er aber einer unmittelbaren Offenbarung Gottes zu verdanken hatte. Eben daher wird er ohne Grund für den Hermes gehalten, welcher älter als er gewesen ist, da zu der Zeit die Aegyptische Weisheit schon im Flore war.

η) Moses, wegen der in seiner Jugend erlernten Aegyptischen Weisheit, wegen der von ihm gemachten Gesetze, der Einrichtung des Israelitischen Staats, nicht weniger wegen des in Staub verwandelten güldenen Kalbes, und endlich wegen der erklärten Lehre von der Welt. Seine ganze Weisheit aber war übernatürlich, geoffenbart, zum Theil aus der Erfahrung abgezogen, nicht aber eine philosophische Einsicht.

θ) Salomo, wegen der Sittenlehre in seinen Sprüchen, wegen der Räthsel, der erklärten Natur der Dinge; da aber auch diese Kenntniß theils aus der Offenbarung geschöpft worden; theils ungegründet ist; theils endlich aus der Erfahrung erworben worden, auch manches allegorisch zu erklären ist: so kann man diese Einsichten für keine eigentlich philosophischen ansehen.

ι) Daniel, weil er das zukünftige vorher gewußt und Träume ausgelegt. Dieses aber macht einen Propheten, keinen Weltweisen aus.

κ) Hiob, von dem unbekannt ist, wenn er gelebt; wegen der in seinem Buche befindlichen Spuren von der Vernunft- Natur- und Sittenlehre; aber auch hier wendet man ein, daß die göttliche Eingebung die wahre Quelle sey.

b) Der Chaldäer oder Assyrer. Dieser ihre Weltweisheit ist schwer, dunkel, und ungewiß, wegen des hohen Alterthums, und der fehlenden oder wenigstens verdächtigen Quellen, und weil man die neuern Zeiten mit den alten vermengt; daher man bey der Untersuchung derselben sehr vorsichtig verfahren muß. Von diesen werden betrachtet

α) die Weltweisen

aa) überhaupt; die Weisen der Chaldäer, welches Priester waren, die sich mit der Unterweisung des Volks in der Religion und den Vorschriften der Ceremonien beym Gottesdienste beschäfftigten. Die Religion dieser Chaldäer aber, welche mit dem gröbsten Aberglauben und verabscheuungswürdiger Abgötterey durchwebt war, hatte bloß zum Endzweck, das Volk durch selbige im Zaum zu halten; daher rührten die ausgedachten Betrügereyen der Priester, Wahrsagereyen, Deutungen aus dem Fluge der Vögel, Beschwörungen, Träumeauslegungen, der Pomp beym Gottesdienste, welches alles ihre ganze Weisheit ausmachte. Eben deswegen wurden die chaldäischen Künste beym Anwachs der Römischen Herrschaft als verdächtige und gottlose verboten. Sie (die Chald.) gebrauchten ferner in Ansehung ihres Unterrichts eine solche Methode, da der Vater auf seinen Sohn durch Ueberlieferung die Lehrsätze fortpflanzte; dies schloß die Untersuchung aus, und schob das Ansehen des Lehrers und Ueberlieferers unter. Diese Lehrart wurde geheim gehalten und bloß den Freunden mitgetheilt, damit sie auf diese Lehren nach den Umständen Rücksicht nehmen konnten. Die heut zu Tage nicht genug bekannten Secten

eten derselben waren: Die Hipparener, Babylonier, Orchener, Borsippier, rc.

bb) insbesondere

a) Zoroaster, der Vater der Chaldäischen Weltweisheit; es ist aber völlig unbekannt, wer er gewesen, weil er mit andern gleiches Namens sehr oft verwechselt worden ist. Er muß von dem Zoroaster aus Persien unterschieden werden. Dieser ist viel älter, und man sagt, daß er von einem Blitz verzehrt worden. Er ist der Erfinder der Magie; daher man gewöhnlich und mit Recht glaubt, daß er der Lehrer des Aberglaubens und der Betrügereyen gewesen sey. Siehe Zoroaster in unserm Lexicon.

b) Belus, von dem gesagt wird, daß er den Priestern die Astronomie und Physic gelehrt habe. Sein Tempel ist bey den Assyrern berühmt.

c) Berosus.

d) Marmaridius.

e) Zabratus.

f) Teucrus. und andere.

β) Die Weltweisheit, welche vor Zeiten sehr berühmt aber heute zu Tage sehr ungewiß und und beynahe wegen der schwankenden und ungewissen Erzählungen der Alten unbekannt ist. Sie behaupteten

a) von Gott, daß er der Urheber aller Dinge sey, der Schöpfer, welcher über die geschaffenen Dinge eine Vorsehung führe, daß er eine in der Welt ausgebreitete Seele sey. (Unter der Seele der Welt verstehen fast alle alte barbarische Völker Gott selbst, dessen vornehmsten Theile die Theile der Welt regierten, einige auch in vorzüglichere Menschenkörper sich begeben hätten. Und dieses ist auch die wahre und erste Quelle aller Abgötterey, nach welcher sowohl die Theile der Welt als auch große Menschen als Götter wegen der in ihnen wohnenden Theilchen der Gottheit sind verehret worden.) Dieser Gott oder die Weltseele soll die Quelle der Geister seyn, welche die Welt regieren. Siehe Weltgeist in unserm Lexicon.

b) Von den Geistern, daß sie aus Gott ausgeflossen, und daß es verschiedene Stände, Klassen und Stufen unter denselben gebe; ferner daß eine gewisse Klasse derselben betrügerisch sey, und eben daher rühre die Magie; (die Magie der Chaldäer und anderer barbarischer Völker war ein geheimer Gottesdienst und Unterhaltung mit den zu besänftigenden Göttern. Sie war theils eine natürliche, und bestand in den Kräften der himmlischen und der auf der Erde befindlichen und der untersuchten Uebereinstimmung der Dinge, theils aber theurgisch, welche auf den Umgang und Einfluß der Götter gieng, von der sie die goetische als eine unreine, wegen dem Gewerbe mit unreinen und irrdischen Geistern unterschieden.) die Astrologie (die Astrologie der Chaldäer giebt Acht auf die Uebereinstimmung der irrdischen Dinge mit den himmlischen, und derselben Einfluß auf die Planeten die bey der Geburt regieren, oder auf die Pole; betrachtet die guten oder bösen Gestirne, ihre Aspecten und Einfluß, und behauptet, daß alles nach einem nothwendigen Erfolge geschehe, welchen die Gestirne verursachten.) und die Wahrsagerkunst; (die Wahrsagereyen der Chaldäer geschahen mit den Vögeln, Eingeweiden der Thiere und Träumen; deren Auslegung größtentheils ein Gegenstand der Weltweisheit, oder, wenn man lieber will, der Theologie der Chaldäer war.)

c) Von der Welt und deren Ursprung: daß Anfangs alles Finsterniß und Wasser gewesen, und in denselben ungeheure Thiere ihr Leben bekommen; welche alle unter der Herrschaft einer Frau, der Omorca, stehen, die bey ihrer Zurückkunft den Fluß Belus in zween Theile getheilt habe; und daher, nachdem alle Thiere untergegangen, der Himmel und die Erde entstanden. Die ganze Cosmogonie der Alten, auch die chaldäische ist ganz allegorisch, und eine Nachahmung der Theogonie, leidet aber kaum eine Erklärung. Es scheint dieser Sinn darinnen zu liegen: daß der materielle Urstoff der Dinge eine feuchte Materie gewesen, und der göttliche Ausfluß hinzugekommen, dessen sich besonders der Mensch erfreue, und der Saame der Dinge, durch die göttliche Kraft eines Untergottes in die Erde und den Himmel gelegt worden.

ε) Der Perser. Von diesen werden betrachtet

a) die Weltweisen. Und zwar

A) der Stifter dieser Weltweisheit war Zerdusht oder Zoroaster, der in der

der Zeit des Exiliums der Juden zu Babylon und zwar auf den Bergen lebte, die alte Religion der Magier zu verbessern, und die Verehrung des Feuers wieder einzuführen unternahm. Er begab sich ohne Murren auf Befehl des Hystaspes zu den Brachmanen, nahm den Darius für die Gelehrsamkeit ein, unterrichtete die Angrenzenden in derselben, und war der vornehmste Aufseher der Religion. Man sagt, daß seine Lehrsätze in dem Buche Zendavesta enthalten wären: es sind aber seine ächten Lehrsätze nicht vorhanden; denn die, welche wir haben, sind von neuern Platonikern erdichtet. Die Religion der alten Perser vor dem Zoroaster hatte diese Lehre, daß in der Sonne der größte Theil der Gottheit sich befinde, daß es aber zwey entgegengesetzte Grundwesen gebe, das Licht und die Finsterniß, jenes die Quelle des Guten, diese des Bösen. Nachdem diese Lehre nach und nach verschwand, so fieng die Verehrung der Gestirne an einzureißen; diese aufzuheben und eine vernünftigere Religion einzuführen, nahm nun der Zoroaster vor. Man sehe Thomä Hyde sein Buch von der Religion der alten Perser. Joh. Jessenius a Jessen hat 1593. zu Wittenberg ein Buch in 8vo drucken lassen, dem er den Titel Zoroaster gegeben, darinn ein kurzer Begriff von den philosophischen Lehrsätzen des Zoroastris enthalten seyn soll. Auch mag verglichen werden, Joh. Henrici Ursini Schrift de Zoroastre, Hermete et Sanchuniathone, Nürnberg 1661. 8. Suidas in Zoroastre. Stanlejus hist. phil. Herbelot bibl. orient. Bayle in seinem Diction. Fabricius bibl. graec. lib. 1.

B) Die Anhänger desselben sind außer den Magiern die Priester des Volkes, die wegen der Theurgie berühmt waren, und die durch besondere Geburt ausgezeichnet waren, Verehrer des Feuers; die Priester, welche unter dem nämlichen Namen bekannt sind, die die Opfer unter der Aufsicht des Obermagier besorgten, und Theologen der Nation waren, die sich in verschiedene Secten theilten.

C) Die Weltweisheit. Von dem

AA) höchsten Gott.

a) An und für sich, daß er ein mit Verstand begabtes Feuer sey, daß von demselben zwey entgegengesetzte Wesen zur Erschaffung der Welt gekommen wären. Dieser, der höchste Gott, und Oberherr habe alles nach einem nothwendigen Gesetze des Ausflusses aus sich selbst hervorgebracht; und sey der Mithras. Jene zwey Wesen, die von ihm herkämen, wären sich einander entgegengesetzt, das eine der Oromasdes, das reinste Licht, wirksam, geistig; das andere Arihmanius, die Finsterniß, unwirksam, materiell, welche daher entstanden, weil sich jenes (das Licht) von diesem oder von der Finsterniß, die gleichsam jenem nachfolgte, getrennt; durch die Vermischung jener beyden wären die Dinge auf der Erde entstanden; daher sey das Böse auf die Erde gekommen; aber die Finsterniß werde endlich von dem Lichte überwunden werden. Siehe die Rubrik: Böse.

b) In Absicht auf die Verehrung in den Bildern, Statuen, Gestirnen, wären die Götter nicht zu verehren: diesen Göttern aber habe die unsterbliche Seele ihrem Ursprung zu verdanken.

BB) Von der Sittlichkeit; man müsse sich der Keuschheit, Billigkeit, Rechtschaffenheit befleißigen, die Wollüste fliehen, dem Lichte folgen, und sich der ansteckenden Materie oder Finsterniß entreißen rc.

d) Der Indier. Die Weltweisheit der alten Indier, ist mit der neuern nicht zu verwechseln. Von dieser unten ein mehreres. Von jener aber wissen wir nur weniges und zwar aus Nachrichten der Griechen, welche unter der Armee des Alexanders des Großen in Indien gewesen sind. Es kommen aber zu betrachten vor

α) ihre Weltweisen, die Brachmanen, ein durch die Geburt ausgezeichnetes Geschlecht, welche sich auf den Bergen und an Flüssen aufhielten, von Früchten lebten, sich des Fleisches der Thiere enthielten, ihren Körper unmenschlich casteieten, und die Verehrung der Götter ohne Bild befolgten. (Man sehe die Rubrik: Brachmanes in unserm Lexicon.) Ein anderes Geschlecht, welches nicht so strenge war, wurde Samanäer, die strengsten und in den Wäldern wohnenden aber Hylobier genennt. Daher rührt die Ehrfurcht der Könige und des Volkes, die Meynung von der Heiligkeit, die Besorgung des Reichs und der öffentlichen Wohlfarth, das Ansehen der Wahrsagungen, wozu noch einige die Magie setzen. Der angesehenste unter denselben war ehedem Buddas, zu den Zeiten des Alexanders des Großen Calanus, nach diesen Jarcha.

β) Ihre

b) Die Weltweisheit,

αα) Von Gott; er sey ein verständiges Licht, welches alles durchdringe, und sey mit der Welt gleichsam wie mit einem Kleide bekleidet; unsterblich, und führe eine Vorsehung.

ββ) Der Seele; sie sey göttlichen Ursprungs, und wenn sie von dem Körper getrennt worden, so daure sie fort und erwarte die Glückseligkeit und Wiederauflebung des künftigen Lebens.

γγ) Den geringern Göttern; daß sie zu verehren wären, aber nicht mit Opfern, sondern durch ein reines Herz, durch Preisen und durch Tugend;

δδ) Der Astrologie, von welcher sie lehrten, man müsse sie gebrauchen; der Wahrsagerkunst sich befleißigen; die Natur erforschen, und, daß die Seele der Natur alles durchdringe, wohl erwägen.

εε) Man müsse moralisch gut zu leben sich befleißigen, den Tod verachten, man müsse durch Vorbereitung mit der Weltweisheit die Körper zu Arbeiten und Beschwerlichkeiten gewöhnen, und so brauche man sich für dem Tode nicht zu fürchten.

e) Der Araber. Diese ist nach zweyen Perioden zu betrachten: die erste ist, da der Islamismus d. i. das vom Muhamed eingeführte Gesetz noch nicht im Schwange war. Die zwote aber ist diejenige, da dieses Gesetz blühete. Jene gehört hieher; diese wird unten in der zwoten Periode der Weltweisheit vorkommen. Eine eigentliche sogenannte Weltweisheit giebt es bey ihnen nicht, indem dieses Volk bey ihrer herumschweifenden und unsteten Lebensart nichts weniger als die Weltweisheit studierte, vielmehr sich ganz auf das Wahrsagen, Räthselauflösen, Auslegung der Träume und auf die Dichtkunst legte.

Den Zabinianismus kennt man aus solchen Nachrichten, welche ihrer Glaubwürdigkeit in Betracht ungewiß sind. Man sagt, die Zabier hätten behauptet, die Sterne wären Götter, aber die Sonne wäre der höchste Gott. Die Götter wären zu verehren, besonders die Planeten und zwar durch einen täglichen und monathlichen Dienst. Man fügt diesen hinzu, daß einige die bösen Dämonen unter der Gestalt der Böcke verehret hätten u. s. w. Es gab zwey Secten unter denselben, davon die eine die kleinen Tempel der Götter, die andere die Bildnisse derselben verehrten; beyde aber hatten eine gemeinschaftliche Quelle: daß die Menschen bey Gott Vorsprecher brauchten, daß die Körper der Gestirne Leben und Vernunft hätten, und daß man daher die Lage der Planeten und Constellationen beobachten müsse. Daher entstehen die Talismaner ꝛc. dieses alles schmeckt nach Abgötterey. Diese zwo Secten, waren unter einander in so ferne verschieden, daß diejenige, welche die kleinen Tempel der Götter verehrte, behauptete, die Gestirne wären Wohnsitze der unkörperlichen (nicht materiellen) Substanzen, und in denselben wohnten die Geister, welche als unsere Vorsprecher bey Gott anzusehen wären; diejenige aber, welche die Bildnisse der Gottheiten verehrte, behauptete, daß von den Gottheiten die künstlich verfertigten Bilder und Bildsäulen bestrahlt und bewohnt würden, welche sie auch unter einer gewissen Constellation des Himmels mit Räuchern, Gebeten und Beschwörungen verehrten.

f) Der Phönicier. Von dieser Nation glaubte man, daß sie, so wie sie sich durch die Handlung und Schiffart großen Ruhm erworben, auch die älteste Weisheit aufrecht erhalten hätte. Aber dies ist ohne Grund; denn was sie von Zahlen und Gestirnen wußten, das hatte ihnen alles die Erfahrung gelehret, und auch dies ist falsch, daß der Pythagoras die Arithmetik bey ihnen gelernt. Ihre

a) Weltweise sind:

1) Moschus aus Sidon, welchen einige fälschlich für den Moses halten. Er wird aber von vielen Alten als der Vater des Systematis atomistici oder der Lehre von den Sonnenstäubchen angegeben, welche von ihm sodann auf den Pythagoras, Leucippus, Democritus gekommen seyn soll. Dieses aber ist der Natur der barbarischen Weltweisheit, welche der Tradition folgte, und der Gewißheit des Zeugnisses entgegen.

2) Cadmus, der Stifter und Anführer der Colonie, die nach Griechenland gieng, und welcher die Buchstaben aus Phönicien mit dahin gebracht. Er gehört also eigentlich nicht hieher, weil er dazu kein Weltweiser zu seyn bedurfte.

3) Sanchuniathon. Was von diesem und seiner Cosmogonie angegeben wird, beruht blos auf der Erzählung des Porphyrius, welcher sagt, daß

daß er dieses aus den Nachrichten des Philo Biblius genommen. Diese Fragmente des Sanchuniathon sind dem ganzen Alterthume beygelegt worden, und wer jener Philo Biblius gewesen, und was man ihm für Glauben beymessen müsse, das weiß niemand anzugeben. Man sagt inzwischen von diesem Sanchuniathon, daß er die alte Geschichte und Cosmogonie aus den heiligen Büchern seiner Nation untersucht und erforscht habe.

β) Weltweisheit; soll meist den Ursprung der Welt zum Gegenstand gehabt haben. Nach dieser sollen die Grundwesen dieser Welt eine finstere und geistige Luft, und ein trübes und in Finsterniß gehülltes Chaos seyn, und daß der Geist aus Liebe zu seinem Grundwesen der Urheber der Vermischung gewesen.

B) Der Mittagländer.

a) Der Egyptier, und zwar ihre

α) Weltweisen.

αα) Die Stifter dieser Philosophie sind Theut oder Thoyt, bey den Griechen Hermes, bey den Lateinern Mercurius, einer von den cabirischen Göttern, der Schreiber des Königes Osiris, welcher seinem Volk Gesetze gegeben, die hieroglyphische Schrift erfunden, die Künste gelehrt, die Opfer angeordnet und die Anfangsgründe der Wissenschaften entdeckt haben soll; Ferner ein von jenem verschiedener Mercur, welcher von den im Lande Seriades aufgerichteten Säulen und von den Hieroglyphen, welche vom Hermes dem ersten geschrieben worden, die heiligen Lehren und Vorschriften in den heiligen Büchern soll aufgesetzt, und die Geometrie, Astrologie, Theologie den Egyptiern gelehrt haben: Diesem werden viele Bücher beygelegt, welche aber alle untergeschoben sind; auch viele Erfindungen, aber ohne Zuverläßigkeit.

ββ) Die Anhänger waren die Priester und Propheten; welche in gewisse Collegia und Stände getheilt waren. Die Sänger, Nativitätsteller (horoscopi), Schreiber, Schneider (stolistae), und die Aufseher über diese alle, die Propheten. Diese bedienten sich einer geheimen, in Räthsel und Sinnbilder verhüllten Methode; an der Bekanntmachung der Auflösung und Erklärung derselben aber wurden sie durch die Einweihung verhindert. Dieses alles, ist heute zu Tage ungewiß und dunkel.

β) Weltweisheit.

Aa) Ueberhaupt betrachtet erstreckte sie sich theils auf die Regierungskunst, theils auf die Mathematik, aber blos auf die Anfangsgründe derselben; auf die Arzneykunst, die sich aber blos auf die Erfahrung gründete; auf die sich mit der Nativität beschäftigende Astrologie und auf die Magie.

Bb) Besonders betrachtet, ist

aaa) Die Theologie und Cosmogonie in Ansehung der Methode, der Zeit, der Völker, besonders vor und nach dem Einfall des Cambyses, des Königes der Perser, und den Zeiten des Alexanders zu unterscheiden, in welchen die ganze egyptische Gelehrsamkeit durch die Griechen ist verfälscht worden. Die exoterische oder gemeine nimmt an, daß die Menschen, Thiere und Gestirne Sitze der Götter wären; sie ist aber bald nachher von der esoterischen und philosophischen verbessert worden, nach welcher das durch die Welt ausgebreitete göttliche Wesen durch seine Ausflüsse in große Männer, die Stifter der Nation sich begeben und behauptet, daß in der Sonne, dem Monde, den Planeten der größte Theil ihrer Majestät sey, daß alles an jener Weltseele Theil habe und alles voll Götter sey, daß alles in dieselbe zurückkehre, daß die Materie derselben entgegen gesetzt und unvollkommen sey, und daß man über diese siegen und herrschen müsse; daß die Seele unsterblich sey und von einem Körper in den andern gehe, daß die Materie ewig und daß ein göttlicher Geist wesentlich mit ihr verbunden sey; von diesem Grundwesen sey die Welt der Orus, der Sohn des Osiris und der Isis, und aus der Fäulniß die Thiere entstanden.

bbb) Die Sittenlehre betreffend, so wurde behauptet, daß man die Götter, Eltern, Könige verehren, niemanden betrügen, sich den Sünden des Fleisches enthalten und den Ehebruch meiden müsse.

Anmerkung. Die Streitigkeiten der Alten über die Theologie der Egyptier können beygelegt werden, wenn man einen Unterschied unter den Zeiten macht. Und was die ersten Zeiten dieses Volkes betrifft, so war ihre

ihre Religion von keinem grossen Umfange, die grossen Männer wurden unter die Götter versezt. Da sich aber Chambyses Egypten unterwarf, so kamen ausser den Lehren der Magier auch der Perser ihre auf. Daher rühren die Fabeln vom Osiris, Isis, Typhon, die nach dem Mithras, Orosmades, und Arihmanius der Perser, eingekleidet wurden. Nach der Zeit des Alexanders aber verursachten die Griechen, besonders die Pythagoräer und Platoniker, welche in Alexandrien und in den Wüsten Egyptens wohnten, daß die alte Lehre der Egyptier nach ihren Systemen umgeformt wurde. Die asiatischen Weltweisen mischten die Ueberbleibsel der zoroastrischen Lehre ein, wodurch hernach unter den Ptolomäern eine neue Gattung von egyptischer Theologie aufkam.

b) Aethiopier und zwar ihre

α) Weltweise. Das meiste was von diesen erzählt wird, sind Erdichtungen, die den Philostratus allein zum Urheber haben. Wahrscheinlich ist, daß unter ihnen weise Männer gewesen, welche sich mehr durch die Rauhigkeit ihrer Lebensart, als durch Scharfsinn des Verstandes, den Namen der Weltweisen erworben. Die, welche für Weltweise ausgegeben werden, waren Murrköpfe, die mit entblößten Füssen giengen, an den Ufern des Nils sich aufhielten und unter ihren Landsleuten ein grosses Ansehen hatten, die Religionsgebräuche verwalteten, Verächter des Todes waren, und sich in gewisse Collegia theilten.

β) Weltweisheit, sie war mit der Abgötterey nicht befleckt, und nahm zwey Götter als die Urheber aller Dinge an, wovon der eine ein gutes, der andere ein böses Wesen, jener unsterblich, dieser aber sterblich sey, daß die Seele vom Tode frey, die Gestirne zu beobachten wären: daß man sich der Tapferkeit befleißigen und den Tod nicht fürchten müsse. Der Atlas war unter ihnen wegen der Kenntniß der Gestirne berühmt.

2) Abendländer

a) Der Celten. Die Nation der Celten hat von der äussersten Mitternachtsgegend bis gegen Abend ihre Colonien ausgebreitet; daher werden ausser den Scythen, die Germanier, Gallier, Brittannier und Spanier mit diesem Namen belegt, und sind nach der Zeit von den Hyperboreern unterschieden worden, da sie sich zu verfeinern angefangen haben. Ihre

α) Weltweisen. Diese waren durch gewisse Collegia, Secten und durch eigne Lehren unterschieden, und wurden Druiden genennt, welche die Religionssachen besorgten, Schiedsrichter der öffentlichen Streitigkeiten waren, und ihre Lehren geheim hielten. Sie wurden in Barden, Propheten und Druiden getheilt; und unter den Germanen waren berühmt Drottar, Wysendames, die Scalder. Esaias Pufendorf und C. S. Schurzfleisch haben in besondern Dissertationen von Druiden gehandelt. Ferner Ulricus Obrecht de philosophia celtica, besonders Joh. George Frick de Druidis, occidentalium populorum philosophis, Ulm 1731. Joh. Toland hatte die Historie der brittischen Druiden unter Händen, davon aber nichts, ausser einem specimine, so in seinen Anmerkungen 1728. zu London in 8. gedruckten Posthumous works stehet, zum Vorschein gekommen. Cäsar de bell. gall. Tacitus annal. et de mor. Germ. Bulai hist. acad. Parisiens. Thom. Schmid de druid. moribus ac institut. Martin religion des Gaulois t. I.

β) Ihre Weltweisheit ist sehr dunkel, weil sie geheim gehalten, und nur den Eingeweiheten gelehrt wurde. Sie nahm an, daß Gott die Seele der Welt sey, und daß grosse Geister über grosse Theile der Welt, Berge, Flüsse, Bäume, und Steine gesezt wären, daß diese, wiewohl nicht durch Bildnisse und im Tempeln müßten verehrt werden. Sie beschäftigte sich stark mit der Wahrsagerkunst, und daher rührt die Geschicklichkeit der Halirunner im Wahrsagen, die Magie, und Fabeln derselben, welche noch heute zu Tage übrig sind, und von einem vermeyntlichen Umgange mit den Dämonen entstanden sind. Von dem von der Gottheit bewegten Chaos leitete sie den Ursprung der Welt und die ersten Menschen Mannus und Emla her.

b) Der Etrusker. Einige wollen aus den Weltweisen derselben grosse Naturkündiger machen, weil sie den Blitz, die Lufterscheinungen, Vögel 2c. genau beobachtet. Aber die Alten geben an, daß sie dieses nur der Religion wegen gethan. Sie behaupteten, daß auf die Schöpfung der Welt grosse Veränderungen folgten.

c) Der

c) Der Römer. Man hat geglaubet, daß der König Numa die Religion und die den Gottesdienst betreffende Lehren von dem Pythagoras gehabt, und daß die römischen Lehrsätze mit den Pythagoräischen sehr überein stimmten. Aber es ist ohne Grund; denn er hat weit früher als dieser samische Weltweise gelebet, und hat es den Sabinern zu verdanken, hatte auch gar keine Kenntniß von der Weltweisheit, welche erst spät, nachdem sich die Römer Griechenland unterworfen, zu denselben gekommen. S. unten.

d) Die Hyperboräer; die Scythen und Thracier. Unter diesen waren als Weltweise oder vielmehr Weise, welche in Griechenland gereiset, wegen ihrer Tugend und Verstand berühmt, Abaris, (siehe Carl Gottfried Zapf diss. de Abaride, Leipzig 1706. Herodot. l. 4. Plutarch de audiend. poet. Jamblich. de vit. Pyth. Stanley hist. phil.) Anacharsis, (siehe Herodot. l. 4. Plinius l. 7. c. 46. Diog. Laert. in Anacharſ.) Toxaris, Zamolxis, von denen der letzte für den Stifter der scythischen Weisheit gehalten worden, und von dem neuere Platoniker ohne Grund vorgeben, daß der Pythagoras ihn gehöret habe.

Anmerkung. Die Weisheit der Thracier und Scythen war von der griechischen gar sehr verschieden. Sie zeichnete sich besonders durch die Lebensart, Ausübung der Tugend, Liebe des Vaterlandes, Verachtung des Todes aus, und beschäftigte sich mit gewissen Religionsgebräuchen. Die Geschichte des Abaris aber haben die neuern Platoniker durch ihre Erdichtungen verunstaltet.

II) Die Griechische. Wenn man die Philosophie im eigentlichen Verstande nimmt, da sie eine gewisse und aus Grundsätzen durch eine richtige Schlußfolge hergeleitete Wissenschaft ist, so muß man bekennen, daß sie den Griechen allein zu verdanken ist. Die griechische Nation selbst aber ist aus verschiedenen, aus Egypten, Phönicien und Thracien abgeführten Colonien erwachsen, und da derselben Anführer kluge Männer waren, so bedienten sich diese ihrer Nationalreligion und Wissenschaften, um diesen rüden und wilden Haufen gesittet zu machen und zu bändigen. Anfangs geschahe dieses mit ungleichem Erfolge, so daß durch die Theologie und bürgerliche Klugheit die Grundlage dazu gelegt wurde. Da diese sich vereinigten und Männer mit ihrem großen Verstand das Gebäude derselben aufzuführen unternahmen, so entstand daraus die systematische Philosophie. Die Philosophie derselben aber wird betrachtet

A) nach ihrer Kindheit, und zwar

a) die fabelhafte, oder mythologische, und zwar wieder

α) nach ihrem Ursprunge. Dieser aber ist in den Colonien der Griechen und ihren Anführern zu suchen; da nämlich der errichtete Staat ohne Religion und Weisheit sich nicht erhalten konnte, so wurden ihnen die Nationallehren der Religion von ihren Anführern beygebracht; diese Anführer aber waren Phoroneus und Cecrops, aus Egypten; Orpheus aus Thracien, Cadmus aus Phönicien. Da diese besonders auf den göttlichen Innhalt der Religion Rücksicht nahmen, so führten sie mit Beybehaltung der geheimen, fabelhaften und allegorischen Methode ihres Vaterlandes eine neue Art einer philosophischen Theologie nach der Rohheit des Volkes ein, indem sie den Pöbel mit der Schaale, die Weisen aber mit dem Kerne unterhielten. Daher rührt die Mythologie der Griechen, deren Sinn aber ungewiß ist. Denn den wahren Sinn von allen ihren Fabeln anzugeben ist unmöglich. Gewiß ist, daß sie sich nicht von einem sondern von verschiedenen Zeiten und Völkern herschreibe; wahrscheinlich aber, daß die Thaten großer und verdienter Männer, der Gesetzgeber, ferner die nach und nach aufgekommene Gewohnheit, die Erklärungen der natürlichen Dinge geheim zu halten, und besonders die Lehre von der Seele der Welt, welche sich (nach der Sage) durch die Theile der Welt ausgebreitet und in derselben vornehmsten Theilen ihren Sitz habe, so wie die Quelle der ganzen Abgötterey, also auch der Hauptgegenstand der Mythologie gewesen.

β) In Ansehung der Personen, oder der mythologischen Weltweisen. Hieher gehören

1) Prometheus; von diesem sagt die Tradition, daß er den Menschen geschaffen, ferner die Elemente, indem er ihnen Bewegung gegeben, die Menschen zahm gemacht, das Feuer vom Himmel geholt, und deswegen vom Jupiter an den Caucasus angeschmiedet worden, so daß beständig ein Geier an seinem Herzen nagt, welches aber täglich wieder wächst. Der Sinn hievon scheint anfangs historisch gewesen, nachher aber zur Fabel gemacht worden zu seyn, um die natürlichen Dinge zu erklären.

Wahr-

Wahrscheinlich aber ist, daß Prometheus ein weiser Mann gewesen, der die Künste und Wissenschaften unter den Griechen in Gang gebracht, gelehrt, wie man leben müsse, den Gebrauch des Feuers gezeigt, der wegen der Entdeckung der Geheimnisse des Aegyptus in die Gefangenschaft gekommen, aber wieder los gelassen worden.

2) Linus ist wegen seinen Kenntnissen in der Musik sowol als in der Philosophie berühmt, von dem Apollo wegen der Erfindung der Saite umgebracht worden, hat von dem Laufe der Sonne und des Mondes und von der Entstehung der lebenden Geschöpfe und der Früchte geschrieben, und sich auch an die Theologie und Cosmogonie gemacht. Aber alle seine Schriften sind verlohren gegangen. Zu Schülern hatte er den

3) Herkules und

4) Tamyris; außerdem den

5) Orpheus, der so berühmt ist. Von des letztern

AA) Lebensumständen ist sehr wenig bekannt, außer daß er aus Thracien gebürtig gewesen, in Egypten die Weisheit dieses Volkes, die Theologie, die geheimen Lehren der Religion derselben, die Einweihung in dieselben, und den Gesang erlernet; überdem sagt man von ihm, daß er durch seine erstaunenswürdige Singekunst Flüsse und Steine gerührt, das ist, das rohe Volk gesittet gemacht habe. Durch seine Arzneykunst hat er seine Gemahlin dem Pluto von dem Tode entrissen. Er ist von Weibern umgebracht worden, deren Schwelgerey er durch die Gesetze Einhalt thun wollte. Daß er schändlich und in Blutschande gelebt, ist eine ungegründete Beschuldigung des Alterthums. Seine Schriften haben ihm einen großen Ruhm erworben, welche aber alle untergegangen sind. Diejenigen, welche heut zu Tage noch unter seinem Namen herum gehen, sind theils untergeschoben und von neuern Platonikern erdichtet, theils von seinen Anhängern nach seinem Sinne verfertigt und unter seinem Namen heraus gegeben worden. Er ist der Erfinder und der vornehmste Beförderer der Musik, der Magie, Astrologie, u. s. w.

BB) Seine Lehren der Philosophie, und zwar

AAA) In Absicht auf Gott, diese war gedoppelt; die eine war die exoterische für das Volk, nach der die göttlichen Ausflüsse der Weltseele Götter wurden, welches auch die Quelle der griechischen Vielgötterey ist; die andere aber war die esoterische, für die Weisen, deren Hauptgegenstände waren: daß Gott in sich alle Geschöpfe als Saamen verschlossen und durch sich wie ein Hermaphrodyte dieselbe gezeugt, daß er ein Geist der ganzen Welt sey, der in alles übergehe und in den alles zurückkehren werde und daß er selbst die Welt sey. Dies alles ist nach dem Gesetze des Ausflusses so zu erklären: daß Gott vor der Erschaffung der Welt, die an das Chaos gebunden, allein da gewesen sey, daß er die Materie (der Welt) hervorgebracht und geformt habe, und daß alles Glieder und Theile von Gott wären, die mit Gott in der genausten Vereinigung stünden, ingleichen daß man durch geheimen Gottesdienst und Reinigungen in denselben zurückkehren könne.

BBB) In Absicht auf die Cosmologie und Physik, und nach derselben war in Ansehung der Geister die Welt voll von Dämonen, welche Theile oder vielmehr Ausflüsse derselben wären, daß große Geister die Regierung der Theile der Welt und besonders der Gestirne und Districte der Erde zu besorgen hätten: daß die Götter sich unter einander auf eine geistige Art vermählten (vermischten). Von der Welt behauptete man, daß Gott als Schöpfer im Anfang den Aether aus sich hervor gebracht, außer dem das Chaos und die Nacht, und daß dieses die ersten Urstoffe der Dinge gewesen, aus deren Vermischung ein Ey entstanden, nach dessen Aufschluß die dicken Theile sitzen geblieben, und die leichtern empor gestiegen. Dies scheint so zu verstehen zu seyn: daß von Gott Licht und Finsterniß, das ist, der Aether und die Nacht geschaffen, und nachdem der Himmel und die Erde getrennt worden, die αυτοχθονες die hunderthändige, die Cyclopen rc. entstanden. Ferner behauptete sie, daß die Welt nach und nach durch Feuer untergehen werde, daß ein jeder Stern eine Welt sey und die Gestirne feurig und beseelt; daß die Seele nach dem Tode fortdaure, dieselbe in dem Körper als in ein Gefängniß eingeschlossen wäre, und daß dieselbe, wenn

sie sich von dem Körper getrennt, entweder ihre Strafen oder Belohnungen bekomme, und man durch die Einweihungen in den geheimen Gottesdienst der Ansteckung des Körpers entlediget werde. (S. den Artikel: Leib in unserm Lexicon.)

6) Musäus, ein Schüler des Orpheus, dessen geheimen Gottesdienst er bey den Atheniensern völlig in den Gang gebracht. Er war ein Theologe, Physiker, Arzt, ein Prophet und Ausleger der geheimen Lehren des Gottesdienstes. Sein Sohn ist Eumolpus.

7) Thamyris ein Mann von einem vortreflichen Verstand und ausserordentlich geschickter Musikus; er wurde blind, da er in einem öffentlichen Kampfe besiegt wurde. Er hat über die Cosmogonie geschrieben, seine Schriften aber sind alle verlohren gegangen.

8) Amphion, ein vortreflicher Tonkünstler, wodurch er die Theologie und Religion so empfahl, daß er die Thebaner gesittet machte; dies ist der Verstand der ihn betreffenden Fabel. Er war der Stifter einer sehr strengen Disciplin.

9) Melampus, ein Mann von dem vortreflichsten Verstande; er pflanzte die geheimen Religionslehren der Phönicier, in denen er war unterrichtet worden, bey den Griechen unter dem Kleide der Theogonien fort. Er war ein anderer Orpheus, ein Prophet, Arzt, und der durch Beschwörungen unglaubliche Dinge verrichtet haben soll. Nachdem er die Töchter des Prötus, eines Königes, durch Lustrationen oder Reinigungen und Niesewurz geheilet, so erhielt er, zur Belohnung einen Theil des Reiches und nach seinem Tode wurden ihm zu Ehren, Opfer und ein jährlich zu begehendes Fest angeordnet.

10) Hesiodus, ein Dichter, welcher die Cosmogonie unter dem Kleide der Theogonie vorgetragen hat, die noch heut zu Tage übrig ist.

11) Viele andere Schriftsteller, die von der Cosmogonie geschrieben haben, deren Schriften aber größtentheils verlohren gegangen. Sie trugen aber dieselbe sehr dunkel vor, und kleideten die ältesten Geschichte in Fabeln der Theogonien ein; diese wurden sodann zur Erklärung der Entstehung natürlicher Dinge gebraucht, wurden der herrschenden Religion angepaßt, und man verband Dinge, die dem Alter, der Nation und den Umständen nach verschieden waren, öfters sehr ungeschickt mit einander, welches auch der Grund der Unerklärbarkeit der griechischen Cosmogonien ist. Die Hauptsätze sind ungefähr diese: das Chaos und die Nacht sind die Grundstoffe der Dinge, weil aus nichts etwas nicht werden kann; das Chaos ist eine trübe Materie, welche mit den Saamen der Dinge geschwängert ist, und die Nacht ist die erste Qualität. Der Zank und die Feindschaft, die Liebe und Eintracht haben sich eingemischt, mit denen sich, da die Materie sich getrennt, auch ähnliche Dinge vereinigt. Diese Liebe ist von Gott gezeugt worden, da er sich von dem Chaos entlediget, und habe solche Dinge mit einander verbunden, welche zusammen bestehen können. Das Leichte stieg empor und das dickere blieb sitzen, und davon ist der Himmel und die Erde entstanden, aus den Ausdünstungen, die sich mit dem Himmel vermischt, ist das Meer und die vernünftigen Geschöpfe entstanden, und unter diesen die großen und mächtigen Regenten, die nach ihrem Tode zu den Gestirnen zurück gekehrt sind.

12) Epimenides, von Creta, der nach einem Schlaf von 57 Jahren viele Wunder soll gethan haben, indem, so oft er wollte, aus seinem Körper eine Seele gegangen; er wurde für einen großen Priester gehalten und ist wegen seinen Reinigungen und Versöhnungen der Städte mit den Göttern und seinen Weissagungen sehr berühmt, eigentlich aber war er nichts als ein großer Betrüger.

13) Homerus, ein sehr berühmter Dichter, der zwar nicht selbst ein Weltweiser war, aber doch vor Zeiten für die Quelle der ganzen alten Philosophie ohne Grund gehalten worden, jedoch kann ihm eine große Gelehrsamkeit nicht abgesprochen werden. Es kommt nun

b) Die politische Philosophie der Griechen zu betrachten vor, und zwar

α) Der Gesezgeber. Von denselben haben sich besonders berühmt gemacht: Zaleucus zu Locris, durch die Festsetzung einer sehr strengen Zucht; Charondas zu Catanea; Triptolemus, Draco, Solon zu Athen; Lycurg, der die männliche Zucht unter den Spartanern eingeführt und endlich Rhadamantus und Minos zu Creta.

b) Die der 7 Weisen Griechenlands, und zwar

NN) Den Ursprung dieser Weltweisheit betreffend, so ist er so angegeben worden: Die Jünglinge kauften einigen Fischern einen Netzzug ab, und da jene hierbey einen güldenen Dreyfuß im Netze herauf zogen, so stritten die Fischer mit diesen Jünglingen, wem derselbe gehöre. Man trug diese Sache diesen grosen Männern und zwar einem nach dem andern vor, um den Ausspruch zu thun, endlich aber wurde er dem Apollo zu Delphen überlassen. Wahrscheinlicher aber ist dieser Ursprung: daß in einer öffentlichen Versammlung der Griechen eine gewisse Belohnung für den sey ausgesetzt worden, welcher sich den größten Ruhm eines rechtschaffenen Bürgers erworben habe, und daß dieselbe diese grose Männer, welche wegen ihrer Klugheit im Gesetzgeben und der Majestät der Laconischen Gedichte sehr berühmt waren, bekommen haben.

ℶℶ) Diese Weltweise selbst sind folgende:

1) Thales, welcher noch unten wird berührt werden, und der zuerst die Weltweisheit kunstmäßig abzuhandeln angefangen hat. Er ist zu Milet im ersten Jahr der 35 Olympiade gebohren, und stammte aus dem Hause der Thaliden ab, einer der vornehmsten Familien in Phönicien, und starb in einem Alter von 90 Jahren. Anfänglich war er von seiner Familie bestimmt, sich mit der Regierung seines Vaterlandes zu beschäftigen und hatte bereits eine öffentliche Bedienung zu verwalten angefangen, glaubte aber die guten Rathschläge eines freyen Bürgers würden der Gesellschaft nützlicher seyn, als die Befehle eines obrigkeitlichen Beamten. Er vermehrte seine Kenntniß durch Reisen.

2) Solon, von Athen, gebohren um das Jahr 639 vor Christi Geburt, ist wegen seiner Lebensklugheit und seinen Gedichten berühmt, hat als Anführer in einem Kriege Salamin wieder erobert, die Republik von den Wucherern befreyt, die harten Gesetze des Draco gelindert, neue gegeben und mit seinem Beyspiel bekräftiget, ja, sich selbst den Scythen ehrwürdig gemacht. Bey den Egyptiern erlernte er ihre geheimen Lehren und reiste zum Thales nach Jonien. Er starb zu Cypern? Ein Ausspruch von ihm: Bedenke das Ende ist bekannt. Dieser Weise starb in einem Alter von 80 Jahren. Man erzählt, daß noch an dem Tage seines Todes, als er seine Freunde neben sich von einer gewissen Sache sprechen hörte, er sein Haupt schnell in die Höhe gerichtet habe, und auf Befragen, warum er es thue, soll er geantwortet haben: ich will gern, ehe ich sterbe, noch hören, wovon ihr sprecht.

3) Chilon, ein Lacedämonischer Ephorus, der sich durch seine Gerechtigkeit grosen Ruhm erworben. Er rächte kein ihm angethanes Unrecht, und er ist außerdem wegen seiner Geschicklichkeit im Wahrsagen, oder der Vorsicht und weisen Anstalten, in Absicht der Zukunft bekannt, ferner durch seine moralische laconische Aussprüche z. E. lerne dich selbst kennen und in keinem Stücke zu viel gethan!

4) Pittacus, aus Mitylene, ein sehr tapferer Mann, der als Sieger das ihm angetragene Obercommando gegen die Athenienser ausschlug, und nur einen Theil der Geschenke annahm, mit vieler Mäßigung die Republik verwaltete und mit Gesetzen versah. Er ist wegen seiner Gedichte und politischen Weisheit berühmt, und jener Ausspruch: Beobachte die Gelegenheit, von ihm bekannt.

5) Bias, er lebte gegen das 608 Jahr vor Christi Geburt und war aus der Stadt Priene in Jonien gebürtig, ein rechtschaffener, weiser, tugendhafter und edler Mann, der sein Vaterland durch eine Kriegslist von der Belagerung befreyt, und allein für die Reichthümer der Seele bemüht alles bey sich trug. Seine an den königlichen Höfen herrschende Gelehrsamkeit empfahl ihn sehr: Sein Wahlspruch war: Wenn du einen liebst, so bedenke immer, daß er dich hassen könne. S. Laert. Plutarch. sympos. sapient. Larrey hist. des sept sages. Buddei sapient. veterum. Christ. Gottlieb Jöcher disp. de Biante Prienaeo Leipz. 1714. Man erzählt von ihm, daß er sich einst auf einem Schiffe befunden, wie es in groser Gefahr gewesen. Das gottlose Schifsvolk rufte die Götter um Hülfe an, Bias aber sagte: schweiget still, damit die Götter nicht gewahr werden, daß ihr hier seyd.

6) Cleobulus, aus Rhodus, er lernte von den Egyptiern die Weisheit, und ist wegen seiner Räthsel und der Gelehrsamkeit seiner Tochter, der Cleobuline, berühmt, regierte die Lindier sehr sanft und empfahl die Moral und Tugend ausserordentlich. Sein Wahlspruch war: Maas und Ziel in allen Dingen ist das beste.

7) Periander, ein Regent der Corinthier. Die Griechen bürdeten ihm vieles auf, welches daher kam, weil er die Aristocratie abgeschaft und die Monarchie eingeführt. Er war ein weiser und durch seine gesetzgebende Klugheit sehr berühmter Mann, der aber wegen seiner Strenge der freyen Denkungsart den Griechen unerträglich war.

8) Aesopus pflegt diesen beygefügt zu werden, ob er gleich ein Sclave war. Er ist wegen seiner Kenntniß zu leben und Einsicht in die Sittenlehre, die er in den schönsten Fabeln einkleidete, sehr berühmt. Seine Lebensgeschichte ist durch Fabeln sehr verunstaltet und ungewiß. Er soll um das Jahr 576 vor Christi Geburt zur Zeit des atheniensischen Gesetzgebers Solon gelebt haben. S. Diog. Laert. l. 1. n. 72. Plutarchus, Fabricius in bibl. grae. l. 2. c. 9. Heumann ad phil. p. 6. et 8.

Was aber die Philosophie der Griechen

II) in dem Erwachsenen Alter betrifft, in dem sie systematisch geworden und Secten entstanden, so muß bemerkt werden

a) die in Großgriechenland oder Niederitalien. Hier entstand

α) die Secte des Pythagoras, welche die Italiänische genennt wird; diese dauerte kaum zwey Jahrhunderte fort, erhielt sich aber in der Eleatischen, die eine fruchtbare Mutter anderer griechischer Secten gewesen ist. Die Geschichte dieser Secte ist sehr dunkel, ungewiß und schwer; denn es sind nicht einmal die Schriften dieser Philosophen ächt mehr vorhanden, und was die Alten davon angeben, ist meistens durch Erdichtungen verunstaltet, und vieles ist theils aus Gunst, theils aus Haß dem Pythagoras fälschlich angedichtet worden, besonders von den neuern Platonikern, die die Geschichte des Pythagoras so ausschmückten, um sie der evangelischen Geschichte Jesu Christi entgegen stellen zu können. Man muß also blos der Wahrscheinlichkeit folgen, vieles verwerfen, und in vielen Stücken seinen Beyfall zurück halten. Bey dieser Secte haben wir zu sehen

NN) auf den Stifter, und zwar

αα) auf sein Leben, er war zwischen der 43 und 53 Olympiade gebohren. Sein Vater führte ihn noch sehr jung aus der Insel Samos mit sich nach Phönicien, wo er ihn bey dem Pherecydes, einem sehr berühmten Weltweisen, in Unterricht that. Wegen seiner verschiedenen Lehrer gehen die Alten sehr von einander ab, und das meiste davon ist, von den neuern Platonikern erdichtet. Das ist gewiß, daß er nach Egypten der Weisheit wegen sich begeben, da er zuvor die Phönicier, von denen er seine Abstammung herleitete, befragt hatte. Daß er auch die Juden besucht, vom Cambyses nach Babylon gefangen weggeführt worden, und bis nach Indien gekommen, ist eine Fabel, die mit der Zeitrechnung streitet. Gewisser ist, daß er, da er aus Egypten nach Jonien zurück gekommen, in Samus, seinem Vaterlande, eine Schule errichtet, nachdem er zuvor die berühmten Orakel deswegen befragt und daß er in einer Höhle seine geheimen Lehren vorgetragen. Er gieng hernach von Samus weg und begab sich nach Italien, wo viele Schüler ihm zuliefen. Was man von seinen Gesetzen, Wundern, seinem Ansehen und andern ihn erhebenden Dingen angiebt, sind Erdichtungen der Platoniker. Daß er aber Zauberkünste getrieben, um den Pöbel zu betrügen, ist wahrscheinlich. Daher verdient er unter die berüchtigten Betrüger gerechnet zu werden. Er war sehr sittsam, bescheiden, sparsam, und zum Schein gottesfürchtig. Gewiß ist, daß er habe wollen für einen Dämon gehalten werden, der in der Erde sich befinde. Er hinterließ eine Gemahlin, Theano, zween Söhne, Telauges und Mnesarchus, und 3 Töchter als Erben seiner Schule. Die Zeit und Art seines Todes ist ungewiß; darinnen aber stimmen alle Alte überein, daß letztere gewaltthätig gewesen.

ββ) Auf seine Schriften, die von ihm herrühren, welche ungewiß sind. Was von Schriften unter seinem Namen herumgeht, schreibt sich von seinen Schülern her, welche nach Art der Alten denselben den Namen ihres Lehrers vorsetzten. Sein güldenes Gedicht ist bekannt genug.

γγ) Auf seinen Unterricht; dieser war zweyerley, der exoterische und esoterische oder geheime. Jenen ertheilte er öffentlich allen in der Sittenlehre,

tenlehre, diesen aber bloß seinen vertrauten Freunden, die er vorher einige Zeit durch Erdultung gewisser Beschwerlichkeiten geprüft und bewährt befunden hatte. Dort mußten sie eine Gemeinschaft der Güter, ein Stillschweigen von einigen Jahren beobachten, und es wurde ihnen ein beständiges Verschweigen der geheimen Lehren auferlegt. Diesen wurde verstattet, ihn hinter den Vorhang zu sehen, und seinen Unterricht in den geheimen Lehren mit anzuhören; und diese letztern wurden Mathematiker, Physiker und Theoretiker, einige auch Gesetzgeber genennt. Es wurde den ganzen Tag eine gewisse Regel zu leben beobachtet, man übte sich in der Musik, man tanzte, man beschäfftigte sich mit der Untersuchung schwerer Gegenstände, man opferte, gieng spazieren. Man mußte sich auch nach gewissen Speiseverordnungen richten, und einige Speisen waren verboten, z. E. die Bohnen, und den Vollkommenern das Fleisch. Er bediente sich bey seinem Unterricht einer doppelten Lehrart, einer gemeinen (vulgaris) und einer geheimen (arcanae). Die erstere brauchte er bey seinen öffentlichen (exotericis), die letztere bey seinen geheimen (esotericis) Schülern. Daher rühren die Denksprüche des Pythagoras, die dunkel sind und deren Erklärung ungewiß ist. Eben daher ist fast nichts davon in Büchern aufbehalten worden.

33) Seine Weltweisheit war sehr dunkel, wegen dem Stillscheigen seiner Secte, der geheimen Lehrart, weil ihm vieles von seinen Feinden untergeschoben, und vieles von neuen syncretistischen Platonikern, das meiste aber aus Antrieb eines lächerlichen Enthusiasmus verfälscht worden. Sein Endzweck gieng dahin, die Seele von den Fesseln des Leibes loszumachen, (Siehe den Artikel: Leib in unserm Lexicon,) und seine Schüler durch verschiedene Stufen und mathematische Vorbereitungen zu einer anschauenden Erkenntniß der für sich bestehenden Dinge zu bringen. Daher schickte er bey seinem Unterricht

a) die Mathematik voraus, welche sehr unverständlich ist und bloß durch Vermuthungen kann errathen werden. Er lehrte, daß die Zahlen entweder intellectualische oder scientifische wären, daß jene in dem göttlichen Verstande von Ewigkeit her da gewesen und aus denselben alles entstehe, daß es eine Ausdehnung der seminalischen Verhältnisse und eine Production der Einheit auf einen Actum gebe; daß die gleiche Zahl unendlich sey, die Monade die Ruhe anfange und von Gott herrühre, die Zweyheit, eine ungestaltete und uneinige Materie sey und von jener herrühre, daß die Dreyheit das erste vollkommene sey, daß die Vierheit die größten Geheimnisse der göttlichen Weltweisheit enthalte, die Sexheit vollkommen, die Siebenheit heilig, die Zehnheit harmonisch sey; endlich daß die Wahrsagung aus den Zahlen das Zukünftige entdecke. Seine

b) Musik, diese setzte er in eine geschickte Verbindung mehrerer einander entgegengesetzter, und an und vor sich einander zuwider klingender Töne; und behauptete, daß sie nicht allein das Gehör belustigen, sondern vorzüglich den Verstand auch beschäfftigen sollte. Die verschiedene Töne in selbiger benennte er von den sieben um die Erde herum sich bewegenden Planeten, indem er glaubte, daß deren Bewegungen gleichfalls einen harmonischen Klang erzeugte. Diejenigen Töne aber, welche in Verbindung mit einander am ersten eine Harmonie bewirkten, wären die Quarte (diatessaron), die Quinte, (diapente,) und die Octave, (diapason.) Ueberdem nahm er eine dreyfache Gattung der Musik an, die diatonische (zweystimmig) die chromatische und die vollständig harmonische. (S. Sulzer Theorie der schönen Künste, unter diesen Worten.) Um aber die verschiedenen steigenden und fallenden Stufen der Tonkunst zu bestimmen, könnte und müßte man sich eines, mit einer einzigen Saite bezogenen Instruments bedienen. Was aber endlich die von der Musik zu erwartende Wirkung betrifft, so glaubte er, daß durch eine geschickte Veränderung und Verbindung der Töne (modulatione) nicht allein das Gemüth aufgeheitert, sondern auch die Sitten verbessert, und Krankheiten geheilet werden könnten, wozu sonderlich die in Reimen abgefaßten Gesänge sehr dienlich wären. Seine

c) Geometrie betreffend, so verband er die Figuren derselben mit den Zahlen, um den Grund der Dinge, abzuzeichnen. Er ist der Erfinder gewisser geometrischer Lehrsätze. In seiner

 d) Astro-

b) Astronomie behauptete er zehn himmlische Sphären, von denen die letzte gegen die Erde zugekehrt wäre; der Mitelpunkt der Welt sey ein feuriger Körper, um den sich die Theile der Welt und selbst die Erde als ein Gestirn bewegten; die Planeten bewegten sich harmonisch, und gäben einen sehr angenehmen Schall von sich, den man aber mit den Ohren nicht hören könne, der Mond und die übrigen Planeten wären bewohnbar, und es gebe Gegenfüßler.

c) In seiner Weltweisheit und zwar

A) der allgemeinen behauptete er, daß sich die Weisheit mit dem Schönen, Göttlichen, Immateriellen und Ewigen beschäfftige, und diejenigen Dinge, welche durch die Zeugung hervorgebracht würden, nur auf eine zweydeutige und und unbestimmte Art Wesen genennt würden, daß der Endzweck der Philosophie sey, daß die Seelen zu der anschauenden Erkenntniß Gottes und der Natur kämen, und Götter würden, daß die Seele von dem Körper und von den Leidenschaften durch einen philosophischen Tod entfesselt werden und zu Gott sich schwingen müsse, ingleichen daß diese Unternehmung der Genius unterstütze, und endlich, daß ein Weiser nichts bewundere.

B) Die besondere Weltweisheit anlangend, so theilte er die thuende (activam) ein in die unterrichtende (paedeuticam) und politische, und die hauptsächlichen Gegenstände, womit er sich

AA) in der ersten beschäfftigte, betrafen das Stillschweigen, die Enthaltung vom Genuß des Fleisches, die Unerschrockenheit, Mäßigkeit und Klugheit, zugleich lehrte er auch in diesem Theil, daß die Tugend die Vollkommenheit des Menschen sey, und daß diese Vernunft, Fähigkeit und Ueberlegung erfordere.

BB) In der politischen trug er vor, die Pflichten des gemeinschaftlichen Umgangs, die Freundschaft, Verehrung der Götter, die Ehrfurcht gegen die Verstorbenen, und die wichtige Materie von der Gesetzgebung. Sein erster Grundsatz war: man muß Gott gehorchen. In seiner theoretischen Weltweisheit behauptete er von Gott: daß er eine durch alle Welttheile ausgebreitete Seele und unsichtbar sey, von der alles sein Leben bekommen, die Materie von sich entferne und durch eine innerliche Nothwendigkeit regiere. Er wäre nämlich die erste Monade, ein verständiges Feuer, die Hitze des höchsten Aethers; nach Gott kämen andere verständigere Wesen, die Götter, Dämonen, Helden und die Seelen, von denen die Luft voll wäre. Von den natürlichen Dingen behauptete er; daß aus der Einheit und Zweyheit alles entstehe, daß die Welt von Gott erschaffen worden, daß das Schicksal der Grund der Ordnung der Dinge, die Sonne und die Gestirne Götter, die Sterne Welten, und der Mond ein Trabante der Erde wäre, daß jederzeit das menschliche Geschlecht da gewesen, und auch nie fortzudauern aufhören werde; daß die Seele eine sich selbst bewegende Zahl sey, Vernunft habe und unsterblich sey; daß sie von Gott genommen sey; und daß es eine diätetische Medicin gebe. Nach seinem Tode wurden seine Lehrsätze nicht ganz beybehalten, sondern man gieng in der Lehre von den natürlichen Dingen besonders von ihm ab. Unter diesen ist Empedocles der berühmteste. Pythagoras wollte nicht, daß die Weltweisen sich Sophos (Weise) sondern nur Philosophos (Liebhaber der Weisheit) nennen sollten. Er lehrte eine ungereimte Seelenwanderung, und soll sich gerühmt haben, er wisse in was für einem Körper seine Seele gesteckt habe, ehe er Pythagoras geworden. Seine Genealogie gieng bis auf die Belagerung von Troja zurück, und er glaubte, er wäre anfänglich Cethalides, ein Sohn des Mercurius, hernach Euphorbius, der vom Menelaus verwundet war, gewesen. Seine Seele gieng hierauf in den Körper des Hermotimus, aus diesem in den Körper eines Fischers, und von diesem kam sie in den Körper des Pythagoras. Sonst werden ihm verschiedene gute moralische Grundsätze beygelegt. Z. E. der Mensch ist tod, wenn er sich im Weine betrinkt, er ist rasend, wenn ihn die Liebe trunken macht. — Wenn kann sich der Mann seiner Frau nähern? Wenn es ihn verdrießt, stark zu seyn.

seyn. — Der Mensch ist nirgends sicher, als unter dem Schi der Weisheit, und er ist nie glücklich, als wenn er sicher ist.

XX) Seine Nachfolger. Die Schule des Pythagoras dauerte nicht blos lange er lebte, aber sie wurde doch verhaßt; und ein grosser Theil derselb da vorher das Haus des Pythagoras, wo er gelehrt hatte, in Rauch auf gangen war, wurde umgebracht, und die übrigen verwiesen. Diese Sch ist demohngeachtet von dem Aristäus, einem grossen Mathematiker u nach diesem von dem Mnesarchus oder Telauges, dem Sohne des Pyth goras erhalten, welchen andere bis auf des Ptolomäus Lagus Zeit folgte Etwas besonders ist, daß diese Schule auch Frauenzimmer aufzuweisen ha Seine Nachfolger waren jedoch größtentheils nur halbe Anhänger von ihm Sie sind folgende:

1) Ecphantus, aus Syracus. Dieser lehrte, wir könnten keine wah Kenntniß erlangen; die ersten Urstoffe der Dinge wären unendliche ei zelne Körperchen, welches Monaden wären; und überdem, so gebe es e nen leeren Raum, und die Körper bewegten sich durch göttliche Ei wirkung.

2) Hippon, aus Rhegium. Dieser lehrte, es gebe einen kalten und warme Grundstof der Dinge, nämlich das Wasser und das Feuer; dieses welch aus jenem entstanden, oder ein aus dem Chaos entstandenes göttlich Feuer habe die Welt zur Wirklichkeit gebracht, und die Seele entfiel aus der Feuchtigkeit.

3) Empedocles, aus Agrigent gebürtig, der in seinem Vaterland in auße ordentlichem Ansehen stand, die Monarchie haßte, ein vortrefflicher Phy siker und Arzt war, daher ihm Wunder zugeschrieben worden; doch m Hülfe der Magie. Daß er sich in den Aetna gestürzt, ist eine Fabel. E lehrte in Ansehung der vernünftigen Weltweisheit, daß man die Wahr heit nicht nach den Sinnen, sondern nach der Vernunft beurtheilen dürfe denn die Sinnen könnten dieselbe nicht fassen. Diese Vernunft bekomm der Mensch von außen her und beschäfftige sich mit begreiflichen Dinger In seiner Physiologie lehrte er, daß es einen gedoppelten Grundstof de Dinge gebe, nämlich ein thuendes oder die Monade, Gott; und ein le dendes, die Materie; daß jenes ein verständiges Feuer sey, von dem alle herkomme, und in welches alles zurückkehre, daß die Mittelgötter die ir dischen Angelegenheiten besorgten und daß es nur eine Welt gebe; da das übrige eine träge Materie sey, daß es vor den Elementen sehr klein runde Körperchen gebe, die sich allein bewegten; daß von dieser Freund schaft und Zwist alles hergekommen und also vermischte Wesen wären und daß es vier Elemente gebe. Von seinen Schriften ist außer wenige Fragmenten die in H. Stephani poesi philosophica und Fabricii bibl graec. stehen, nichts mehr übrig. S. Fabricii bibl. gr. t. 1.

4) Epicharmus, aus der Insel Cos, erlernte zu Syracus die Weltweisheit und war ein Comödiendichter. Er lehrte, daß aus Nichts nicht etwa werde, und daß folglich die Götter, d. i. die Sonne und die Gestirne vo Ewigkeit her da gewesen, die Materie beständig in Bewegung sey, un der Tod uns nicht schade.

5) Ocellus Lucanus, hat sich durch sein Buch von der Welt berühmt ge macht, aus welchem Aristoteles viel genommen hat. Er behauptete, da die Welt weder entstanden sey noch untergehe, daß es Wesen der Ding gebe, welche mit Augen nicht gesehen werden könnten und daß das erst Sterbliche sich um einen Cirkel bewege ꝛc. Er nahm zwo Grundursache der Dinge an, Gott als den Urheber der verständigen Wesen und di Nothwendigkeit oder Materie, als die Ursache der Körper. Wie die Halb pythagoräer von dem ächten System des Pythagoras abgewichen sind, kan nicht besser, als aus dem Timäus erlernt werden, welcher mit Vorbeyge hung der Betrachtung der Welt, als eines einzigen Dinges und eine Ganzen, oder Monade, das dualistische System annahm; und diesem folg te Plato. Dieses ist besonders der Grund, warum das Pythagoräische un Platonische System nicht verwechselt werden darf, obgleich auch nach je nem ein doppeltes Grundwesen angenommen wird. S. Laertius in Ar chyta Tarentino. Philo de mundi incorruptibilitate. Clericus bibl. uni verselle. Fabric. bibl. graec. Stolle hist. litt. latin. p. 647.

6) Timäus Locrus, ein sehr geschickter Astronom, ein vortrefflicher Physi ker und der sich durch sein Buch von der Welt Ruhm erworben.

7) Archytas von Tarent. Dieser war der Lehrer des Plato, des Philolau und Eudoxus, ein vorzüglich grosser Mathematiker und der sich auch al

 Staat

Staatsmann vielen Ruhm erworben. Er ist der Erfinder der zehn Prädicamente, und lehrte, daß Gott der Anfang, Mittel und Ende aller Dinge sey. Joh. Andr. Schmid hat 1683. zu Jena eine eigne diss. de Archyta Tarentino gehalten. S. auch Laertius, Athenäus deipnosoph. l. 13. c. 8. Aelianus, Patricius discuss. peripatet.

8) Alcmäon, ein berühmter Physiker und Arzt, der zuerst über die Natur der Dinge in Großgriechenland geschrieben hat. Er nahm viele zweyfache Dinge an, d. i. behauptete, daß bey der Materie eine Veränderung der entgegengesetzten Dinge statt finde, daß in den Gestirnen Gottheiten wären, und die Seele jederzeit wirksam sey.

9) Hippasus, aus Italien. Seine Zuhörer wurden Acusmatiker genennt, und sind wegen ihrer grosen Kenntniß der Arithmetik berühmt. Er ertrank im Wasser. Er lehrte, daß das Grundwesen der Dinge das Feuer, und dieses wiederum Gott sey, daß zu demselben alles zurückkehren werde und durch die Vernichtung desselben alle Dinge entstehen.

10) Philolaus von Crotona, wurde in seinem Vaterlande aus Furcht, er möchte sich der Oberherrschaft bemächtigen, umgebracht. Er hat zuerst die Pythagoräische Weltweisheit bekannt gemacht, und zwar dadurch, daß er seine Bücher dem Plato verkaufte; die Sätze sind alle pythagoräisch, aber mit mathematischen Beweisen aufgestutzt. S. Laertius l. 8. Gellius N. A. l. 3. c. 17. Jamblichus de vita Pythag. c. 31. Scheffer de philos. Italic.

11) Eudoxus aus Cnidus. Er ist wegen seiner grosen Kenntniß der Astronomie berühmt, kam in seiner Jugend nach Athen, hörte den Plato, und ließ sich auch in Aegypten in der Weisheit unterrichten. Ein Mann, der besonders tugendhaft lebte. Sein Leben hat Phanocritus unter den Alten beschrieben, so aber verloren gegangen; ingleichen Joh. Andreas Schmid der jüngere 1775. zu Helmstädt in einer besondern Diss. S. auch Laertius l. 8. Athenäus l. 7. Stanley hist. phil. part. 8. p. 827. sq. Fabricius bibl. graec. l. 3. c. 5. Es muß nun

β) von denenjenigen Secten geredet werden, welche aus der Pythagoräischen entstanden sind. Es ist aber zu bemerken, daß die Alten mehr der Ordnung als Lehre wegen die griechische Secten in die Italienische und Jonische eintheilen; denn die Nachfolger dieser Secten gehen von der Lehre ihrer Stifter sehr ab, und die Secten, welche als Zweige der Pythagoräischen angegeben werden, haben nicht viel von derselben beybehalten.

Diese aus der Pythagoräischen entstandene Secten aber sind

NN) die Eleatische. Diese Secte hat ihren Namen von der Stadt Elia oder Velia in Großgriechenland, welche nach den Pythagoräischen Gesetzen eingerichtet war. Aus dieser waren Parmenides, Zeno und Leucippus gebürtig, und daher bekam diese Secte von dieser Stadt den Namen. Ihr

aa) Stifter war Xenophanes, von Colophon gebürtig, der als ein hundertjähriger Greis starb, und ein Schüler des Telanges, des Pythagoras Sohn, war. Da er aus seinem Vaterlande verwiesen worden, so ließ er sich zu Cancla und Catana in Sicilien nieder, und verschaffte sich mit Absingung seiner Verse seinen Unterhalt. Seine Philosophie ist aus Mangel seiner Schriften und Verse und seiner doppelten Methode, sehr dunkel. Er setzte sein System dem Epimenides und Thales entgegen und behauptete, daß es nur ein Ganzes gebe, Gott, die Welt und alle Veränderungen der natürlichen Dinge aber erklärte er aus dem Scheine derer in die Augen fallenden Dinge. Er nahm also an, daß alles was da sey, ewig sey und gewesen sey, indem aus Nichts nichts entstehen könne, und das sey das einzige, welches sich in allen Stücken ähnlich, unbeweglich und unveränderlich wäre; dieses sey Gott, eine ewige unkörperliche Substanz, der alles sehe, höre, und wo alles beysammen angetroffen werde. Davon scheint der Verstand dieser zu seyn: daß nur der Natur und Substanz nach eine Welt existire, und daß sie aus der Materie und der göttlichen Einwirkung, die in derselben anzutreffen sey, bestehe, welche bloß eine nothwendige Beschaffenheit (Eigenschaft) der Substanz wäre. Die veränderliche Materie erklärte er beständig nach dem Scheine, und behauptete, daß die Welt unendlich und unveränderlich, daß es keine Bewegung gebe, und also weder eine wahre Entstehung noch Untergang; die Sinnen betrügen und man könne nichts gewiß erkennen; die Sonne sey eine feurige Wolke und es gebe viele Sonnen nach den Himmelsstrichen.

bb) Seine

bb) Seine Nachfolger sind und zwar in der

aa) Metaphysik verschiedene. Ehe wir sie anführen, wollen wir nur et was überhaupt und vorläufig anmerken. Obgleich die Metaphysi der Eleatischen Secte Scharfsinn vermuthen läßt, und sehr hefti disputirt wurde, so hat sie doch denen, die Wahrheit lieben, nicht völ lige Genüge thun können. Da sie die Sinnen so sehr beleidigte, un denselben allen Glauben absprach, wodurch die natürliche Philoso phie aufgehoben wurde. Dadurch aber, daß Leucippus einen ander Weg einzuschlagen und seine Vorgänger zu verlassen für gut befand kam er wieder zu der einfältigen Hypothese der alten Physiker zurück welche die Materie in sehr kleine Theile theilten, den Theilchen Ei genschaften beylegten und die Verbindung von einer äußern Ursach bewirken ließen. Da er auch dieses als ohne Grund angenommen ver werfen zu können glaubte, damit nicht die Abstractionen der Seel für natürliche Ursachen gehalten werden möchten, so wollte er mi Hinwegwerfung der metaphysischen Begriffe nur mechanisch aus de Lage, Gestalt und Stellung der Theilchen allein philosophiren. In diesem Stücke folgte er der Eleatischen Secte, nahm aber Atomen an, setzte den leeren Raum unter die Nichtdinge, und das was in di Sinnen fiel, unter die Verbindung der Atomen. So aber ist die ein fältige und anmuthige Gestalt der natürlichen Philosophie verschwun den. Wir führen nun die Lehrer selbst an. Es gehören dahi folgende:

1) Parmenides, aus Elia, der den Xenophanes, den Anaximande und die Pythagoräer hörte. Er entfernte sich von dem Geräusch der Stadt und studirte die Weltweisheit. Er schrieb auc Gedichte. Seine Weltweisheit ist ungewiß und wird von den Al ten verschieden angegeben. Wahrscheinlich ist, daß er gelehrt hab die Philosophie beschäfftige sich entweder mit der veränderliche Natur der Materie, oder mit der Wahrheit und dem Wesen eine Dinges; jene sey ungewiß, diese gewiß, jenes sey die Physil dieses die Metaphysik; ferner es gebe nur ein Grundwesen der Din ge, welches unbeweglich, unveränderlich, ewig, sphärisch sey, diese einzige sey ein Ding, die übrigen non entia, es werde nichts zum Da seyn gebracht und gehe auch nichts unter. Nach diesem Syster scheint Gott das die Welt einrichtende Bild nämlich ein Weltfeue nach der Pythagoräischen Behauptung zu seyn. In der Physik be hauptete er, daß es ein warmes und kaltes Grundwesen der Ding gebe, nämlich das Feuer und die Erde, daß die Erde rund sey un in dem Mittelpunkte der Welt stehe. Plato verfälschte seine Lehr sätze. Man legt ihm einen solchen tugendhaften Wandel bey, da man Sprichwortsweise ein regelmäßiges Leben vitam Parmenidean nennte. In Henrici Stephani poesi philosophica stehen einig wenige Stücke von seinen Lehrsätzen, die er nach der damalige Gewohnheit in Versen vorgetragen hat. Aus seinem Buche de na tura hat Sextus Empiricus eine weitläuftige Stelle aufbehalten S. auch Laertius lib. 9. Sext. Empir. aduers. mathem. l. Cebetis Tabulae. Stephani poes. phil. p. 41. sq. Gundlingie na part. 15. art. 1.

2) Melissus, aus Samus, ist als ein großer Staatsmann bekannt auch er nahm ein Ganzes, und ein unveränderliches und unbewe liches Grundwesen der Dinge an.

3) Zeno, aus Elia, ein Schüler des Parmenides und sein angenom mener Sohn, ertrug die Marter der Tyranney mit Standhaftigkei Er vermehrte die Philosophie mit dem vernünftigen allgemeine Theil, und lehrte die Logik. In der Metaphysik behauptete nach Art der Eleatiker: es sey Ein Ding, welches unendlich, ewi Gott, und unbeweglich sey, es gebe keinen Raum noch Bewegung es wären mehrere Welten, und es gebe keinen leeren Raum. soll seinen Schülern die Verschwiegenheit sehr empfohlen und gesa haben: „Erinnert euch, daß uns die Natur zwey Ohren, und nic „mehr als einen Mund gegeben hat, damit wir lernen, daß m „mehr hören, als reden müsse." Sonst wird von ihm erzehlt, d er, wie er schon 98 Jahr alt gewesen, im Weggehen aus dem P tiens einen Fall gethan, und dies als einen Ruf des Todes ange

hen habe, daher er ganz kaltsinnig soll gesagt haben: „ich bin bereit dir zu folgen,“ und als er wieder nach Hause gekommen, habe er sich zu Tode gehungert. Sein Bedienter, erzehlen andere Schriftsteller, habe den Lehrsatz des Zeno vom unvermeidlichen Verhängniß gemißbraucht, und da er seiner Neigung zum Stehlen Folge geleistet, sich gegen seinem Herrn dadurch zu entschuldigen gesucht: er wäre dazu ersehen, daß er mausen müßte. Hierauf soll aber Zeno die Antwort ertheilet haben: Ja wohl, du bist auch dazu versehen, Prügel zu bekommen.

ββ) In der Physik hatte Xenophanes zu Anhängern den

a) Leucippus, einen Schüler des Zeno und Melissus, der eine neue Art der Physik aufbrachte, die die atomistische genennt zu werden pflegt, und Democritus und Epicurus ausführten: nach diesem seinen neuen Lehrgebäude nahm er die unendlich kleinen und untheilbaren Theile der Materie, oder die Atomos zum Grundstoffe der Welt an; und um eines Schöpfers gänzlich zu entbehren, so legte er denselben Figur und Kraft, sich selbst zu bewegen, bey. Dieses vorausgesetzt, so stellte er sich die Entstehung der Welt auf folgende Weise, zwar irrig, aber listig genug vor: Der unermeßliche und unendliche Raum, darinnen jezo die Welt und Himmelskörper herum schwömmen, wäre zum Theil mit solchen Atomis gänzlich angefüllt, zum Theil aber von selbigen leer, so daß zugleich auch ein unübersehlicher leerer Raum darinnen befindlich wäre. Weil nun diese Atomi von verschiedener Figur wären, und also nicht feste an einander hängen könnten, so trennten sich immer einige von andern ab, vermöge der ihnen eigenthümlichen Kraft sich zu bewegen, und würden in den leeren Raum getrieben. Diesen durchkreuzten sie so lange, bis sie endlich in einen Kreis und wirbelförmige Bewegung geriethen. Die leichtern sonderten sich hierauf von neuem von den übrigen ab, diese aber setzten sich an einander, und zwar nach der Gleichförmigkeit ihrer Figuren, und zugleich in der Gestalt eines runden Körpers, bis endlich durch das Ansetzen mehrer an die vorigen ein ganzer Körper daraus entstünde. Und eben auf diese Art wäre auch die gegenwärtige Welt entstanden.

b) Democritus, aus Abdera, ein Mann von einem außerordentlichen Verstande. Er reiste viele Jahre, und da er wieder nach Hause zurück gekommen war, so lebte er ganz einsam, und beschäfftigte sich ganz mit Betrachtung der Natur der Dinge. Eben daher kommen die vielen Fabeln von ihm, die bekannt genug, aber auch unstreitig falsch sind, die die alten Sophisten verwegen genug waren, auf die Nachkommen fortzupflanzen. Dergleichen sind, daß er sich durch einen Brennspiegel des Gesichts beraubt, bey jeder Gelegenheit in ein Gelächter ausgebrochen, den Stein der Weisen besessen, daß Hippocrates ihn von seinem Wahnwitze hätte heilen sollen, daß er die Magie vorzüglich gut verstanden habe, und dergleichen mehr, welches sich nur für einen Abderitenkopf schickt. Wenn man alles dies genau untersucht, so wird man finden, daß es erdacht worden, um einen neugierigen Leser zu hintergehen. Das Atomistensystem des Leucippus suchte er deutlich zu erklären, und mit mehrern Gründen zu unterstützen. Er nahm gleichfalls zwey Grundursachen der Entstehung aller Dinge an, die Atomos, welche das angefüllte ausmachten, und das Leere. Jene verdienten allein den Namen eines Dinges, und etwas solides (dichtes) oder eines Körpers. Dieses, das Leere hingegen, dürfte man sich zwar nicht vorstellen als ein nichts, sondern es wäre gleichfalls ein etwas, aber nur kein Ding, sondern bloß das Gegentheil von den Atomis, und dem Körper. Die Atomi hätten keine andere Eigenschaften, als Schwere, Gestalt und Größe, jedoch so unendlich klein, daß sie mit den Augen gar nicht bemerkt werden könnten. Ihnen käme bloß einerley Bewegung, und zwar die senkrechte zu. Vermittelst derselben geschähe es, daß sie einander berührten, und dadurch entweder sich mit einander vereinigten, oder von einander absprängen, so daß aus den erstern die Dinge entstünden, aus den andern aber selbige zu Grunde giengen. Ueberdem nahm er in dem unendlichen Raume unzähliche Welten an, darunter verschiedene einander vollkommen ähnlich und gleich wären. Das Wesen der menschlichen Seele setzte er in einem gewissen

Feuer

Feuer, und in die Wärme, und glaubte also dabey, daß sie mit de
Leibe aufhöre. Daß ein Gott sey, leugnete er, und glaubte d
Urs:rung der Religion bloß in der Furcht zu finden. Zum höchst
G: te des Menschen, und also zum letzten Zwecke des Menschen nah
er an εὐθυμίαν, i. e. den ruhigen Zustand des Gemüths, rc. E
starb 361 Jahr vor Christi Geburt in einem Alter von 109 Jahr
nach dem Berichte des Diog. Laertius. Es wird von ihm erzehl
daß er Tag und Nacht in einem Grabe außerhalb der Stadt m
Studiren und Schreiben zugebracht habe; er glaubte keine Gespen
ster. Einige junge Leute verkleideten sich als Gespenster, und kame
nach seinem Aufenthalte. Democritus aber schrieb fort, und sagte
Höret einmal auf den Narren zu spielen. Joh. Chrysoston
Magnenus, Professor Medicinä zu Pavia, hat Democritum reu
uiscentem, siue de vita et philosophia Democriti commentarium g
schrieben. S. auch Laert. lib. 9. Athenäus lib. 4. Plinius lil
28. Thomasii hist. sapient. et stultit. Bayle Dictionn.

c) Protagoras, von Abdera; er lebte um die 74ste Olympiade. Ei
geschickt zusammen gebundener Bündel Holz, womit er dem Demo
crit begegnete, machte, daß er von diesem Gelehrten lieb gewonne
wurde. Er nahm ihn daher sogleich zu sich, und bildete aus ihm e
nen gelehrten Weltweisen und Redner. Weil er zuerst ums Gel
soll gelehret haben, so wurde er λόγος ἔμμισθος, i. e. die Rede um
Geld, genennt. Da man ihn der Atheisterey beschuldigte, so wurd
er aus Athen vertrieben, und seine Bücher wurden öffentlich ve
brannt. Endlich starb er in einem hohen Alter, doch ist die Art se
nes Todes ungewiß. Einige meynen, er wäre durch Schiffbru
ums Leben gekommen, andere erzehlen, er wäre auf einer Reise z
Lande gestorben. Er glaubte, Empfindung und Erkenntniß wäre e
nerley, und es wäre also etwas nur in so fern wahr, als dieser ode
jener es dafür hielte. Dahero es auch nichts festes und beständige
geben könne.

d) Diagoras, von der Insel Melos, und Anaxarchus. Jener wa
erst Sclave, und dann wurde er vom Democritus unterrichtet, un
ist bey den Alten wegen seiner Atheisterey in einem sehr bösen Ru
fe; Dieser war bey dem Alexander dem Großen sehr beliebt, un
kam auf eine elende Art ums Leben, indem er von einem Feinde i
einem Mörser gestoßen wurde.

ββ) Von der Heracliteischen Secte war

aa) der Stifter Heraclitus, von Ephesus, ein Schüler des Xenophanes un
Hippasus, ein Mann von einer traurigen und finstern Gemüthsart, un
der einen großen Stolz hatte, daher er sich auch in die Einsamkeit be
gab, von Kräutern lebte, und endlich an der Wassersucht starb. Sein
Schriften schrieb er mit Fleiß dunkel.

bb) Die Lehrsätze sind: die Vernunft allein, nicht die Sinnen, wäre Rich
terinn der Wahrheit. Das natürliche Grundwesen, von dem alles her
rühre, sey ein Feuer, das aus den kleinsten Stücken bestehe; daß von ei
ner innern Ursache alles beständig in Bewegung sey; durch die sich ver
bindende Theilchen entstehe ein Feuer, aber kein elementarisches; daß e
zwey Welten gebe, eine ewige und eine geschaffene; daß dieses Feue
Gott, und das Schicksal, oder eine mit einer Seele begabte Substanz
und die Seele der Welt sey; daß die Theilchen sich gedoppelt und zwa
gegen einander bewegten, (und daß daher die Elemente verändert wür
den,) nämlich hinauf und hinunter; daß das Hauptgut des Mensche
das Wohlgefallen, und gleichviel sey, ob man lebe oder sterbe. So wi
Heraclitus seine ganze Philosophie mit Fleiß unverständlich und dunke
gemacht, daher er auch der Dunkle genennt worden, so sind besonder
seine cosmologischen und physiologischen Sätze in eine solche Dunkelhe
verhüllt, daß sie hier mit wenigen Worten nicht deutlich gemacht werde
können. Gottfried Olearius hat in seinem lateinischen Stanleio zwe
Dissert. de principio rerum naturalium ex mente Heracliti drucken lasse
Sonst sind noch verschiedene Heracliti, besonders ein Peripateticus, un
ter den alten Philosophen bekannt gewesen. S. auch Fabric. Biblioth
graec. t. I.

JJ) Die Epicureische Secte ist ebenfalls aus der Pythagoräischen entsprungen. Ihr

aa) Stifter war Epicurus, von Athen, der, nachdem er die Jünglingsjahre an verschiedenen Orten zurückgelegt, den Nausiphanes, einen Pythagoräer hörte, aber auch seinem eignen Fleiße vieles zu danken hatte. Er lehrte zuerst zu Lampsacus, und nachher zu Athen mit einem großen Zulaufe von Schülern. Er machte die Einrichtung, daß seine Schüler ohne Gemeinschaft der Güter in Gemeinschaft lebten, und zwar mit einer genauen Freundschaft, daß jene Secte lange im Flore war, und die Schüler für ihren Lehrmeister die größte Hochachtung begten. Er schrieb seine Lehrsätze und Briefe, welche noch vorhanden sind. Es verdient angemerkt zu werden, warum der Epicurus einen großen Zulauf von Schülern nicht allein aus Griechenland, sondern auch aus ganz Asien gehabt; nämlich da ganz Griechenland vor Vergnügen fast zerfloß, die Cyniker und Stoiker aber eine rauhe und nicht gefällige Tugend zur Weisheit erfoderten, und mürrische Menschen machten, so glaubte der Epicurus, einen andern Weg einschlagen zu müssen, und legte der Weisheit das Kleid des Vergnügens an, so lockte er seine Schüler in die angenehmen Gärten, in denen er zu lehren pflegte, trug ihnen die Weltweisheit also vor, daß sie uns Ruhe der Seele verschaffe, und den Leib von allen Schmerzen befreye, hiermit verband er die Lehre, daß man der Natur, die mit wenigen zufrieden sey, nachfolgen müsse. Da dieses der menschlichen Natur ganz angemessen war, zugleich auch die Cyniker und Stoiker, die eine strenge Tugend foderten, herunter setzte, so gab es zugleich Gelegenheit, den Epicurus und seine Schüler in den übeln Ruf zu bringen, als ob sie einer schändlichen Wollust ergeben wären; daher es auch gekommen ist, daß jenes de grege Epicuri porcus ungerecht zum Sprichworte geworden. Man muß also diesen bösen Nachreden keinen Glauben beymessen.

bb) Die Lehrsätze desselben betreffend, so behauptete er

α) in dem Theile seiner Weltweisheit, welcher die Regeln, die Wahrheit zu beurtheilen, angab, daß die Sinnen nicht trügen, daß das, was der Phantasie vorkäme, wahr sey, und daß das Falsche in der Urtheilungskraft liege; daß die angebohrne Erkenntnis (προληψις) sich von der Empfindung herschreibe, und der Hauptbeweis sey, daß die Empfindung des Schmerzens und Vergnügens dasjenige sey, worauf man bey Beurtheilung sittlicher Gegenstände am meisten zu sehen habe; und man sich gemeiner und deutlicher Worte bedienen müsse.

β) Seine Physik hatte vieles mit der des Leucippus und Democritus gemein, und behauptete, daß die Welt von Ewigkeit her da gewesen, aus einem Körper und leeren Raume bestehe, kein drittes Grundwesen gebe, daß sie unendlich sey, und die einfachsten und untheilbare Theile enthalte, das ist, Atomen, welche unveränderlich und vollkommen, aber an Größe, Gestalt und Gewicht verschieden wären, daß sie durch die Bewegung der Schwere und Zurückprallen bewegt würden, daß die spitzigen Atomen in ihrer Bewegung aufgehalten würden, die runden aber sich ungehindert fortbewegten, daß da, wo die Atomen wären, sich alles verändere; (und dieses sey das Schicksal;) daß durch das Gewicht der Atomen die Gestalt der Körper und das Gewicht von der Beweglichkeit verändert werde; daß eine jede Zeugung von der Verbindung und Trennung der Atomen in einem leeren Raume verursacht werde, und bey dem Tode eine Auflösung vor sich gehe.

γ) In Absicht der Theologie behauptete er, daß die Welt die göttliche Einwirkung oder Vorsehung nicht nöthig habe, indem alles von Natur und vom Schicksal sich mit einander vereinige; daß es Götter gebe, die aber wegen ihrer Glückseligkeit sich nicht um die Welt bekümmerten, sondern in den Zwischenräumen der Welt wohnten.

δ) In der Sittenlehre, daß das Hauptgut des Menschen in sittlichen Dingen das Vergnügen sey, und dieses in der Abwesenheit des Schmerzens, d. i. in der Ruhe des Gemüths und in Befreyung unangenehmer Empfindungen bey dem Körper bestehe: daß aber die Mittel, hiezu zu gelangen, die Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit wären, welche alsdenn die übrigen Tugenden zu Begleitern hätten.

Um die Philosophie des Epicurus zu verstehen, ist wohl zu merken, daß sie den leeren und unnützen Beschäfftigungen der Griechen, die nichts

nichts zur wahren Glückseligkeit und Ruhe der Seele beytrugen, entgegengesetzt gewesen sey, und er daher die Beschäfftigungen mit der Grammatik, Rhetorik und Dichtkunst verworfen habe, weil die Jünglinge dadurch aufgehalten würden: daß er den Sinnen ihr Recht zusprach, und sich mechanischer Gründe bediente, die Klippen des Pyrrhonismus und Stoicismus zu vermeiden, ist an ihm zu rühmen.

ττ) Die Pyrrhonische oder sceptische Secte ist ebenfalls ein Zweig der Pythagoräischen. Der

aa) Stifter derselben war Pyrrho, aus Elea, ein Schüler des Anaxarchus und Begleiter desselben auf seiner Reise nach Indien. Man giebt von ihm an, daß er ein sehr einsames Leben geführt habe, und da er alles für ungewiß gehalten, nichts vermieden, und sich durch keine Schmerzen habe beunruhigen lassen. Er war in seinem Vaterlande Oberpriester, und hat zum Nachfolger in seiner Schule den Timon, einen Phliasier, und berühmten Sceptiker und Satyrenschreiber gehabt, mit welchem die Secte untergieng, die aber doch Ptolemäus von Cyrene und dessen Schüler Heraclides wieder aufgebracht haben.

bb) Die Weltweisheit desselben betreffend, so hatte er kein System, er fochte aber gegen die Lehrsäze aller Secten, indem er alle Wissenschaft leugnete, und alles mit Zweifeln anfüllte. Sein Hauptlehrsatz war, daß man einem jeden Grunde einen andern von gleichem Gewichte entgegen setzen könne, und man sich nach dem gemeinen Leben richten müsse.

Die Quelle des Scepticismus oder Pyrrhonismus, eines wahren Verderbens für den menschlichen Verstand, war die Ungewißheit der griechischen Philosophie, das Studium der Vernunftlehre; die Disputationen der Sophisten; das Verlangen nach einer Seelenruhe, und Gelassenheit eines unerschrockenen Gemüths mit Wegwerfung des Wahns und Vermeidung der Unruhen des Gemüths; ferner der Hang über die Philosophen zu spotten, in welchem tadelhaften Gemüthszustande der Timon seine schändlichen Satyren geschrieben hat. Diese Secte hat auch bis auf die Kaiser wenig Gedeyhen gehabt, unter diesen aber schwung sie sich sehr empor: wovon unten.

b) In dem eigentlichen Griechenlande; allwo vorzüglich die daselbst gestifftete Jonische Secte zu betrachten vorkommt: und zwar

1) an und vor sich. Wobey man zu sehen hat

1) Auf ihrem Stifter, den Thales; und insbesondere

a) Auf seine Person. In seiner Jugend genoß er in steter Gesellschaft und Umgang mit dem Thrasibulus den besten Unterricht, und erwies alsdenn mit seiner ausnehmenden Weisheit dem Staate viele Dienste. Allein, aus Liebe zur Philosophie und Mathematik entzog er sich bald allen weitern Bedienungen. Er erlernte hierauf zu Creta die geheime Weisheit, und studirte fleißig die Theogonien. Noch in seinem Alter begab er sich nach Egypten, um auch die daselbst bekannten Wissenschaften zu erlernen; allein es ist nicht zu vermuthen, daß er von den Egyptiern viel mehr gelernt habe, als was er nicht bereits gewußt. Zumal da die Priester mit Eröffnung ihrer geheimen Lehren nicht so freygebig waren, als man gewöhnlich glaubt. Nach seiner Zurückkehr entfernte er alle Zerstreuung von sich, besonders in Absicht seines Hauswesens, und legte sich einzig und allein mit dem glücklichsten Erfolge auf die Philosophie, ob er gleich keine Schriften hinterlassen. Mehr von ihm ist oben unter den sieben Weisen Griechenlandes beygebracht worden.

b) Auf seine Philosophie. Der Gegenstand seiner philosophischen Bemühungen war:

aa) Gott, und die Betrachtung der Welt. Das Wasser nahm er zum Grundstoff aller Körper an, und behauptete, daß auch alles wieder darinn aufgelöset würde. Kurz, er pflichtete dem so alten als bekannten Chaos bey. Die Welt wäre eine einzige, und sie ein Werk Gottes, oder Weltgeistes. Woraus er alsdenn die Folge zog, daß Gott die ganze Welt erfülle. Sie wäre also beseelt, und ihr ein Leben zuzuschreiben. Gott erkenne alles, er sey dabey die älteste Substanz, die Welt sein Werk, und diese selbst würde nur durch unveränderliche Gesetze der Vorsicht, d. i. durchs Schicksal regiert. Die Welt nehme überdem jeden Raum ein, und es gebe daher nichts Leeres. Die Materie wäre ihrer Natur nach veränderlich und flüßig: Könnte auch ferner nicht ins Unendliche zertheilt werden, und mache ein individuelles Wesen aus.

bb) Di

bb) Die Betrachtung und Untersuchung der Natur, die Moral, nebst der Mathematic. Er behauptete folgende Sätze: Die Sterne wären feurige Körper, der Mond bekäme, als ein einziger Körper von der Art, sein Licht von der Sonne, und hätte eine runde Figur. Ueberdem gebe es auch Geister, oder Dämonen, die menschliche von ihren Körper abgeschiedene Seelen wären. Die Seelen würden vom Körper getrennt, befänden sich in steter Bewegung. Demetrius von Phalera (oder Phalereus) hat einige Grundsätze aus seiner Moral aufbehalten. Er lehrte: thue nicht, was du an einem andern tadeln würdest. Sonst lebte er ohne Frau, und gab davon den Grund an, er möchte keine Kinder, weil er selbigen zu gut wäre. S. Bayle Diction. voc. Thales. Er wendete vielen Fleiß so wohl auf Geometrie als Astronomie, und brachte sie zuerst nach Griechenland: den Himmel theilte er in verschiedene Zonen ab; bemerkte den Lauf der Gestirne, und wußte, die Sonnen- und Mondfinsternisse vorher zu bestimmen. Fragt man aber nach seinem Lehrmeister, so bezeugen die mehrsten, daß er alles dieses meist blos von sich selbst durch eigenes Nachdenken gelernt habe.

Anmerk. 1. Daß Thales in Griechenland zuerst angefangen, ordentlich zu philosophiren, ist ausgemacht, wenn man das philosophiren nennt, wenn man Wahrheiten aus gewissen Grundsätzen herleitet. Nur schade, daß in der Jonischen Philosophie, davon Thales der Stifter war, uns noch so viele Dunkelheiten wegen Mangel der Schriften die völlige Einsicht in ihr System verschließen. Socrates ist zwar eines solchen gelehrten Vorgängers vollkommen würdig; allein seine Bemühungen giengen mehr auf die Sittenlehre, als Betrachtung und Untersuchung der Natur; welches doch der Hauptgegenstand der Jonischen Secte war.

Anmerk. 2. Weil sich die Jonische Philosophen meistentheils mit Untersuchung natürlicher Dinge abgegeben, so werden sie auch oft nur schlechtweg Physiker genennt. Von der Sittenlehre und Politic finden wir wenig bey ihnen.

a) Auf dessen Nachfolger und Anhänger. Unter diese gehört

AA) der Anaximander, ein Milesier. Er lehrte zuerst öffentlich die Weltweisheit, und machte seinen Lehrbegriff in Schriften andern bekannt. Seiner Zeit nach verdiente er den Namen eines genauen Naturforschers, indem er auch sogar die Erdbeben soll vorher haben sagen können. Was aber seine besondern Lehren betrifft, so sind sie kürzlich folgende: Der Grund von allen Sachen wäre das Unendliche, oder wie Cicero spricht, die Unendlichkeit der Natur. Dieses wäre nur ein Einziges, es würde aber nach den verschiedenen Theilen verändert. Hieraus wäre alles entstanden, und würde auch wieder dahin zurückgebracht: es scheint aber, daß er durch diese dunkle Vorstellung das Chaos verstanden habe. Ferner es gäbe unendliche Welten, die Gestirne wären ätherische und feurige Körper, welche herumgetrieben würden. Diese unendliche Welten wären aus einem unendlichen Wesen entstanden. Er nahm also das Emanationssystem an. Man sehe Cudworth system. intell. L. I. c. 3.

BB) Anaximenes, des vorigen Schüler, und gleichfalls ein Milesier, verbreitete über das dunkle System seines Lehrers einiges Licht. Er lehrte: Der Grundstoff und Principium aller Dinge wäre die Luft; diese wäre selbst unendlich, und in steter Bewegung, die daraus entstandenen Dinge aber wären endlich. Woraus folgt, daß er die Luft selbst für Gott gehalten, wegen der in ihr wohnenden und sie bewegenden Kraft, als welche durch den Regen, Kälte, Wärme und Bewegung sich offenbahrte: aus welcher Kälte und Wärme alsdenn auch die Elemente entstünden. Joh. Andr. Schmid hat im Jahre 1689. zu Jena eine besondere Dissert. de Anaximenis vita et philosophia gehalten.

CC) Der Anaxagoras, des vorigen Schüler, aus Clazomene. Dieser entsagte gänzlich seinen väterlichen Vermögen, und legte sich bloß auf die Philosophie. Zu Athen erlernte er die Beredsamkeit, und bey dem Anaximenes die Weltweisheit. Nach seiner Zurückkunft lehrte er privatim einigen auserlesenen Schülern die Philosophie, kam aber wegen des über Periclis Aberglauben und Freundschaft getriebenen Spottes ins Gefängniß. Hierauf wanderte er ganz gelassen ins Exilium, und eröffnete seinen Hörsaal zu Lampsacus. Hier genoß er so große Ehre, daß man ihm sogar nach seinem Tode göttliche Ehre erwies. In der Naturlehre hatte er es so weit gebracht, daß er viele Naturbegebenheiten vorhersagen konnte: hat auch selbst de natura geschrieben. Sein Lehrbegriff war; Anfangs hätten zwar

alle

alle Dinge auf einmal, aber in einer verwirrten und verworrenen Vermischung existiret, allein ohne Bewegung. Nächst diesen behauptete er auch ein von Ewigkeit zugleich unendliches, verständiges existirendes Wesen, welches den verschiedenen Theilen und Partikeln die Bewegung gegeben, wodurch die heterogenen Theile abgesondert, die homogenen zusammengestoßen, und auf diese Art die wirklichen Körper gebildet worden.

Anmerk. Obgleich Thales und seine Nachfolger Gott nicht gänzlich aus der Welt verwiesen, sondern behaupteten, daß er mit der Materie vereiniget oder vermengt, eine Substanz ausmachte, so bedienten sie sich dessen dennoch gar nicht in Erklärung der Naturbegebenheiten. Allein Anaxagoras, dem dieß bedenklich und widersinnig schien, nahm Gott mit unter die Hauptprincipia der Dinge auf, separirte ihn auch von der Materie, und meynte, daß er zwar zunächst neben und bey den Dingen zu setzen wäre, aber er bewohne selbige nicht. Auf diese Weise veränderte sich nur das Emanationssystem ins Dualistische, und Gott wurde davor angesehen, daß er der Materie ihre Form gegeben. Dieses Lehrbegriffs wegen, ist Anaxagoras schlechtweg Mens νῦς genennt worden. Joh. Andr. Schmid hat 1688. zu Jena eine disputation. de Anaxagora eiusque physiologia geschrieben.

DD) Diogenes Apolloniates, ein Schüler vom Anaximenes, und in Absicht der Philosophie ein Anhänger des Anaxagoras: zugleich ein Redner und Weltweiser. Er nahm gleichfalls die Luft als das Hauptprincipium aller Sachen an, und zugleich auch eine göttliche Kraft, welche sich in der Luft befände und die Materie belebte. Ferner, die Luft wäre in steter Bewegung, und die Weltkörper unendlich. Die Erde wäre länglichtrund, und die Gestirne wären entzündete Ausdünstungen der Erden, leblose Körper zeugten gleichfalls beseelte Wesen, und diese empfiengen Leben und Seele vermöge der ihnen zugehörigen Lunge.

EE) Archelaus, ein Schüler des Anaxagoras, gieng von den Meynungen seines Lehrers nicht weit ab. Er nahm gleichfalls zwey Hauptprincipia der Dinge an, die Luft, und ein unendlich Wesen. Die warmen Körper befänden sich in steter Bewegung, die kalten aber nicht. Die Erde wäre anfangs blos sumpfigt und schwammigt gewesen, nachher aber erstlich verhärtet. Sie habe eine Eyförmige Gestalt, und die lebendigen Geschöpfe würden aus der Erde durch die Wärme erzeugt, welches auch von den ersten Menschen anzunehmen. Jedes belebte Geschöpf habe auch eine Seele, die aber nach der Verschiedenheit der Körper auch verschieden wäre.

II. In so fern sie in der Socratischen Schule mit einiger Abänderung weiter fortgepflanzet wurde. Hierbey kommt näher zu betrachten vor:

N) Der Stiffter, dieser war Socrates: ein Mann von großem Werth. Wir sehen

NN) auf seine Lebensumstände. Er war von Athen, und von seinem Vater hatte er die Bildhauerkunst zwar erlernt, allein er widmete die mehreste Zeit denjenigen Wissenschaft, welche die Ausbildung des Herzens zum Vorwurf haben. Unterstützt von Crito einem reichen Bürger zu Athen, erlernte er die Philosophie von geschickten Lehrern. Er bediente sich in der Philosophie der Unterweisung des Anaxagoras, und Archelaus, und übertraf gar bald darinnen alle seine Vorgänger. Um den Gesetzen Gnüge zu thun, nahm er alsdenn Kriegsdienste an, und bewies durch viele Proben der Tapferkeit seinen unerschrockenen Heldenmuth. Selbst Xenophon, war ihm darin sein Leben und Erhaltung schuldig. Diesen unerschrocken Geist bewies er auch als er in seinem Alter im Rath gezogen wurde, gegen die dreyßig Tyrannen und Peiniger Griechenlands. Das Gerücht von seinem Schutzgeist ist zwar allgemein, allein niemand getrauet sich, zuverläßig die Wahrheit dieser Sage zu bestimmen. Man sehe Gottfr. Olearii 2. differtat. de genio Socratis et de scriptis Socratis. Das vollkommenste Ideal und der beste Abriß dieses Mannes, auf den Griechenland, — das undankbare Griechenland — stolz hätte seyn sollen, giebt dessen vortrefliche Lehre von der Tugend, welche auch mit der Ausübung vergesellschaftet war, so gar daß er selbst ein Opfer und Märtyrer durch Tugend wurde. Denn, als er sich den Sophistischen Betrügereyen entgegen setzte, so wurde er als Verächter der eingeführten Religion angeklagt; er kam darüber ins Gefängniß, und durch Gift, (nach der gemeinen Sage, durch zu sich genommenen Schierling) endigte er sein tugendhaftes Leben. So starb er, aber mit ihm nicht

der Ruhm seiner Verdienste. Scham und Reue, Klagen und Abscheu über das unschuldige Opfer der Tugend, in ganz Griechenland, war das Siegel seiner, obwohl zu spät erkannten Verdienste!

Anmerk. Dieser Mann, von dem es schwer, ohne Enthusiasmus zu reden, dieser erhabene Lehrer und das Muster der Tugend, der gewiß die mehresten Christen schamroth machen wird, wurde zum Glück Griechenlands gebohren, um selbiges von seinen verderbten Sitten zu heilen; war dieses Volk gleich in Wollüsten ersoffen, und die Philosophie durch die Sophistischen Schwätzer gänzlich verunstaltet, so führte er sie doch wieder aus dem Labyrinth der Speculation zurück: und die Verbesserung des menschlichen Herzens war der Hauptzweck seiner Bemühung. Hiernächst zierte seine Gelehrsamkeit zugleich die gröste Demuth und Bescheidenheit, so, daß er, nicht aus einem verborgenen Stolz, sondern aufrichtigem Herzen, dieß vor seine gröste Gelehrsamkeit hielt, überzeugt zu seyn: daß er nichts wißte. Ein Bekenntniß, das seinen Glanz nur desto mehr erhöhte. Moses Mendelssohn Phädon verdient hierbey gelesen zu werden.

ββ) auf seine Lehrart. Weit entfernt, daß er seinen Unterricht in ungewisser und fabelhafter Entdeckung der damals noch gröstentheils verborgenen Geheimnisse der Natur, und in enge Hörsäle hätte einschließen sollen, unterrichtete er vielmehr vorzüglich in der Sittenlehre und bey jeder Gelegenheit, und bediente sich dabey sowohl eines satyrischen, als in Frag und Antwort eingekleideten Vortrags. Wovon auch die noch jetzo bekannte Socratische Lehrart ihren Ursprung genommen. Zu wenig für sich eingenommen, war er unbesorgt, durch Schriften seinen Ruhm zu verewigen. Jedoch glaubten seine Schüler, dieß ihrem Lehrer schuldig zu seyn, und stellten in Aufzeichnung seiner an die wahre Religion zunächst angränzenden Lehren, der Nachwelt einen Gegenstand der Bewunderung auf. Nur schade, daß einer seiner vornehmsten Nachfolger, Plato, dessen Philosophie des Herzens durch Pythagoräische und Heraclitische Speculationen verfälscht und verunstaltet hat.

γγ) Auf die vornehmsten Stücke und Lehrsätze seiner Philosophie. Die Gegenstände derselben waren vorzüglich:

α) Gott: von diesem behauptete er, daß er nicht allein als ein unsichtbares Wesen aufs deutlichste aus den Werken seiner Macht erkannt werden könne, sondern daß er auch als der Schöpfer und Erhalter der Welt, dessen Vorsicht sich über alle Dinge erstrecke, und mit dem vollkommensten Verstand und Weisheit begabt, zu verehren sey, dabey ein solches Wesen wäre, welches bloß das Gute liebe, hingegen die Bosheit nach seiner Gerechtigkeit bestrafen müßte.

β) Die Seele, diese habe etwas mit der göttlichen Natur gemein, nemlich den Verstand, daher sie auch als eine vorzügliche Substanz, Gott zu erkennen sich bestreben müßte. Sie wäre unsterblich, und nach der Trennung vom Körper kehre sie wieder in Himmel zu Gott zurück.

γ) Die Sittenlehre, die vornehmsten Pflichten, die er einschärfte, waren: Man müßte stets so leben, daß man durch seine Handlung bewies, man glaube eine höhere Vorsicht und einen unsterblichen Geist: Weisheit und ein gebessertes Herz, müßte man für die ächte Quelle alles wahren Vergnügens, und für das unschätzbare Gut dieses Lebens, halten: der zu erwartende irdische Vortheil müßte bloß die Gerechtigkeit zum untrüglichen Maaßstab haben; und durch eine stete Prüfung seiner selbst durch Tugend müsse man sich den Besitz der Gemüthsruhe verschaffen. Gehorsam gegen Gott, und die bürgerlichen Gesetze müßten stets Augenmerk eines redlich gesinnten Weltbürgers seyn: und sich seinen von Gott verliehenen Vermögens vernünftig und weise zu bedienen, wäre eine große Pflicht aller Sterblichen.

δ) Das häußliche und bürgerliche Leben: hierbey giengen seine Lehren dahin: Ausschweifungen wären in dem Staat die verderblichste Pest: die Betreibung des Ackerbaues müßte eine der vornehmsten Sorgen im Staat seyn: Heyrathen dürften nicht ohne Gebet geschehen: und eine gute Gattin müßte ihren größten Zeitvertreib zu Hause bey ihrer Wirthschaft suchen. Socrates hatte die Xantippe, eine Frau von seltsamen, hitzigen und stürmischen Charakter geheyrathet, weil er glaubte, mit allen Menschen in der Welt leben zu können. Man erzehlt gar vielerley Anecdoten hiervon, die aber wohl nicht alle das Gepräge der Wahrheit an sich haben mögen. Dahin gehöret, daß einmals die Xantippe nachdem sie ihren Mann durch ihr Gelärme nicht beunruhigen können, selbigem einen Topf Wasser

Wasser über den Kopf geschüttet habe, worauf er geantwortet haben soll: „ich vermuthete es wohl, daß nach dem Donner Regen kommen „würde.„

ΓΓ) Auf seine Schüler: Diese waren außer einigen vornehmen jungen Leuten, z. E. die Critia, und Alcibiades, hauptsächlich

αα) Der Xenophon, ein Feldherr des Königes Cyri, ein Mann, groß in Kriegs- und Friedenszeit. Er war ein ächter Schüler vom Socrate, und seine Schriften, so viel noch davon übrig, sind sehr zu empfehlen.

ββ) Aeschines. Zwar war er sehr arm, aber dadurch, daß er ein Liebling seines Lehrers war, sattsam entschädiget: Er hat die Socratischen Gespräche aufgezeichnet, und die Nachwelt bewundert in ihm noch die Rechtschaffenheit so wohl des redlichen Schülers, als edlen Lehrers.

γγ) Crito, dem noch immer Dank gebühret, daß er durch seine erhabene Gutherzigkeit der Pflegvater eines unsterblichen Socrates wurde.

δδ) Simon, von Profeßion ein Gerber, an Wissenschaften aber ein der Socratischen Philosophie würdiger Weltweiser.

εε) Cebes, ein Thebaner, der, durch die Tabulam Socraticam sein Andenken der Vergessenheit entzogen. Es ist diese Schrift in griechischer und lateinischer Sprache gar oft, besonders auch von Habriano Relando 1711. in 4. zu Utrecht edirt worden. Auch ist sie von Augustino Mascardo ins Italiänische, von dem Abt Bellegarde ins Französische, von M. Glasern ins Deutsche und von Joh. Elichmanno gar in das Arabische übersetzt worden. Da einige diese Schrift dem Cebeti absprechen wollen, hat Jacob Wilhelm Feuerlein diese Meynung ausführlich widerleget.

ζζ) Timon, der wegen seines beständigen verdrießlichen Wesens berühmt, obgleich seine Philosophie nicht mit dem äußerlichen Betragen übereinstimmte.

D) Die aus der Socratischen Schule entstandene verschiedene Secten. Dahin muß man rechnen

A) die Cyrenäische, wobey man zu sehen hat

AA) auf ihren Stiffter, dieser war Aristippus, von Cyrene, und Schüler des Socrates, nachmals aber Stifter dieser besondern Schule. Ein Mann von großer Lebhaftigkeit, und witzigen Einfällen, welche einen scharfsinnigen Kopf verrathen. Kein Feind von sinnlichen Vergnügen, nichts Pedantisches im Denken, und gefällig und angenehm im Umgang. Neidisch über diese Vorzüge, suchte man so wohl seine Lehren als Sitten anzuschwärzen, und ob er gleich sich nicht ganz rein fühlen durfte, so wurde er doch mehr gemißhandelt, als er verdiente. Er entzog sich daher seinen Gegnern und begab sich in die Insel Aegina, woselbst er in der größten Einsamkeit und aller Zucht und Ehrbarkeit ein vornehmes mitleidiges Frauenzimmer, die Lais unterrichtete. Nach erlittenem Schiffbruch brachten ihn die Perser an Hof des Dyonisii nach Syracus, wo er mehr als Hofmann, als Philosoph sich betrug: doch auch dieses Lebens satt kehrte er wieder nach Athen zurück und erhielt noch nach seinem Tode den Ehrentitel eines Weisen, (besser witzigen) Wollüstlings. Friedrich Menz hat 1719. zu Halle eine Schrift: Aristippus philosophus Socraticus genannt, herausgegeben.

BB) Auf seine Philosophie: darinn er viel gute aber doch auch viel besondere Meynungen vorgetragen: und zwar:

aa) In Absicht der theoretischen Philosophie: Hieraus nahm er bloß die Vernunftlehre, und ließ nach dem Beyspiel des Socrates die übrige liegen. Er hielt sie mit Recht für die Wissenschaft, die die Kennzeichen des Wahren und Falschen näher entwickeln sollte, und behauptete, daß Gefühl, und Empfindung des angenehmen und unangenehmen die beste Entscheidung für Wahrheit und Unwahrheit wäre. Woraus freylich sein anderer Satz folgte, daß ein jeder seine besondere Logic hätte.

bb) In Absicht der Sittenlehre. Hier nahm er zum Hauptprincipio an, das Vergnügen und den Schmerz; der Genuß des sinnlichen Vergnügens wäre zwar ein Hauptzweck der menschlichen Handlungen, aber nur müßte er durch die Vernunft regieret werden. In der Sammlung desselben setzte er die Glückseligkeit, und zog gewisser maßen die Vergnügungen des Körpers, den Vergnügungen der Seele vor. Der Schmerz wäre das größte Uebel, für dessen Gefühl die Natur sich scheute. Einem Weisen müßte Tod und Leben gleich viel seyn. Und — das beste, wenigstens

in seiner Sittenlehre — die Tugend wäre die wahre Quelle des Vergnügens.

CC) Auf seine Schüler, und Nachfolger. Auser seiner schönen Lais, hatte er noch zu Schülern und Nachfolgern

aaa) Seine Tochter, ein sehr verständiges Frauenzimmer; und deren Sohn den Aristippus, von dem man eben nichts besonders weis.

bbb) Hegesias, zugleich ein Schüler des Paröbata ein beredter Mann, und Verfechter des Selbstmords.

ccc) Anniceris der jüngere, ebenfalls ein Schüler des Paröbata, der das geistige Vergnügen dem Vergnügen des Körpers vorgezogen, und einen stets aufgereimten und lebhaften Geist gehabt: sonst hat er das Lob vor sich, daß er der rechtschaffenste dieser Secte gewesen.

ddd) Theodor, der Atheist beygenannt; wurde Stiffter einer besondern nach ihm genennten Secte. Sein Lieblingsgeschäffte war, an allem zu zweifeln, und führte sonst ein seinen bösen Lehren wohl übereinstimmendes Leben. Weswegen er auch von den Atheniensern und Cyreuern verjagt wurde. Hierauf begab er sich zu Ptolomäum Lagi, wurde aber endlich nach den Gesetzen durch Gifft hingerichtet. Sollte man etwas in Absicht seiner Atheisterey vermuthen, so wäre es, daß er wohl nur die Vielgötterey angegriffen und lächerlich gemacht habe: als welches auch der Evemerus gethan.

eee) Bion, (der besser zu dieser als zu der folgenden Secte zu rechnen,) war ein Mann sonst von grosem Verstand, aber dabey lasterhaft und ein Hauptspötter. Zum Lehrmeister hatte er zu Athen den Crates, hernach den Theodor, und endlich Theophrast: verfiel aus der Atheisterey in Aberglauben.

B) Die Megarische, oder auch Eristische Secte: wobey vorkommt

aa) Der Stifter, dieser war Euclides, mit dem Zunamen Megarensis, ein Mann von scharfsinnigem Verstand, und tiefen Einsichten. Zuerst las er sehr fleißig die Parmenidischen Schriften, hernach wurde er ein unverdroßner Schüler und eifriger Anhänger des Socrates, so, daß er bald darüber in Lebensgefahr kam. Allein, er änderte sich nachgehends, gab sich mit eleatischen Kleinigkeiten und Spitzfündigkeiten ab, und eröfnete in seinem Vaterland selbst eine, aber überaus zänkische Schule. Die Vernunftlehre suchte er zwar insonderheit zu verbessern, allein er riß mehr darinnen nieder, als daß er aufbauete. Er disputirte zwar sehr gerne, ja er wählte auch oft erhabene Gegenstände darzu, z. E. Gott, die Seele &c. allein mehr durch Fehl- und Trugschlüsse, als gründlich und ordentlich.

bb) Die Nachfolger, und Anhänger: diese waren

aaa) Eubulides, ein Milesier, ein Feind vom Aristotele, und Erfinder vieler Trugschlüsse und Sophisterey: welche hernach die Stoici von ihm entlehnet.

bbb) Andere eristische Philosophen mehr, als Cinomachus, der zuerst von axiomatibus geschrieben: Alexinus, wegen seiner Zanksucht zugenennt Elenxinus: war ein trotziger und hochmüthiger Mann.

ccc) Diodorus Cronus, diesen Namen bekam er wegen seines langsamen Genies, in der Dialectic war er sehr stark, und unterrichtete darinnen seine fünf Töchter, aber doch auch ein Freund subtiler Spitzündigkeiten.

ddd) Stilpo aus Megara, das vornehmste Haupt der Secte, ein Mann von grosem Verstand und Ansehen, lebte ganz ordentlich und gesittet, stand auch bey den Ptolomäus Soter in grosem Ansehen und Gnaden. Insonderheit hat er den Ruhm eines aufrichtigen Menschenfreundes davon getragen, und durch seine Gelehrsamkeit brachte er seine Secte ziemlich empor. Verfertigte auch viele Schriften, und hat den Bryso, den Lehrmeister des Pyrrho, zum Sohne gehabt. Endlich soll er noch das Universalistensystem aufgehoben haben.

Anmerk. Wegen der Zanksucht unter diesen Philosophen, wurde diese Secte auch die eristische oder Zankseete genennt. Doch hat Euclides diese Kunst, deren er sich oft gegen die Socratischen Philosophen bediente, nicht vom Socrate, sondern von dem Eleatischen Zeno, gelernt. Sie wurde auch die Dialogische genennet, weil sie sich der, von Socrates beliebten, aber zu einem weit edlern Endzweck angewandten, in Frag und Antwort eingekleideten, Lehrart bediente.

C) Die Elische oder Eretrische Secte; dabey man zu bemerken hat:

) den Stifter: dieser war Phädon, der vom Socrates aus seiner Armuth war gerissen worden: welche Secte auch den Lehren des Socrates sehr getreu verblieben.

Nachfolger, dieß waren Plistenus, und Menedem aus Eretrium, wohin er auch diese Schule verlegte. Sonst war dieser ein Schüler des Plato, Xenocratis, Parrabatä und Stilpo: machte sich auch um den Staat sehr verdient: aus einem innern Gram aber starb er vor der Zeit. War ein scharfer Disputator, guter Philosoph, von angenehmen Character, und Liebhaber guter Gesellschaft. Nach seinem Tode wurde ihm eine Ehrensäule aufgerichtet, und der Asclepiades war ein Gefährte seines Lebens und Glücks. In der Vernunftlehre merzte er die verneinenden Sätze aus.

Die Akademische. Woben man zu sehen hat

Auf den Stifter, dieser war Plato, bey welchem man besonders zu beachten hat

) sein Leben: Er war von Athen, und zeigte bereits in seiner Jugend vortreffliche Gaben zur Beredsamkeit und Philosophie. Als Jüngling legte er sich mit glücklichem Fortgange auf die Dichtkunst, und hat auch verschiedene Trauerspiele verfertiget. Ueberdem lernte er auch die Musik, und genoß in der Weltweisheit des Unterrichts des Socrates. Damit noch nicht zufrieden, legte er sich auch auf die Philosophie des Heraclitus und Parmenides, und webte sie alsdenn mit in die Gespräche, die er hinterlassen. Nach Socratis Tode that er eine Reise zum Pythagoras in den untern Theil Italiens, und erlernte von ihm die Physic und Metaphysic: Alsdenn wanderte er auch noch nach Egypten, um sich auch in den daselbst florirenden Wissenschaften zu unterrichten, aber nicht zu den Juden, die einige träumen, um ihr Gesetz zu studiren. Auf seiner Rückreise hörte er den Eyritum und Archytam, und schaffte sich die meisten Pythagoräischen Schriften an, insonderheit des Timäi seine: und auf diese Art mußte er freylich ein syncretistischer Philosoph werden. Nach seiner Rückkehr stifftete er an einem in der Vorstadt gelegenen und Academia (S. Academia im Lexic.) benamten Orte seine eigene Schule, und bediente sich bey seinem Vortrage der dialogischen Lehrart. Er bekam unzählige Zuhörer, und hatte sogar die Ehre, verschiedene vornehme Frauenzimmer, (die aber wohl anderer Leute wegen dahin kamen) unter seine beobachtende Zuhörer zu zählen. Ein Mann, im Leben streng, von ausnehmenden Verstande, hatte eine ziemliche Anlage zur Schwärmerey, eine gute Portion pedantischen Stolzes, im Vortrage figürlich und dunkel, und nicht selten ohne Noth weitläuftig. Um sich zu großen Ehrenämtern hinauf zu schwingen, und als Staatsmann sich zu zeigen, verfiel er auf seine schimärische Erdichtung seines metaphysischen Staats: lebte auch nachgehends eine ziemliche Zeit am Hofe des Dionysii in großem Ansehen. Nach seiner Rückkunft verstarb er im 81 Jahre seines Alters, und zwar just auch auf seinen Geburtstag. Nimmt man das allzuweitschweifende und allzufigürliche in seiner Schreibart weg, so sind seine Schriften sonst angenehm zu lesen; nur ist das noch zu bemerken, daß er den Alten darinnen viel andichtet. Man sehe P. Rapin comparaison de la Platon et d'Aristot. Fabricius Bibl. graec. L. 3.

Seine Philosophie.

a) überhaupt ist sie zwar sehr berühmt, aber auch dabey ziemlich schwer zu verstehen: theils wegen des oft ganz verborgenen Vortrags und der dabey gebrauchten dunkeln Ausdrücke: theils wegen der dialectischen Art zu disputiren, dadurch er nur den andern auf Zweifel zu bringen sucht, theils wegen der vielen Meynungen, die er den Alten angedichtet: am meisten aber wegen seines Syncretismi, nach welchem er die Lehrsätze der Socratischen, Pythagoräischen, Heraclitischen und Eristischen Philosophie in ein System zusammen zu schmelzen gesucht hat. Welche Schwierigkeiten noch mehr durch verschiedene Verfälschungen, denen die Platonische Philosophie nach Christi Geburt ausgesetzet war, vermehrt worden.

b) Insbesondere: und zwar

aaa) In Absicht der Dialectic: Er verwarf die Meynung, daß das Urtheil der Wahrheit von Sinnen abhange, vielmehr sey es vom Verstande abzuleiten, und wäre theils veränderlich, theils unveränderlich. Dieses, oder das Urtheil des Verstandes, gründe Wissenschaft, jenes aber, das die Sinne zur Quelle habe, gäbe nur Muthmaßungen.

Das Gedächtniß wäre bloß eine fortdauernde Empfindung, die Seele aber eine Tafel, in welche alle Eindrücke gemacht werden könnten. Die Seele habe bereits vor der Vereinigung mit dem Körper Bewußtseyn gehabt, und nach der Trennung verbliebe ihr das Bewußtseyn, und die Erinnerungskraft, rc.

bbb) In Absicht der Theologie: Es wären zwey Ursachen und Principien aller Dinge, das eine, von welchem alle Dinge entstanden, das andere, woraus selbige gebildet worden. Beyde wären zwar von Ewigkeit, aber einander entgegen gesetzt. Das erstere wäre Gott, das andere die Materie. Diese hätte eine innerliche thierische Kraft, unordentlich sich zu bewegen, daher auch Gott nicht allezeit das Beste daraus habe machen können. Uebrigens wäre Gott der Schöpfer und Urquell aller Dinge, einfach, unkörperlich, frey, und es gäbe eine Vorsehung. Doch vereinigte er damit seine Meynung vom Weltgeiste, welchen er gleichsam zum dritten Principio der Dinge setzte. Von ihm behauptete er: Er wäre zwar geringer als Gott, aber aus dessen Verstande emanirt, in der Materie befindlich, und der Grund von dem Leben aller Dinge.

ccc) In Absicht der Lehre von der Vielgötterey: Hier machte er einen Unterschied zwischen den mehrern Gottheiten, einer wäre ewig, die andern aber hätten einen Anfang ihrer Wirklichkeit genommen, und wären zugleich mit dem Weltgeiste entstanden; ihnen wäre die Ausbildung der Körper, und Unterregierung der einzeln Theile der Welt anvertraut, machten den Willen der höhern Gottheit bekannt, und die ganze Welt wäre damit angefüllt.

ddd) In Absicht der Natur der Dinge behauptete er, die Welt wäre das bewundernswürdige Meisterstück der Macht, und in der Zeit hervorgebracht. Stelle aber auch nichts anders vor, als ein beseeltes großes Thier (Animal). Feuer und Erde habe er zuerst erschaffen: allein da zwey Dinge nicht leicht, ohne daß ein drittes darzu komme, vereinigt werden könnten, so habe er alsdenn noch Wasser und Luft gemacht, und zwischen jene gesetzt, auf welche Weise die vier Elemente entstanden wären: und jedes habe eine besondere geometrische Figur. Die Erde eine cubicförmige Gestalt, das Feuer die Gestalt einer Pyramide, und die Luft die Gestalt eines Achtecks.

eee) In Absicht der Seelenlehre lehrte er, die Seele wäre aus dem Weltgeiste entstanden, zwar von göttlicher Natur, aber doch geringer, und zum Theil mit Materie vermischt; diese Materie trennte sich aber nach dem Tode, und die Seele selbst wäre unsterblich.

fff) In Absicht der auszuübenden Philosophie: Diese theilte er ein in die bürgerliche und Moralphilosophie. Seine Lehren wären: das höchste Gut bestehe in der Erkenntniß des Guten: die Tugend wäre um ihres eignen Werthes willen zu begehren, und der Zweck dieser Philosophie gienge dahin, um an Weisheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und andern Tugenden Gott gleich zu werden.

b) Auf dessen Anhänger, Schüler und Nachfolger. Wobey man besonders die drey verschiedenen daraus entstandenen Academien zu betrachten hat.

א) die erstere, welche auch die alte Academie genennt wird, hat die Lehre des Plato unverfälscht erhalten. In selbiger haben sich vorzüglich berühmt gemacht

אא) Speusippus, der Nachfolger auf dem Lehrstuhle des Plato: ein geschickter und angenehmer Mann, und zugleich ein starker Anbeter der Pythagoräer und ihrer Schriften.

בב) Xenocrates aus Chalcedon, anfangs schien er bey der Austheilung der Naturgaben vergessen zu seyn, allein er erwies bald das Gegentheil: und es war nur sein beständiges saueres Gesicht an dem voreiligen Urtheile schuld. Er haßte das Laster, liebte die Tugend, und verfertigte verschiedene mathematische Schriften.

גג) Polemon wurde aus einem liederlichen Menschen noch ein guter Philosoph, und großer Freund der Einsamkeit, hingegen ein Feind von denen speculatwischen und dialectischen Untersuchungen.

דד) Crates und Crantor, welcher letztere sonderlich seine Bemühungen der Sittenlehre gewidmet.

ב) Die mittlere Academie, diese wurde vom Arcesilas gestifftet. Dieser Mann war anfangs dem peripatetischen Theophrast ergeben, allein nachgehends schlug er sich auf die Parthey des Crantors, und erwies, daß er

in den Schriften der Alten sehr bewandert seyn. Hat auch sehr viele Schüler gehabt. Insbesondere hat man dabey zu sehen

α) auf die in dieser gestifteten neuen Academie eingeführte Art zu philosophiren. Hauptsächlich unterscheidet sie sich von der ersten durch die Zweifelsucht, die in selbiger zu herrschen anfieng, und in vielen Stücken zu weit gieng. Die Hauptursache mochte wohl seyn, um dadurch die Verdienste der andern Secten, die von denen Academisten deshalb beneidet wurden, dadurch zu verkleinern, daß man andern einen Hochmuth, sich aber die Tugend der Bescheidenheit beylegen wollte. Eben dieser Zweifelsucht wegen leugnete sie die gänzliche Gewißheit aller Erkenntnißarten, und behauptete, ein rechter Philosoph müßte gegen alle Meynungen das Gegentheil verfechten können, weil bey jeder Sache Gründe für das Gegentheil statt finden müßten. Daher auch weder den Sinnen, noch der Vernunft zu glauben, sondern man müßte sich vielmehr bloß nach dem Scheine richten, und diesen zum Bestimmungsgrunde seiner Gedanken und Handlungen machen.

β) Auf dessen Nachfolger und Anhänger: er hatte zum Schüler den Lacydes, und dieser den Evander, dieser hingegen zum Nachfolger den Egesinus.

ℑ) Die neuere: wobey man erwägen kann

𝔄𝔄) deren Ursprung. Die zu weit getriebene Zweifelsucht wurde endlich vielen anstößig, daher die Academisten anfangen mußten, wieder einzulenken. So gleich von der größten Ungewißheit auf die ausgemachte Gewißheit und Zuverläßigkeit zurück zu kehren, schien ihnen der Sprung zu groß zu seyn: Daher behaupteten sie bloß, daß, obgleich die ausgemachte Gewißheit nicht leicht zu erreichen wäre, man dennoch vieles mit Wahrscheinlichkeit erkennen und wissen könne.

𝔅𝔅) den Stifter. Dieser war Carneades, ein Schüler des Egesini. Von Geburt ein Cyrenaer, hatte guten Verstand, war unverdrossen in seinen Bemühungen, und so beredt, daß selbst Rom seine Beredsamkeit bewunderte; ein Feind der Stoiker, und scharfer Disputator. Er gieng weiter, als seine Vorgänger in Bestimmung der Gewißheit der Erkenntniß, indem er behauptete, man müßte eine geprüfte und mit Gründen unterstützte Wahrscheinlichkeit nicht allein annehmen, sondern sie auch für einen sichern Wegweiser zur Glückseligkeit in diesem Leben erkennen.

ℭℭ) dessen Nachfolger. Diese waren:

𝔄𝔄𝔄) Clitomachus, aus Carthago, er hatte eine gute Erkenntniß zugleich auch von andern Secten, und diente der Academie auf 30 Jahr durch mündlichen und schriftlichen Vortrag und Lehren.

𝔅𝔅𝔅) Philo, des vorigen Schüler, Larissäus genannt, und wurde zugleich der Stifter der vierten Academie, sonst war er sehr beredt, und viele Jahre hindurch ein Schüler des Clitomachi. Er wollte zwar keinen Unterschied der Academien zugeben, allein er gieng dennoch in so weit von seinen Vorgängern ab, daß er sich mehr der ersten Academie näherte: er behauptete nämlich, daß, obgleich unser Urtheil über das Bekannte und Unbekannte selten gewiß, dennoch denen Sachen in Rücksicht ihrer Natur die Gewißheit nicht abzusprechen wäre.

ℭℭℭ) Antiochus Ascalonita, und Stifter der fünften Academie. Dieser wurde ein Friedensstifter, und bekriegte nicht so wohl andere Secten, sondern suchte sie vielmehr mit einander zu vereinigen: besonders die Stoische mit der Academischen.

[A]uf die Fortpflanzung dieser Secte: Diese geschahe besonders durch den [A]ristoteles, bey welchem man näher zu betrachten hat

sein Leben. Er war in der Stadt Stagira gebohren, und frühzeitig in Wissenschaften unterrichtet worden, auch legte er sich mit glücklichem Erfolge auf die Dichtkunst und Rhetorik, und brachte es in beyden weit. Die Philosophie lernte er zu Athen bey dem Plato, und schämte sich nicht, ein zwanzigjähriger Schüler von diesem Gelehrten zu seyn. Nach dessen Tode begab er sich zu dem Hermias, dem Tyrannen der Atermenser, und heyrathete nachgehends auch dessen Gemahlinn. Hierauf bekam er einen Ruf am Hofe des macedonischen Königs Philippus, und stand sowohl bey ihm, als seiner Gemahlinn der Olympia, in großen Gnaden. Den Alexander M. unterrichtete er in der Philosophie, und als dieser zu Felde gieng, so führte er einige Zeit ein Privatleben. Alsdenn stiftete er zu Athen eine neue Schule im Lyceo, und lehrte daselbst, doch meist gehend. Daher sie auch die peripatetische Schule genennt wurde. Hier blieb er einige Zeit, als

als er aber als ein Verächter der eingeführten Religion angeklagt wurde, so begab er sich mit seinen Schülern nach Chalcides, allwo er auch gestorben. Sein Leben war ganz ordentlich, von Lastern ziemlich rein, und er verdient seiner Gelehrsamkeit wegen noch Bewunderung. S. Laertius in Arist. Plutarchus in Alex. Patritius in discuss. peripat. Jonsius hist. peripat. Launojus de fort. Aristotelis. Fabricius bibl. graec. Stanleji hist. philos. Jo. Philoponus Patritius und Niemeierus in vita Aristot.

b) seine Schriften: deren hat er viele verfertiget, sie haben aber auch ganz besondere traurige Schicksale gehabt. Vom Theophrast kamen sie auf den Neleum Scepsium, welcher sie zum Theil dem Ptolomäo Philadelpho verkaufte. Dieser brachte sie in die Alexandrinische Bibliothek, woselbst sie aber mit in Rauch aufgiengen. Zum Theil verbargen die Erben des Nelei selbige in einer unterirdischen Höhle, in der sie 130 Jahr verborgen lagen, und daher viel davon zu Grunde gieng. Sie kamen hierauf wieder zum Vorschein, und wurden an den Apellico Tejus, einen Freund der Peripatetischen Philosophie, verkauft, der die Lücken zwar nach seinem Gutdünken ergänzte, aber auf eine sehr unglückliche Weise. Durch den Sylla kamen sie nach Rom, und wurden zwar von dem Tyrannio verbessert, aber durch die Abschreiber noch mehr entstellet, als sie vorher waren. Daher auch nicht zu verwundern, wenn der Sinn oft schwer zu errathen, ja oft ohnmöglich mit Gewißheit zu bestimmen ist.

c) Dessen Philosophie: und zwar

aa) überhaupt: nach seinem Tode wurde sie bis Sec. I. nach Christi Geburt sehr vernachläßiget, allein hernach kam sie sehr empor. Daß sie dunkel, erhellt aus den vorigen, zumal da der gebrauchte Stil, und viele eingeschaltete Säze und Meynungen der Alten die Deutlichkeit noch mehr verdrängen. Sein Hauptzweck gieng dahin, die alten Systeme, zumal in Absicht der Naturlehre, zu kürzen, und sein neues zum Hofleben und groser Herren Dienste bequemer einzurichten. Auch theilte er sie ein in die theoretische und practische, bey welchen er die dritte Gattung, die Instrumentalphilosophie zum Grunde der andern setzte.

bb) Insbesondere, und zwar

aaa) in der Vernunftlehre: Diese theilte er ein in die analytische und dialectische, jene verschaffte uns Gewißheit und Wissenschaft, diese nur Wahrscheinlichkeit. Zur Demonstration käme man durch Schlüsse, und diese bestünden aus ihren bestimmten Sätzen, diese aber aus einfachen Terminis, bey welchen man auf die Synonymie, Homonymie und Paronymie zu sehen habe. Die Säze faßten in sich Prädicat und Subject, wie auch copulam, oder das Verbindungswort; ein Schluß enthalte drey Terminos, und bey den Schlüssen gebe es drey Figuren.

bbb) In der Naturlehre nahm er an: die Materie wäre nicht entstanden, aber aus ihr enstünden alle Dinge. Nicht weniger behauptete er viererley Ursachen: caussam materialem woraus, caussam formalem wodurch, efficientem wovon, und finalem warum die Dinge entstanden wären. Ueberdem leugnete er das vacuum, und behauptete, daß, weil die Bewegung endlich, auch eine Ursache da seyn müßte, welche die Materie in Bewegung gesetzt hätte, als welche Gott wäre.

ccc) In der Psychologie eignete er der Seele drey Vermögen zu, nämlich zu empfinden, Vorstellungen zu behalten, und vernünftige Vorstellungen sich zu machen.

ddd) In der Metaphysic nahm er zum Gegenstande derselben an das Ding an und vor sich, als ein solches. Ferner behauptete er: die Materie könne nicht von der Form getrennt werden, und die Form wäre das, von welchem man sagte, daß es sich wirklich bey der Sache befände: endlich wäre auch wegen der ewigen Localbewegung nothwendig, daß es eine unbewegliche Substanz gäbe.

eee) In der Sittenlehre, welche er in die eigentliche so genannte, in die politische, und in die ökonomische eintheilte, behauptete er: die Glückseligkeit bestände in der Vernunft, die Tugend behauptete stets die Mittelstrase, und wäre theils theoretisch, theils practisch.

d) Dessen Anhänger und Nachfolger: Diese waren

α) Theophrastus, ein sehr gelehrter und beredter Mann, dabey ein groser Lehrer des Lycei, und soll 2000 Schüler gehabt haben. Auch war er bey Königen und Fürsten beliebt. Die Philosophie seines Lehrers hat er sehr erwei-

erweitert, und verschiedene Lehrsätze hinzugethan. Insbesondere hat er einen löblichen Grundsatz, daß nemlich die Weltweisheit zum Staat und Haushaltung geschickt und nützlich zu machen sey. S. Fabricius biblioth. graec. Lib. 3. cap. 9.

β) Strato von Lampsacus, und wegen seiner Lieblingswissenschaft, Physicus zugenamt. Dieser machte die Natur fast selbst zu Gott, indem er behauptete, daß alles auf die einzige Natur ankäme, in dieser wäre die göttliche Kraft allein verborgen, und man hätte zu nichts einen besondern Beystand der Götter nöthig. Friedrich Philipp Schlosser hat zu Wittenberg 1728. eine besondere Diss. von Stratone Lampsaceno etc. gehalten.

γ) Lyco, Aristo Ceus, Critolaus, und andere mehr: unter welchen noch zu bemerken Dicäarch, den Cicero selbst seinen Liebling nennt, und der, auch in der politischen Geschichte bekannter Democritus Phalereus.

ε) Die Cynische Secte, wobey vorkommt

1) Deren Stiffter, dieser war Antisthenes von Athen: That erstlich Kriegsdienst, hernach begab er sich zu Socrates, und wurde mit Hintansetzung dessen übrigen Tugendlehren ein Nacheiferer seines äusern Betragens: stiftete deshalb eine neue Secte, und diese wurde von dem Gymnasio Cynasarge, die Cynische genennt. Er war stets schlecht gekleidet, ein langer Bart machte sein beständig saueres Gesicht noch finsterer, und nichts konnte seinen Augen entgehen, welches er nicht mit der grösten Heftigkeit bestrafet hätte. Jedoch hat die ihm sonsten erwiesene Hochachtung eben nicht allzuviel Schüler ihm zugezogen. Gottlieb Stolle hat in einer eigenen dissert. de vita, moribus ac placitis Antisthenis Cynici zu Jena 1724. gehandelt. Siehe auch Fabricii bibl. graec. l. 2. cap. 23.

2) Die Philosophie: zum Gegenstand hatte sie mehr die Ausübung, als tieffinnige Speculationen. Ihr Lehrbegriff war: die Tugend wäre der einzige Weg zur Glückseligkeit, daher ein Weiser auch bloß damit zufrieden seyn müßte: die Laster, insonderheit die Modelaster müßte man auf alle Art fliehen, und ohne Zurückhaltung freymüthig bestrafen. Alle Handlungen müßten Zeugnisse ablegen, daß man nichts als Tugend werth hielte. Besonders müßte die Mäßigkeit das Ziel unserer Handlungen seyn, und alle sinnliche Vergnügungen als Lockspeise zum Bösen wären zu vermeiden. Jedoch übertrieb man gar bald diese sonst an sich gute und löbliche Lehren. Die belobte Freymüthigkeit verwandelte sich in eine beissende Schmähsucht, die Gleichgültigkeit gegen alles, was nicht unmittelbar eine Pflicht der Rechtschaffenheit war, wurde dem Wohlstand nachtheilig, und deshalb der Name eines Cynikers selbst verhaßt.

3) Dessen Nachfolger und Anhänger: diese waren

a) Diogenes aus Sinope, einer der stärksten Verehrer dieser Philosophie, so schwer es auch gehalten, vom Antisthene in die Unterweisung genommen zu werden. Er verließ alles sein Vermögen, und ein schlechter Stock war die Losung seiner cynischen Denkungsart. In seinem Alter wurde er gefangen und nach Corinth gebracht: woselbst er im Hause des Xeniades seinen Aufenthalt nahm. Sonst ist er mehr unter der erdichteten Fabel eines Faßbewohners als in der Gestalt eines grossen Redners bekannt, ob er gleich mit Recht auf letzteres einen gerechten Anspruch machen konnte. Joh. Amos Comenius hat in einer lateinischen Comödie: Diogenes rediuiuus genannt, die Umstände seines Lebens vorgestellet, welche sonst Jakob Schaller in einer besondern Dissert. beschrieben.

b) Monimus und Crates von Theben, dessen Frau zugleich als eine grosse Cynische Philosophin bekannt ist.

ζ) Die Stoische Secte, und zwar

aa) Deren Stiffter: dieser war Zeno aus Cittium: anfangs widmete er sich dem Crates, und seiner Lehre, allein der Haß gegen die Wissenschaften, den diese Secte hatte, und ihr wider den Wohlstand laufendes Betragen, machte, daß er auch den Stilpo und Xenocrates hörte und zugleich auf ein neu Lehrgebäude dachte. Er führte auch sein Vorhaben wirklich aus, und weil er in einer Stoa, die auch wegen der vielen daselbst sich befindenden Gemählden Pöcile hieß, seine Lehren vortrug, so bekam seine Secte ihren Namen daher. Er bekam viele Schüler, und

und starb in einem hohen Alter. S. Henningii Forelii diss. de Zenonie Upsal 1700. 8.

bb) Seine Philosophie: und zwar

aaa) überhaupt: sie war aus der Pythagoräischen, Platonischen, Cynischen und andern, in Eins zusammengeschmolzen: und insonderheit dem Epicurus und Carneades entgegen gesezt. Daher auch der große Haß zwischen den Epicuräern und Stoikern entstand. Ihre Lehren zeigten, daß sie einen Melancholicum und finstern Mann zum Stiffter gehabt hätte.

bbb) insbesondere:

α) In Absicht der Vernunftlehre. Eine Lieblingswissenschaft der Stoiker und Zeno war selbst in der Disputirkunst sehr geübt. Er theilte sie in die Rhetoric, und Dialectic ein, und ließ in der Erkenntniß Wahrheit und Gewißheit zu, die durch Empfindung sowohl, als Vernunftschlüsse erhalten werden könnte. Die Empfindung nahmen sie zur Quelle und Ursprung der Begriffe an, und leugneten daher die angebohrnen Ideen.

β) Der Naturlehre: Sie behauptete ein Chaos, welches den Saamen und ersten Grundstoff aller Dinge enthalte, welcher sich aus eigener Kraft nach und nach entwickelt hätte, und pflichtete daher dem Dualistensystem bey, indem sie Gott und Materie zu den Entstehungsgründen annahm. Die Veränderungen der Welt erfolgten nach unveränderlichen Naturgesezen: und die Dämones und Seelen wären von dem göttlichen Wesen abgesonderte Partikeln. Selbst die Welt wäre damit versehen, und was die Sonne angeht, so wäre sie und die übrigen Gestirne wirklich brennendes Feuer, welches durch die Ausdünstungen der Erde seine Nahrung erhielt: und von welcher selbst die Welt endlich in Brand gesteckt werden würde.

γ) Sittenlehre: Dem äußern Schein nach war sie glänzend; nur Schade, daß manche Widersprüche und ein heimliches Gift ihren Glanz verdunkelten. Der Grundsaz war, daß man stets seiner Natur gemäß leben, und ihr gleich göttlichen Vorschriften folgen müßte: dabey nahm man vier Haupt- und von einander unzertrennliche Tugenden an, und schloß zwischen ihnen und den Lastern ein Drittes aus.

cc) Nachfolger und Anhänger: diese hat Zeno viel gehabt: die berühmtesten davon sind Persaus, Aristo Chius, der das stoische System ziemlich erweitert, Herillus, Sphärus, Cleanthes, ein Mann der das Zeichen eines wahren Philosophen, die Armuth an sich trug, Chrysippus, ein berühmter Dialectiker, Zeno aus Tarsen, und Diogenes Apollonius.

c) Außer Griechenland, unter den Griechischen Königen in Asien und Egypten. Als Alexander M. der selbst vom Aristoteles war unterrichtet worden, und andere Philosophen stets bey sich hatte, diese Länder untergejocht hatte, so fieng auch hier die griechische Philosophie an Wurzel zu schlagen: dadurch in die Persische, Backtrianische und Zoroastrische Theologie viele griechische Lehrsäze, und besonders das Emanationssystem sich wieder einschlich. Vorzüglich geschahe es in Egypten, darinnen unter denen Ptolomäis die Platonische, und Pythagoräische Philosophie sich sehr erhob. Da aber die Egyptier dennoch auch von ihren Meynungen, zumal in der Theologie nicht abgehen wollten, so wurden sie mit einander vereiniget, und es entstand auf diese Art der Egyptischgriechische Syncretismus: und fast eine ganz neue Theologie, welche man dem Hermes beyzulegen pflegt: welche nachgehends um die Zeit, da der Grund zur römischen Monarchie geleget wurde, für eine große Weisheit gehalten worden ist.

Periodus II.

Welcher die Geschichte der Philosophie vom Ursprunge der Römischen Monarchie bis auf die Wiederherstellung der Wissenschenschaften enthält. Darinn man untersuchen muß, wie sie beschaffen gewesen sey:

1) Unter denen heydnischen Völkern, und zwar insonderheit

a) bey den Römern. Was den Zustand der Philosophie unter denselben anlangt, so muß man untersuchen, in was vor einem Zustand sie sich befunden

N) Vor

N) Vor der Stiftung ihrer Monarchie, und zwar

α) überhaupt: Wegen der beständigen Kriege darein dieß Volk anfangs und zur Zeit der freyen Republic stets verwickelt war, konnte die Weltweisheit weder den Königen, noch unter Consuln recht empor kommen, weil man sich einbildete, sie würde der Tapferkeit nachtheilig seyn. Aus diesem Grunde wurde auch jenen nach Rom als Gesandten angekommenen griechischen Weltweisen, kein langer Aufenthalt verstattet; und man machte zugleich durch einen Rathschluß die Einrichtung, daß weder Philosoph noch Rhetor geduldet werden sollte. Da aber dennoch einige vornehme junge Römer von jenen Griechen einiger maßen Unterricht genossen hatten, und in der folgenden Zeit als große Officier mit der Armee nach Griechenland geschickt wurden, so geschahe es, daß sie sich von neuen zur Griechischen Philosophie wendeten, und besonders Verehrer der Stoischen Weltweisheit wurden. Unter welchen vornemlich Scipio Africanus, und Lälius Furius zu bemerken ist. Ihr Beyspiel reizte gar bald mehrere von ihrem Stand zur Nachfolge, und vorzüglich den Lucullum, der insonderheit vom Antiochus Ascalonita ein starker Verehrer wurde. Selbst die Rechtsgelehrten bekamen nun darzu Lust, und Q. Tuberus, nebst dem Q. Mucius Scävola bewiesen in Rom zuerst mit ihrem Beyspiel, daß Rechtsgelehrsamkeit und Weltweisheit in einer Person vereinigt seyn könnten. Von welcher Zeit an die Philosophie der Griechen unter den Römern nur anfieng Wurzel zu schlagen, und zu Sulläs Zeiten breitete sie sich so aus, daß selbst des Aristotelis Schriften von dem Tyrannione den Römern in die Hände geliefert wurden.

β) Insonderheit, in Absicht der verschiedenen Secten. Dahin muß man rechnen

a) die Pythagoräische. Schon Ennius hatte bereits etwas in der Philosophie des Pythagoras gethan, allein weit berühmter wurde darinnen Nigidius Figulus zu Zeiten Ciceronis. Nach Art des Pythagoras gab er sich einiger maßen mit Untersuchung der natürlichen Sachen ab, allein die ganze Secte konnte nicht rechte Wurzel schlagen, sondern sie verlöschte gar bald fast gänzlich.

b) Die Akademische: diese hatte in Rom mehr Glück und günstigere Schicksale. Der alten pflichtete M. Brutus bey, und wurde ein großer Verehrer des Plato und Antiochi: wie denn auch M. Terentius Varro, ein Mann von großer Gelehrsamkeit ihr viele Ehre machte. In dessen Fußstapfen traten M. Piso, und vornemlich M. T. Cicero, welcher sich des Philonis Larisäi, ferner Diodori Stoici, und Antiochi Akademici, ingleichen Posidonii Unterricht genossen hatte. Als die Republic sich ihrem Umsturze näherte, so war dieses seine angenehmste Beschäfftigung, daß er sowohl bey Gelegenheit ein mündlicher als schriftlicher Lehrer der Weltweisheit wurde. Ein Verdienst für ihn ist, daß er die, der griechischen Philosophie eigne philosophischen Ausdrücke mit lateinischen verwechselte, und auf diese Weise in ein neu Gewand einkleidete. Obgleich er niemals auf die Worte seiner Lehrer schwur, so pflichtete er dennoch größtentheils den Lehrsätzen der mittlern Akdemie bey. Carneades war insonderheit der Mann, den er am meisten liebte, und von der menschlichen Erkenntniß behauptete er, daß man es darinnen nicht zur völligen Gewißheit, sondern bloß Wahrscheinlichkeit bringen könnte. Jedoch war er auch kein Feind der Stoischen Philosophie, als welches er besonders in den Büchern von Pflichten erwiesen hat.

c) Die Stoische Secte. Diese erwählten sich sonderlich die Vornehmen und Rechtsgelehrte, die Ursache davon ist leicht zu errathen. Die berühmsten darunter sind: Q. Balbus und Cato von Utica: der mit seinem Tod die Stoische Unempfindlichkeit versiegeln wollte. Sonst bemühete er sich mehr selbige auszuüben, als einen Lehrer darinnen abzugeben.

d) Die Peripatetische; diese kam empor, als des Aristoteles Schriften hervor gezogen, und vom Andronicus aus Rhodus verbessert, und gesammlet wurden: als welcher auch selbst über sie Erklärungen verfertiget. Nachgehends bekam sie auch zu Beförderern den Cato, Crassus und Piso.

e) Die Epicuräische, diese gefiel insonderheit dem Torquatus, Vellejus Trebatius, Fabius, dem Pomponius Atticus und Lucretius, welcher deren Lehrsätze in einem schönen Gedicht vorgetragen.

ḟ) Die Pyrrhonische: so lange Rom noch seine Freyheit genoß, so lange konnte sie nicht aufkommen, zumal da die Academische der Freyheit am angemessensten schien. Jedoch, indem sie zu Alexandrien zu Grunde gehen wollte, so brachte sie der Enesidemus wieder ans Licht.

ב) Nach Stiftung der Monarchie: und zwar

α) überhaupt; als die Republik ihre Freyheit verlohren, und Augustus, ein Beförderer der Gelehrsamkeit und Weltweisheit, durch seine sanfte Regierung ihre vorige Vorzüge einiger maßen vergessend machte, so belebte fast jeden auf einmal ein Trieb nach dem Namen eines Gelehrten und Weltweisen. Selbst die Poeten wollten nicht davon ausgeschlossen seyn, sondern machten gar oft die Weltweisheit zum Gegenstand ihrer Gedichte. Virgilius und Horaz wurden Anhänger des Epicurus, Ovidius ein Pythagoräer, Mannilius ein Stoiker, und Lucanus und Persius Peripatetici. Auch unter den Geschichtschreibern finden wir Philosophen: Livius, Tacitus und Strabo. Die Namen eines Mäcenas, Canius Julus und Thraseas Pätus beweisen, daß es auch am Hofe des Augustus Philosophen gegeben habe. Auch selbst die Kaiser, z. E. Augustus und Tiberius gaben durch ihre Liebe zur Philosophie den andern ein reizendes Beyspiel. Allein an Caligula, Nero und Domitian bekam sie die größten Feinde, und ihr Glückstern gieng erstlich unter dem Trajan, Hadrian und denen Antoninen, Severus und Gordian wieder auf.

β) Insbesondere. In Absicht der verschiedenen Secten. Dahin gehöret

a) die Pythagoräische. Anaxilaus Larissäus, legte sich mit großen Fleiß auf die natürliche Magie, mußte aber seine Kunst durch ein Exilium theuer bezahlen. Sextius stiftete zwar eine besondere sehr strenge Secte, nahm aber darin viele pythagorische Lehren auf, ob er gleich sein Glaubensbekenntniß nicht gerne öffentlich davon andern auf die Nase hängen wollte. Seine Strenge brachte ihn bald ins Grab. Gewisse noch von ihm überbliebene Sentenzen geben uns von seiner Denkungsart einen kurzen Abriß. Sotion, des Seneca Lehrmeister suchte die pythagoräische Strenge durch sanftere Lehren zu mildern. Apollonius Tyaneus war zwar Philosoph, allein sein vorgeblicher allzugenauer Umgang mit Geistern machte ihn bey andern zum Phantasten, und sein Haß gegen die christliche Religion bey den Christen zum niederträchtigen Lügner. Das Stillschweigen, daß er von Pythagoras annahm, und seine Reisen in fremde Länder, erwarben ihn besonders den Namen eines Pythagoräers, allein nachdem er Asien, Africa und Europa größtentheils durchwandert, und in einer öffentlichen Rede den Tod des Domitians angekündiget hatte, so starb er zu Ephesus eines plötzlichen Todes. Seine Philosophie hat man noch in kurzen Sätzen, die aber wegen der darinn enthaltenen Lehren ihn noch verabscheuungswürdiger machen. Moderatus Gaditanus sammlete noch die Fragmente der pythagoräischen Schriften, und bemühte sich, sie zu erklären. Secundus machte sich durch sein Stillschweigen, und durch die auf Hadriani Fragen gegebene Antworten bekannt. Nicomachus aber ist besonders wegen des mathematischen Studii sehr bekannt. Jedoch ist noch zu merken, daß man eigentlich nicht sagen kann, daß diese Secte besonders in Rom aufgekommen wäre, sondern sie und ihre geheime Lehren erreichten gar bald ihre völlige Endschaft.

b) Die Platonische, diese aber muß von der Academischen hier wohl unterschieden werden; denn bloß durch ihre etwas veränderte Gestalt hat sie sich annehmungswerth gemacht: in der vorigen Gestalt gieng sie fast gänzlich unter. Blos die erste und dritte, oder vielmehr die fünfte fieng einiger maßen an, wieder aufzuleben, allein durch die syncretistische Lehren war sie sehr verfälscht. Berühmt sind in Absicht dieser Philosophie: Thrasyllus, zur Zeit des Augustus und Tyberius, der wegen seiner Gelehrsamkeit vornehmlich in der Astronomie bey dem Tyberio in grossem Ansehen stand. Seine Schriften handeln auch von der Sternkunde und Musik. Theon aus Smyrna, bediente sich der Mathematik bey Erklärung des Plato. Alcinous schrieb eine Einleitung in die platonische Philosophie, Taurus Berytius unter Antoninus Pius setzte sich dem einreißenden Syncretismo in der platonischen Philosophie entgegen. Apuleius, ein Africanischer Rhetor, wollte in der Theurgie viel wissen, und war sonst nicht ungeschickt. Atticus, unter dem Aurelius, war einer der vornehmsten Anhänger des Plato, und hat besonders den Unterschied zwischen dem Plato, und Aristoteles gezeigt. Numenius ist

ist durch seine pythagoräische Rechnungen bekannt. Maximus Tyrius, unter dem Commodus, war sehr beredt, noch einige sehr zierlich geschriebene Abhandlungen machen ihm Ehre. Plutarchus und Galenus waren sehr berühmt, doch mehr der syncretistischen und eclectischen, als platonischen Philosophie ergeben.

e) Die Eclectische Philosophie: wobey man zu sehen hat

aa) auf ihren Ursprung. Sie entstand in Egypten, wo sie durch die Vermischungen der Pythagoräisch-Platonischen Philosophie mit den Lehrsätzen des Zoroasters und der egyptischen Theologie, zuerst erzeuget wurde. Daraus ein solcher Mischmasch wurde, daß auch fast alle Religionssysteme, und selbst die verschiedensten Meynungen darinnen vereiniget werden konnten. Doch behielte man die verborgene Lehrart bey; und so entstand der greulichste Syncretismus der Philosophie zu Alexandrien. Diese Art zu philosophiren empfohl sich sonderlich in Sec. I. und II. nach Christi Geburt, und wurde eine eigne Secte, da Sceptici und Christen nur über die Uneinigkeit der verschiedenen Secten lachten, und das Heydenthum durch leztere nach und nach gänzlich zerstöhrt wurde. Hier bezeichnet dieser Name bloß den Syncretismus, nach welchem die Lehrsätze verschiedener Secten in eins vereinigt, und von dem Ort ihrer Geburt die Alexandrinische Philosophie genennet wurde. Hier wurde sie in der Schule des Plotini fortgepflanzet, aus welcher ganze Schaaren ihrer Anhänger sich in andere Länder verbreiteten.

bb) Auf ihren Stifter. Der erste, der diese Art zu philosophiren, welche noch keinen besondern Namen damals hatte, in ihre ordentliche Form gebracht, war Potamo aus Alexandrien, der zu Ende des II Sec. scheint gelebt zu haben, allein in Vereinigung anderer Lehren mit den seinigen wenig Glück hatte. Mehr glückte es dem Ammonius Saccas, der zu Anfange Sec. III. gelebt. Denn da er aus einem Christen ein Heyde wurde, so vermischte er viele christliche Lehren mit den Lehrsätzen des Plato, und der Egyptier, und erwarb sich dadurch eigentlich den Ruhm: der wahre Stifter einer neuen Secte zu seyn. Von Heyden hatte er den Plotinus, und von Christen den Origenes Adamantius, Longinus und Herennius zu Schülern.

cc) Auf diejenigen, welche sie weiter ausgebreitet: darunter ist insonderheit zu merken Plotinus, ein Egyptier, und sehr zorniger Mann. Dieser begab sich überdem noch zu dem Ammonius und gieng so gar mit der Armee des Gordians nach Persien, um daselbst auch die orientalische Philosophie zu lernen. Da er nach Rom zurück kam, so hielt er zwar anfangs die geheimen Lehren des Ammonius eines ihm geleisteten Eides wegen, sehr verborgen, da sie aber von dessen andern Schülern ausgebreitet wurden, so trug er kein Bedenken, nicht allein selbst eine Schule zu stiften, sondern sie sogar in Schriften bekannt zu machen. Unter seinen vielen Schülern hatte er auch Frauenzimmer, und stand durchgehends in grossem Ansehen. Er aß niemals Fleisch, und führte eine sehr strenge Lebensart: Sonst war er ein Enthusiast, aberglaubisch, dunkel in Schriften, und ein Sonderling.

dd) Auf ihre Anhänger: dahin gehört

αα) Porphyrius, dieser war eine der vorzüglichen Stützen von dieser Secte, von Geburt ein Tyrier, mit dem Beynahmen Magus. Den ersten Unterricht erhielt er vom Origine, hernach hörte er den berühmten Redner Longin, und endlich den Plotinus einen starken Fanatiker. Nach dessen Tode wurde er ein abgesagter Feind der Christen, und machte sich durch verschiedene Schriften über die syncretistische Philosophie sehr berühmt. Zu Anfang des vierten Sec. starb er, als ein Mann von grossem Verstand und Wissenschaft. Lucas Holstenius hat das Buch de abstinentia ab esu animalium heraus gegeben, und eine Diss. von dem Leben und Schriften des Porphyrii voran gesetzet. Man hat auch Jamblichi vitam Porphyrii. S. Fabric. bibl. graec.

ββ) Jamblichus, ein Schüler des vorigen, und groser Gelehrter in dieser Secte. Nur dabey höchst Fanatisch, und der Urheber vieler erdichteter Wunder: doch kann man ihm seine Gelehrsamkeit in der Philosophie und Mathematik gar nicht absprechen. Seine zahlreichen Schriften enthalten viel abgeschmacktes und lügenhaftes. Seine

Seine gestiftete Schule hat viele Schicksals gehabt, und wurde endlich durch Constantinum den Großen mit dem Heydenthum gestürzt. Ihr gab zwar Julianus Apostota einiger maßen das Leben vornehmlich wieder, so daß auch damals Eustathius, Eusebius, Priscus, Maximus Ephesius darinnen sich berühmt machten; allein ihr Glücksstern ist niemals von einer besondern Dauer gewesen. Unter die, welche noch später sich darinnen berühmt gemacht, gehört Plutarchus, ein Schüler des Nestorius, welcher dieser Secte durch seinen Eifer um selbige große Dienste that, auch selbige mit seiner Tochter Asclepigenia und seinem Sohne Hierio erweiterte. Ihm folgte Syrianus, und diesem Proclus aus Byzanz, der ein Mann von vieler Belesenheit und Geschicke war, und den Isidorus und Damascius zu Schülern hatte.

ee) Auf ihre Philosophie selbsten. Diese kann betrachtet werden

aaa) Ueberhaupt. Ihre Gestalt und Einrichtung empfing sie von ihrem Vaterlande Egypten, wo schon lange der Syncretismus Wurzel geschlagen hatte, und ihr Daseyn hatte sie eigentlich der Uneinigkeit der Philosophen zu danken, wozu selbst die Christen vieles beygetragen. Diese legten nämlich die Pythagorisch-Platonische Philosophie zu Grunde, weil sie den christlichen Lehren am angemessensten zu seyn schien, und die Aristotelische wurde alsdenn damit vereiniget. Ihre Hauptlehren giengen auf den besondern Umgang mit Geistern, und die natürliche Magie.

bbb) Insbesondere: wegen der großen Verschiedenheit ihrer Lehrsätze ist es schwer, ja ohnmöglich, sie in ein ordentliches System zu bringen. Doch wählten sie zu ihrem Gegenstand die Betrachtung über Gott, über die Geister, der Welt, der Seele und der Sitten, welches zwar alles von Platone entlehnt seyn sollte, allein in meisten Stücken nicht mit seinem Lehrbegriff übereinstimmte.

d) Die Peripatetische Secte: diese hat berühmte Lehrer gehabt, und ächte Aristoteliker. Ueberhaupt hat diese Secte nach Christi Geburt drey Hauptveränderungen erlitten. Von Andronico bis auf Ammonius hatte sie sich in Reinigkeit erhalten, und von andern Secten unterschieden. Nachgehends fieng sie aber an syncretistisch zu werden: und indem doch noch einige den Aristoteli treu blieben, so wurden sie von ihrem hauptsächlichen Anführer, dem Alexandro Aphrodisäo, Alexandräer genennt. Endlich hat sie unter den Christen den Vorzug behauptet, allein sie wurde dennoch von den Scholastikern sehr verfälscht. Zu ihren vornehmsten Lehrern zählt sie

aa) den Sosigenes, einen großen Mathematiker, der auch den Calender zu verbessern gesucht hat.

bb) Den Boethum, Nicolaum, Damascenum, Xenarchum, Alexander und andere mehr.

e) Die Cynische, hierinn hat sich berühmt gemacht der Musonius, welcher seiner freyen Reden wegen ins Exilium mußte: Demetrius, für dessen freymüthigen und beständigen Tadel selbst Nero sich fürchtete. Crescens, ein heilloser Mann, und abgesagter Feind der Christen. Peregrinus, der viele Irrthümer gehabt, eine liederliche und herumschweifende Lebensart geführt, und endlich sich selbst verbrannt hat. Sonst hat diese Secte unter dem Kaiser, da sie in Niederträchtigkeit ausgeartet war, alles Ansehen verlohren; nur noch in so weit schätzte man ihre Philosophie, in wieferne man viele große Männer ihr zu verdanken hatte.

f) Die Stoische, diese prangt mit den Namen vieler großen Männer, als den Athenodorus von Tarsen, den Augustus wegen seiner Gerechtigkeitsliebe sehr hochschätzte. Den Musonius Rufus, der bey dem Kaiser Vespasian in großem Ansehen stand, und durch seine sinnreiche Aussprüche berühmt ist. Ferner den Chäremon aus Egypten, des Nero Lehrmeister. L. A. Seneca, gleicher Gestalt ein Lehrmeister von demselben, und der endlich auf dieses seinen Befehl nebst seiner Frau hingerichtet wurde. Den Dio, der seiner Beredsamkeit wegen Chrysostomus genennt wurde. Euphrates, ist seines tugendhaften Lebens wegen berühmt. Epictetus der zwar seines Herkommens wegen ein Sclave, aber seines Verstandes, Tugend und strengen Sittenlehre wegen fast allen vorzuziehen ist. Dahin auch noch zu zählen selbst M. Aurelius Antoninus,

ninus, der nicht weniger darinn einen großen Ruhm erhalten, und denselben gleichsam durch sein wohl geschrieben Buch von sich selbst an sich selbst, versiegelt hat. Ueberhaupt hat diese Secte unter den Kaisern ein günstiges Schicksal gehabt, als welche selbst auch dergleichen Weltweisen zu ihren Lehrmeistern gehabt, vornehmlich aber weil sie gut auf die Verwaltung des Staats konnte angewendet werden. Dieses Ansehen wurde noch größer, da sie selbst durch einige vornehme Männer und Frauenzimmer, Märtyrer ihrer Lehre erhielt, da sie sahen, daß der platonische Plan eines wohl eingerichteten Staats nicht ausgeführet werden konnte. Es wurden daher nicht nur verschiedene öffentliche Lehrer salarirt, sondern so gar zog Aurelius Antoninus dem philosophischen Mantel seinen Purpur vor. Jedoch fiel auch der Glanz durch den eingeschlichenen Syncretismus.

g) Die Epicuräische Secte: diese hat sich ziemlich lange erhalten. (Die Ursache davon findet man auf den holländischen Ducaten.) Sie setzte sich stark dem Aberglauben entgegen, kann aber nicht allzuviel gelehrte Leute aufweisen. Doch pflegt man darunter zu rechnen den ältern Plinius, dessen Naturgeschichte noch jetzo wegen der darinn gezeigten Belesenheit ein Gegenstand der Bewunderung ist: den Lucian und Laertius.

h) Die Sceptische: diese hatte unter den Kaisern wenig Glück: da der Dogmaticorum ihr Ansehen unter denselben wuchs. Doch pflichteten ihr einige Medici bey, (vielleicht weil ihre zweifelhafte Kunst sie selbst in der Philosophie zu zweifeln verleitete.) Nur der einzige Sextus Empiricus hat sie und ihre Lehrsätze durch ziemlich weitläuftige Commentarien erläutert.

3) Bey den orientalischen Völkern: dieser ihre Philosophie bestand aus dem Lehrbegriff des Zoroasters und der Chaldäischen Philosophie, und hat in dem kleinen Asien, vorzüglich aber Egypten unter dem Namen der Gnostischen Secte sehr geblühet. Nur darf sie nicht verwechselt werden mit der pythagorisch-platonischen Philosophie, ob gleich die neuen Pythagoräer viele Lehren daraus in ihren Lehrbegriff übergetragen haben. Ubrigens war sie eine fruchtbare Mutter vieler andern philosophischen Secten, und christlichen Ketzereyen, die man alle unter dem gemeinschaftlichen Namen der Gnostiker kennet. Das vornehmste ihrer Philosophie geht auf das Emanations-System, und der verborgenen Quelle des Lichts, aus welchen verschiedene Aeonen und Virtutes ausgeflossen, die zusammen die göttliche Fülle ausmachten. Einige, die auf diese Weise entstanden, und in eine niedere Rangordnung als Gott zu setzen wären, hätten die Welt hervorgebracht, und weil sie sich weiter von ihrem Ursprung entfernt, und sich dadurch um desto mehr verunedelt, so hätten sie die ihnen aufgetragene Regierung der Welt den Engeln übergeben. Woraus das physicalische und moralische Uebel entstanden wäre; auch die Materie selbst ihren Ursprung erhalten hätte. Aus dieser unreinen Quelle wäre auch die Seele eigentlich entsprossen, die aber durch verschiedene Wege purificiret und sich der Urquelle selbst wieder genähert hätten. Ein solches Auf- und Niedersteigen dieser Emanation geschehe nun stets und so lange, als bis endlich alles Gott würde.

II) Unter den Juden: diese kann betrachtet werden

A) nach ihren Schicksalen, denen sie unterworfen gewesen, und zwar

AA) vor der Zerstöhrung der Stadt und des Tempels des Esdra. In welchem Zeitpunkt die Philosophie unter folgenden verschiedenen Gestalten sich zeigt:

a) Da die Prophetischen Zeiten sich schlossen, und der Canon beendiget war, so dachte man an keine besondere Philosophie, sondern man beschäfftigte sich bloß mit Dämpfung der verschiedenen Unruhen, nebst Auslegung des väterlichen Gesetzes.

b) Bey Gelegenheit der Samaritanischen Spaltung suchten die Juden ihr Gesetz und Religion von den heidnischen Lehrsätzen, welche mit selbigen sich zeithero vermischt hatten, zu reinigen. Unter ihnen stand in folgender Zeit Magus auf, welcher der orientalischen Philosophie ergeben war, und durch selbige zu verschiedenen Ketzereyen verführet wurde. Er gab vor, er wäre eine göttliche Aeone, und auf die Welt gekommen, die Seelen von allerhand Uebel zu befreyen: ja er bemühete sich sogar, diese Sage mit allerley falschen Wundern zu bestärken.

c) In Aegypten begaben sich nach dem Einfall des Cambyses verschiedene Juden in Einöden. Hierauf führte Alexander M. eine neue Colonie nach Alexandrien, welche Ptolomäus Lagi und Philadelphus sehr vermehrte;

mehrte: und hierauf fieng die Aegyptische Philosophie an, den Juden bekannt zu werden: und sie durch die Allegorische Lehrart ihrem väterlichen Gesetz bequem zu machen. Aristobulus suchte zugleich damit auch die Pythagordische Philosophie zu vereinigen, und hieraus entsprang die Platonischpythagordische Philosophie nebst der orientalischen zusammen in der Cabbala vereiniget.

d) In Palästina wurde das väterliche Gesetz rein erhalten bis auf die Zeiten der Syrischen Könige, und als Simon Schetachides aus Aegypten zurückberufen wurde, so wurden auch hier die Cabbalistischen Wissenschaften eingeführt: und die griechische Philosophie zu lehren und zu lernen verboten. Hieraus entsprungen die verschiedenen Jüdischen Secten, und zwar dadurch, daß einige nicht allein viele Lehrsätze aus diesen, sondern auch gewisse Ueberlieferungen dem Gesetze beyfügten, und zugleich Ueberflüßige gute Werke statuirten, das von andern hingegen wieder verworfen wurde. Zu den vornehmsten Secten vor der Zerstöhrung des andern Tempels gehöret:

aa) Die Sadducäische, diese hatte zum Stifter den Antichonum Sophanum, welcher lehrte, daß man auch Gott dienen müßte, ohne von ihm eine Belohnung zu erwarten. Indem aber Jodakus, und Baithosus dieses unrecht verstanden, so geschahe es, daß sie alsdenn alle Belohnung und selbst die Auferstehung der Toden leugneten. Sonst verwarfen sie die nicht geschriebenen Ueberlieferungen, schrieben den Geistern Körper zu, und leugneten zugleich auch die Unsterblichkeit der Seelen.

bb) Die Karäer, dieses waren Schriftausleger, verwarfen die allegorische Auslegungsart, waren aber frey von den Sadducäischen Irrthümern. Sie waren Anhänger der Schammaischen Schule, und behaupteten, die heil. Schrift wäre die einzige Richtschnur unsers Lebens, und Glaubens.

cc) Die Pharisäer waren scheinheilige Menschen, verdrehten die heilige Schrift, und wurden auch deshalb, daß sie sich ihrer eingebildeten Heiligkeit wegen von andern trennten, mit diesem Namen benennt. Zugleich setzten sie sich öfters der hohen Obrigkeit entgegen, daher sie auch mehr als einmal von Alexandro und Herode sehr deshalb gezüchtiget worden sind. Ihre Irrthümer sind größtentheils aus dem N. T. bekannt.

dd) Die Essener, diese gehen in vielen Stücken von der Jüdischen Religion und Gewohnheiten ab, und sind entweder bey den Verfolgungen der Tyrischen Könige, oder dem Einfall des Cambyses entstanden. Ohne Tempel und gottesdienstliche Gebräuche lebten sie in einsamen Gegenden, banden sich in ihren gottesdienstlichen Verrichtungen sehr genau an Zeiten, Tage und Stunden, und führten daher ein Kloster ähnliches Leben ein. Der siebende Tag war ihnen besonders heilig, nahmen ein Fatum an, behaupteten eine genaue Verwandtschaft der Seele mit Gott, und glaubten, das Gesetz müßte durch bildliche Handlungen ausgeübet werden.

ee) Die Merapeutae, dieses waren nichts anders als Essener, unter einer andern Benennung, wie denn Philo beyde Namen für gleichgeltende Ausdrücke gebraucht. Sie lebten aber besonders in Aegypten, hatten gleichfalls ein aus der Jüdischen Religion und den Pythagoräischen Lehren zusammengeflossenes Lehrgebäude, ihren Aufenthalt hatten sie gleichfalls auch in Einöden, und trugen ihre Lehren größtentheils in gewissen Gedichten und Gesängen vor: Weil sie sich zugleich für Wundärzte ausgaben, so empfiengen sie diesen Namen, der nichts anders als Aerzte bedeutet.

BB) Nach Zerstöhrung des Tempels: da wurde die Jüdische Weltweisheit eingetheilet:

a) In die Talmudische, welche entstand, nachdem zu Jafna (welche Stadt von den Griechen Iamnia oder Iamnea genennt wird) und zu Tiberias wiederum Schulen waren errichtet worden. Der Stifter war R. Jochanam, R. Gamaliel. R. Jehuda Sancto, nach welchen die jüdischen Lehrer in VII Klassen pflegen eingetheilt zu werden. Doch sind wenige unter ihnen gewesen, die sich in der Philosophie und Astronomie berühmt gemacht. Die Sammlung des Talmuds, darinnen die Gesetze, Rechte, kirchliche Anordnungen, und Ueberlieferungen, so wohl in Absicht des göttlichen als Naturgesetzes enthalten, hat in Absicht des hierosolymitanischen, oder der

Mischna,

Mischna, im Jahr nach Chr. Geb. 170. und in Absicht des Babylonischen oder der Gemara 700, ihren Anfang genommen.

β) In die Cabbalistische, die vom R. Akibha, und R. Simon Jochaide durch eine geheime Lehrart fortgepflanzet worden: sec. III. wurde sie unterdrückt, und nachdem sie in Orient verschiedene Schicksale gehabt, so hörte sie sec. XI. mit der Jüdischen Gelehrsamkeit ganz auf.

γ) In die vermischte, welche ein Zusammenfluß von allen andern Secten war, und hat besonders in Occident geblüht. Selbst aus dem Aristoteles waren sehr viele mit eingemischt: Moses Maimonides ist darinn besonders berühmt

B) Nach ihren Lehren, und Lehrbegriffen: diese sind

αα) fremde, welche man betrachten kann

a) überhaupt: die Gestalt der Jüdischen fremden Philosophie ist ganz anders gewesen, als der Heydnischen und Griechischen ihre. Denn sie war einzig und allein auf Ueberlieferungen gegründet, daher sie auch theologische und philosophische mit einander vermengte, und folglich auch Offenbarung und Vernunft. Ordnung würde man vergebens darinnen suchen, und überhaupt ist sie so unvernünftig, daß man sich schämen muß, sie Philosophie zu nennen. Das wenige ausgenommen, was etwa in den mittlern Zeiten aus dem Aristoteles in diese Philosophie gekommen seyn mag.

b) Insbesondere, da ist zu bemerken, daß R. Saadias Gaon, der lehrende Theil derselben, d. i. die Thetic, etwas in Ordnung zu bringen gesucht hat. Maimonides hat sie aber in 13 Grundsätze eingeschlossen, und nennt selbige Glaubensartikel. Der Moralische Theil ist ein Mischmasch aus dem Aristoteles und dem Gesetze. Ihre vorzüglichsten Lehren sind: Gott existire als das höchste Wesen, als welches man aus dessen geoffenbarten Eigenschaften erkennen könne. Gott regiere, mache, und ordne alles nach seinen Rathschlüssen, doch ohne, daß dadurch dessen Freyheit, und die freye Wahl den Menschen aufgehoben würde. Das Böse hange von den freywilligen Bestimmungen ab, und diese Welt wäre von Gott geschaffen. Die Engel wären mit einem Körper bekleidet, und es gebe von ihnen viele Ordnungen, Aemter und Wirkungen. Das Lebensziel des Menschen wäre unveränderlich und nach dem Tode eine Seelenwanderung zu erwarten.

ββ) Die eigenthümlichen und Cabbalistischen: und zwar

aa) überhaupt: da ist zu merken, daß die ganze Geschichte der Cabbalistischen Lehre und Philosophie sehr verwirrt ist. Die Eintheilung derselben in puram, oder orthodoxam und impuram oder heterodoxam und die Vermuthung, daß die erste schon in A. T. gewesen, mag eine Ursache davon seyn. Um sich nur einigermaßen eine Idee davon zu machen, so ist folgendes zu bemerken. Bey den alten Hebräern war zwar eine geheime Art des Vortrags in Gebrauch, da aber dessen die Propheten sich blos im Vortrag göttlicher Lehren bedienten, so hörte er auch mit ihnen auf. Allein in Aegypten suchten die Juden durch Hülfe der allegorischen Lehrart die geheime Philosophie der Aegyptier, nämlich das Emanationssystem ihren gesezlichen Lehren angemessen zu machen, wodurch aber eben die Irrthümer der orientalischen Weltweisheit in ihre eigne Lehre kam, und sich mit selbigen vereinigte, wobey der bildliche Vortrag sie noch dunkler machte; sec. II. wurde die Lehre aus Furcht einer neuen Zerstreuung aufgezeichnet, und so entstand dadurch die cabbalistische Philosophie.

bb) Insbesondere, da pflegt die Cabbala eingetheilt zu werden, in die theoretische und practische; diese ist eine, künstliche und zur Hervorbringung allerhand wunderbahren und magischen Wirkungen dienliche Einrichtung und Disposition der göttlichen Namen. Jene aber erklärt die aus der heiligen Schrift erzwungene heilige, und nach überlieferten Regeln und Grundsätzen eingerichtete Mataphysic: welche theils eine buchstäbliche, theils eine philosophische ist. Jene beschäfftiget sich blos mit Wörtern der heiligen Schrift und deren künstlichen Stellung: diese trägt die Sätze selbst vor, und verdient etwas näher betrachtet zu werden.

aaa) Ihre Grundsätze waren: aus nichts wird nichts; daher es auch eigentlich keine Materie eigentlich genommen gebe: alles wäre Gott, und göttlicher Geist, woraus alles nach verschiedenen Stufen entstanden, und je näher die Dinge ihrer Urquelle kämen, desto vollkommner würden sie. Aus dieser unsichtbaren Quelle des Lichts wären durch Hülfe der ersten Emanation, durch welche gleichsam als durch ein Canal alle übriglichen Ausflüsse bewirket würden, und die sie Adam Kadmon nennten,

nennten, zuerst zehn Hauptausflüsse entstanden, welche sie mit dem Namen Sephiroths belegten. Durch diese wirke der Adam Kadmon nicht nur auf die Welt, sondern es wären aus ihm, als aus neuen Quellen, auch die Cabbalistischen Welten, und selbst die Seelen entsprungen. So wie aber die Sonne aus sich selbst ihre Strahlen herabschießt, und sie wieder zurück in sich einnimmt, so flössen nicht allein diese Sephiroths in das Centrum der göttlichen Fülle, als ihrer Urquelle wieder zurück, sondern es gelte dieses auch von allen übrigen Emanationen. Das Bild, das ihr ganz System vorstellte, war ein Baum, die Wurzeln nennten sie Ensoph, den Stamm Adam Kadmon, und die aus ihnen hervorsprossenden zehn Aeste die Sephiroths, davon jeder einen besondern Namen führte, und eine besondere neue Quelle von andern Emanationen wurde.

bbb) Ferner nahmen sie vier Cabbalistische Welten an, Aziluthicus, der Ausfluß selbst: Briah, die dadurch entstandene Schöpfung, Jezirah, die Ausbildung, Asiah, die Beendigung, welche nach ihren verschiedenen Verknüpfungen und entfernten Emanationen in verschiedenen bald mehr, bald weniger vollkommnen Welten herabstiegen, bis endlich die Materielle Welt daraus entstünde.

ccc) Die Geister wären nach ihren verschiedenen Welten selbst auch wieder verschieden, nämlich in Aziluthico wären die Sephyrae befindlich; in Briahtico mundo, die Throni; in Jezirahtico der Melatron mit seinen Engeln: in Asiahtico der Sammael mit seinem Schwarm, die Klippoths aber wären böse Geister.

ddd) Die Seelen, die aus den göttlichem Wesen entsprossen, wären mit einem Vermögen versehen: daher auch eigentlich vier Seelen, davon immer die eine die andere überkleidete: und nach dem Tode kehrten sie in ihrer Urquelle wieder zurück 2c.

III.) Unter den Saracenen: diese sind Araber, welche den Orient bewohnt und hernach sich gegen Mittag und Abend zu ausgebreitet. Da aber vor der Stiftung der Muhamedischen Religion die gröste Unwissenheit unter diesem Volke geherrscht, so verdient nur der Zustand der Philosophie nach diesem Zeitpunkte betrachtet zu werden. Und muß man dabey sehen

1) Auf ihre Schicksale, und zwar

a) Unter dem Muhamed, dabey zu merken, daß die Philosophie durch den Coran gar keine neuen Zusätze erhalten, indem er es nicht für ein menschlich, sondern göttliches Buch wollte gehalten wissen. Gleiche Gedanken hegten auch seine Anhänger aus der Familie der Ommiadarum, welche auch die Alexandrinische Bibliothek verbrannten.

b) Unter dem Abbasidis oder Haschemidis, welche sec. VIII. die Macht in ihre Hände bekamen. Diese waren gegen die Philosophie günstiger; und sec. IX. gab Al Mansor ein gut Beyspiel, daß er verschiedene, in der Philosophie verständige Aerzte an Hof genommen, und verschiedene griechische Bücher ins Arabische übersetzen ließ. Ihm folgte nach Rasudus, der sogar christliche Philosophen bey sich gehabt, und reichlich belohnt. Doch hat das mehrste gethan Al Mamon, der die philosophischen und mathematischen Wissenschaften unter diesem Volk eingeführt: und mit Beyhülfe des Jo Meslie von Damascus wurde zu Bagdad auch eine Schule gestiftet: dieser sammlete Bibliotheken und die Anzahl der Philosophischen wurde ansehnlich vermehrt: zugleich aristotelische Bücher ins arabische übersetzt. Dies Glück dauerte durch drey Secula hindurch, aber endlich durch die Grausamkeit des Tamerlans und nachgehends der Türken in Orient wurde es gänzlich zernichtet. Einzig und allein florirten noch die philosophischen Schulen zu Basora, und Bagdad.

c) In Africa und Spanien fieng man auch an, die Philosophie zu Alexandrien öffentlich zu lehren, welches auch nachher in Mauritanien, Libien, Cyrene geschehen ist. In Königreichen Fessano, Telensino, Tutitano kam sie auch empor, und zu Fessa und Larracha wurden große Bibliotheken und prächtige Gymnasia gestiftet: und zugleich (welches das beste) die Lehrer reichlich besoldet. Woraus alsdenn viele verschiedene Secten ihren Ursprung genommen haben.

2) Auf ihre Lehren: Unter dem Muhamed kann man keine eigentliche philosophische Lehre aufweisen. Er gab bloß dem Volk das Gesetz, und die stolzen Philosophen und Theologen machten Auslegungen darüber. Woraus nicht allein Syncretisten, sondern auch Atheisten, und Scepticisten entstanden. Die Philosophie des Aristoteles wurde in folgenden Zeiten bloß aus Uebersetzungen,

zungen geschöpft, und dabey noch schändlicher gemishandelt, woraus der Averroismus entstanden ist.

IV) Unter den Christen, und zwar

1) In Absicht der alten und ersten Zeiten des Christenthums. Weder Christus noch die Apostel können eigentlich Philosophen genennet werden, und Paulus hatte zwar einige Erkenntniß in griechischen Schriften, allein er war deshalb noch kein Philosoph: Auch in I. sec. finden wir noch keine, indem das mehreste, was ihnen darinnen beygeleat wird, falsch ist. Sec. II. waren viele Kirchenlehrer der griechischen Philosophie zugethan, besonders der Pythagoräischen, Platonischen, und sec. III. und IV. schien die Stoische sich besonders hervorgethan zu haben, in Gesellschaft der Platonischen; woraus auch der bekannte Platonismus Patrum entstand. Die peripatetische und epicurische fande noch keine vorzügliche Verehrer. Jedoch hat die christliche Religion von keiner Secte mehr Nachtheil gehabt, als von der Alexandrinischen, oder eclectischen, als welche viele Religionsirrthümer erzeugt. Von denen, die einigermaßen der Philosophie oblagen, sind zu bemerken:

a) Justinus Martyr, der aus einem platonischen Philosophen ein christlicher Lehrer und ein Feind der epicurischen Philosophie wurde.

b) Tatianus, jenes sein Schüler, aus Syrien, der nach dem Tod seines Lehrers einen Hang zu den Gnostikern bekam.

c) Theophilus Antiochenus und Athenagoras, welche sehr wider das Heydenthum geschrieben.

d) Clemens, und Pantänus, Lehrer der Catechetischen Schule zu Alexandrien, haben mit ihrer Wissenschaft der christlichen Religion keinen Nutzen, sondern vielmehr Schaden verursachet.

e) Origenes Adamantius, ein gelehrter Mann, der aber aus allzustarker Neigung gegen die eclectische Philosophie in vielen Stücken der christlichen Lehre geschadet, indem er an dem Emanationssystem hieng

f) Anatolius, war der einzige, der die peripatetische Philosophie wieder nach Alexandrien gebracht;

g) Lactantius, Arnobius, Eusebius, haben Apologien für die Christen geschrieben.

h) In sec. V. hat Augustinus unter den Weltweisen einen grossen Namen erlangt. Zuerst war er ein Manichäer, gieng aber von dieser Secte zur Akademischen und alsdenn Platonischen über: Endlich wurde er ein Christ, und behielt viel von der platonischen Philosophie bey.

In 5, und 6. sec. fieng die Barbarey an einzubrechen, und Boethius, ein römischer Bürgermeister, ist in dieser Zeit, noch als der beste bekannt.

2) In Absicht der mittlern Zeiten. Und zwar

A) In Orient: Obgleich die Alexandrinische Philosophie gröstentheils verloschen war, so hatte sie dennoch noch unter den Mönchen unzählige Anhänger. Außer den Klöstern fieng die aristotelische Philosophie sonderlich ihr Haupt empor zu heben, an; allein alles dauerte nicht lange. Denn wegen der Einfälle der Saracenen brach eine dicke Finsterniß über die Philosophie herein, welche doch im IX. und X. Sec. durch den Constantinopolitanischen Patriarchen den Photius, unter Begünstigung des Kaisers Constantini Porphyrogenetä einigermaßen wieder vertrieben wurde. Am berühmten war damals Psellus Leon. Nicetus, Michael Ephesius, Nicephorus, Gregorius und Michael Psellus der jüngere: ein in der Alexandrinischen Philosophie erfahrner Mann.

B) In Occident,

aa) Sec. VII. verlosche das Licht der Wissenschaften, wegen der Einfälle der barbarischen Völker. Gregorius M. verbot die Mathematic zu lehren, verbrannte die pfälzische Bibliothek, und schloß die Geistlichen aus von der weltlichen Gelehrsamkeit. Man verstand kein Griechisch mehr, und hatte nur noch die einzige Dialectic des Augustini, brauchte sie aber nicht. Indessen war doch der Isidorus Hispalensis berühmt.

bb) Sec. VIII. führte man die Kirchengesänge ein, und die Philosophie zog in die brittannischen Klöster. Carolus M. legte von neuen den ersten Grund, daß einige öffentliche Schulen errichtet wurden, woraus verschiedene Gelehrte hervorkamen, welche dennoch

cc) Sec. IX. durch die sehr eingeschränkte Methode zu philosophiren wieder verschwanden; obgleich die Großen selbst sich derselben widersetzten. Der berühmteste war Scotus Erigena, welcher der mystischen Philosophie sehr ergeben war.

dd) Sec. X. fieng die Barbarey an, den höchsten Gipfel zu erreichen, und ist hier der einzige Gerbertus berühmt.

εε) Sec. XI. widersetzte sich das päbstliche Recht der Philosophie und Fulbertus der Unwissenheit. Um dieser Zeit fieng die Dialectic an empor zu kommen, deren vornehmste Beförderer Lanfrancus, und Roscellinus waren. Diese aristotelische Dialectic führte man ein, aber mit wenig Nutzen, und hierdurch kam zugleich die Secte der berühmten Scholastiker auf. Welche Secte betrachtet werden muß

α) überhaupt: unter diesem Namen verstanden die Philosophen vom XI sec. an bis auf sec. XVI. und waren diejenige Art von Leuten, welche in den öffentlichen Schulen lehrten, als welche der Sorgfalt der Klosterbrüder waren übergeben worden, und mit dialectischer Gelehrsamkeit die philosophischen und theologischen Lehren vortrugen. Der Aristoteles hatte unter ihnen das gröste Ansehen, doch wurde seine Dialectic und Metaphysic mit unterschiedenem und abwechselndem Glück in der Theologie gebraucht.

β) Insbesondere: Woben man zu sehen hat

αα) auf ihren Ursprung: dieser ist ungewiß, doch wahrscheinlich ist der erste Grund darzu gelegt worden durch die dialectischen Bücher des Victorini und Boethii, schon von den Zeiten des Augustini an. Durch die Streitigken des 8ten und 9ten Sec. wurde sie gleichsam empfangen, im 10ten Sec. bildete sich diese Geburt aus, in sec. XI. wurde sie geboren, und in XII. sec. bekannt gemacht.

ββ) Ihr Alter und Perioden:

א) Die erste Periode der scholastischen Philosophie war von der Mitte des XI. Seculi an, bis in die Hälfte des XII. sec., und hier war besonders unter ihnen berühmt Abelardus, (der Abt Gervaise hat 1720. zu Paris in zwen Duodezbänden eine Lebensbeschreibung des Abelards französisch drucken lassen.) Lombardus, Gilbertus Porretanus, Petrus Comestor, Joannes Sarisburiensis, Alam ab Insulis Alexandri, Nellam, Rob, Capito.

ב) Die zwote Periode derselben von der Mitte des XII. sec. an bis aufs Jahr 1330, hier waren berühmt Albertus M. (Petrus de Praßin hat sein Leben besonders beschrieben. Siehe auch Echard Praedic. t. I. Tribbechovius de doctor. schol.) Thomas de Aquino. (S. Bellarminus de script. eccl. Du Pin bibliotheque eccles. Echard bibliothec. Praedicatorum,) Bonaventura, Petrus Hispanus, Aegidius de Columna, Scotus, Petrus Aponensis, Arnoldus Villanovanus, u. a. m.

ג) Die dritte Periode bis auf die Zeit der wiederhergestellt Wissenschaften: hier waren berühmt: Durandus, Occam, Richard Guisso und Buridanus, Walterus Buraeus, Hermann, Wesselus, Petrus Aureolus.

γγ) Ihre Secten: Sie waren entweder Nominales oder Reales, welche ihren Ursprung von der Frage hatten de vniuersali ante rem in re, et postrem. die sec. XI. von dem Joanne Sophista und Roscellino aufgeworfen wurde: und welche durch verschiedene Schicksale sich selbst nach und nach aufgerieben: da sie es nicht ben Worten und Schriften bewenden ließen, sondern sogar Blut darüber vergossen.

Periodus III.

Von der neuern Philosophie.

1) In Absicht derjenigen, die an gewisse Secten gebunden war, und daben muß man sehen.

1) Auf die ersten Bemühungen, sie wieder in ihrer gehörigen Gestalt herzustellen:

A) in Rücksicht der Philosophie überhaupt: woben man zu betrachten hat:

AA) die Veranlassung der Wiederherstellung: das waren die wiederhergestellten Wissenschaften. Nachdem nämlich im 14ten und 15ten Seculo selbige wieder anfiengen aufzuleben, und in den Schulen des Dantes, Petrarcha und Manuel Chrysoloras verschiedene Gelehrte gebildet worden, so erhielt man auch von neuen dasjenige Mittel, dadurch man die alten philosophischen Schriften zu lesen, im Stand gesetzet wurde.

BB) Die Gelehrten, denen man den Anfang der wiederhergestellten Philosophie zu verdanken hat. Diese sind

a) Chrysoloras, dieser kam Anno 1337. nach Italien, und ließ sich daselbsten nieder. Er unterrichtete verschiedene Schüler, welche nachgehends

hends in Italien das Studium der griechischen Litteratur ausbreiteten, und die Schriften der griechischen Philosophen auslegten. Noch mehr wurde er in seinen Bemühungen unterstützt, durch die Ankunft vieler andern aus Constantinopel nach Italien flüchtenden gelehrten Griechen, welche alle von denen Magnaten, besonders der mediceischen Familie zu Florenz sehr wohl aufgenommen und unterstützet wurden. **Cosmus Medices** schickte sogar den **Johannem Lascarin** nach dem Orient, daß er daselbst alle griechische Codices zusammen kaufen, und daraus die Philosophie zu verbessern suchen sollte. Dieses alles hatte einen desto glücklichern Fortgang, da es selbst durch den Pabst **Nicolaus V.** befördert wurde, der auch eine neue Uebersetzung des **Aristoteles** besorgen ließ.

b) **Lullius**, fieng zwar auch schon sec. XIII. einige Verbesserungen an, allein weil er nicht allzu viel Verstand hierzu hatte, auch kein gutes Herz besaß, so hatte er kein besonder Glück. Er war dem Enthusiasmus sehr ergeben, und nachdem er 7 Monate in Einöden zugebracht, begab er sich unter die Muhamedaner, um sie zu bekehren: Allein nach vielen in Africa ausgestandenen Martern starb er 1317. mit dem Ruhm eines großen Chymisten. Von ihm schreibt sich auch die *Ars Lullistica* her, darinnen er Regeln zur Erfindung des wahren vorgetragen. Ob nun gleich diese bey verschiedenen anfangs vielen Beyfall fand, so hat man dennoch nachgehends eingesehen, daß sie keinesweges ihre Absicht entspreche, und daß sie vielmehr allegorischen Unsinn, und eitle Schwatzhaftigkeit, als eine gründliche Logic enthalte.

c) **Dantes**, dieser legte sec. XIII, zu Florenz zuerst den Grund zur Verbesserung der Wissenschaften. Er verwarf die scholastische Philosophie, und suchte den alten Plato wieder hervor, dessen Lehrsätze er in schönen Gedichten vortrug, auch sich dabey einigermaßen auf die Naturlehre legte.

d) **Petrarcha**, ein Schüler des **Dantes**, legte sich besonders auf die Sittenlehre, und erzog die besten Schüler an dem **Leontius Brunus**, **Aretin**, **Angelus Politianus**, **Hermolaus Barbarus**, **Franc. Phidelphus**, u. a. m. welche die griechischen Philosophen ins Lat. übersetzten, und dadurch dieses Studium sehr erleichterten.

e) **Laurentius Valla**: dieser war zwar ein unternehmender aber unüberlegter Kopf. Der epicurischen Sittenlehre war er eben nicht allzu abgeneigt, daher er auch von Geistlichen viele Verfolgungen auszustehen hatte.

f) **Agricola**, hatte die scholastischen Träumereyen sich sehr zu eigen gemacht. Wurde hierauf nach Heidelberg, als Lehrer der Humaniorum berufen, suchte zugleich den **Aristoteles** zu verbessern, und gab dessen Dialetic heraus. Sein Leben ist von einem Anonymo zu Straßburg 1605. besonders beschrieben worden. Siehe auch **Trithem.** de script. **Jovius**, **Adami** vitae philos. Bibl. Bremens. class. 5.

g) Die andern aus Orient geflüchteten Gelehrten, (darunter besonders **Jo. Agyropulus** berühmt war,) die durch die Freygebigkeit des Cosmi Medices unterstützt die griechische Philosophie in Italien lehrten, und sich um selbige sehr verdient machten.

B) In Rücksicht einiger sectirischer Philosophen insonderheit: dahin gehöret:

aa) Die Platonische: dazu hat durch seine Bemühung vieles beygetragen

α) **Gemistus Plethon**, aus Byzanz, welcher gleichsam zuerst den Saamen der platonischen, oder alexandrinischen Philosophie in Italien ausgestreut: schrieb auch ein auf platonische Art eingerichtetes Buch, von Gesetzen, welches aber verbrannt ist, und war sonst ein ganz gelehrter Mann. S. **Platina** vit. Bessarion. **Leo Allatius** de Georgiis. p. 383. **Reimanni** biblioth. acroamat. **Dornius** ad Ionii histor. philos.

β) **Marsilius Ficinus**, ein Schüler der **Plethon**, dieser war der platonischen Philosophie stark ergeben, und dabey in den griechischen Codicibus sehr bewandert. Er lehrte zu Florenz, und hatte ziemliche Schüler, darunter auch einige Deutsche sich befanden. **Joh. Georg Schelhorn** hat Ficini Leben im ersten tomo von den amoenitatibus litterariis beschrieben. S. auch **Jovii** elog. **Tritthem.** de script. eccl. **Jul. Negri** scrittori fiorentini.

γ) **Joh. Picus Mirandulanus**, wurde wegen seiner Gelehrsamkeit nur der Phönix seiner Zeit genennt. Er erwarb sich auf seinen Reisen und durch stetes Lesen eine solche Sprachkenntniß, daß er noch als Jüngling einsmals zu Rom alle Gelehrten aus allen Sprachen zu einer öffentlichen

fentlichen Disputation einlud. Jedoch in männlichen Jahren verließ er diese Wissenschaften, und begab sich in Einöden, um das Evangelium zu verkündigen, starb aber in 32sten Jahr seines Alters. Man legt ihm verschiedene cabbalistische Schriften bey, allein mit Unrecht. Seines Bruders Sohn, Johannes Franciscus, der gleichfalls wegen seiner Wissenschaft und Schriften berühmt ist, hat sein Leben beschrieben. Es stehet vor ihrer beyden zu Basel 1573. und 1601. zu London 1681. zusammengedruckten Werken. Ingleichen in Guil. Batesii vitis selectis. Tritthem. de script. Jovii elog.

bb) Die Aristotelische. Diese kann betrachtet werden:

α) überhaupt: Indem bereits auf Befehl Friderici II, vom Aristotele aus dem Arabischen eine Version war gemacht worden, die aber sehr schlecht gerathen, so war man nun besorgt eine aufrichtigere Uebersetzung und Erklärung zu liefern, und gab insonderheit Pabst Nicolaus V. hierzu Anlaß. Um diese Zeit traten die Anhänger des Alexandri Aphrodisei, und Averrois, mit ihren schändlichen Lehren hervor, und gaben zugleich Anlaß zu der Frage: ob Aristoteles dem Platoni, oder dieser jenem vorzuziehen wäre. Woraus endlich ein sehr groser Streit deshalb unter den Platonikern und Aristotelikern entstund. Auf der platonischen Seite war besonders Pletho der in einem ganzen Buch das Ansehen und Vorzug dieses Weltweisen zu behaupten bemühet war. Ihm setzte sich entgegen der Scholarius, und bewies, daß die aristotelischen Lehren den christlichen sehr nahe kämen. Auch stritt über den Verstand der aristotelischen Bücher Gaza und Trapezuntius, zwischen welchen Bessarion die Mittelstrasse erwählte. Auf die platonische Parthey trat ferner Michael Apostolius, welchem sich aber Andronicus Callistus entgegen setzte. Nach dem Pletho wurde dieser Streit durch den Trapezuntius sehr heftig fortgeführt, und das beste Buch, das bey dieser Uneinigkeit zum Vorschein kam, war sonder Zweifel des Bessarion seines.

β) Insbesondere auf diejenigen, welche diese Philosophie wiederum ächt herzustellen bemüht gewesen. Dahin muß man rechnen

αα) Theodorus Gaza, dieser war auch der vornehmste Verfechter des Aristoteles und dabey in andern Wissenschaften sehr bewandert: auch dabey ein starker Redner.

ββ) Georg Trapezuntius, ebenfalls ein geflüchteter Grieche, lehrte zu Venedig und Rom die Philosophie, und wurde nachgehends päbstlicher Secretair bey Nicolaus V. Vom Aristotele war er sehr eingenommen, und vertheidigte ihn sehr hitzig, wodurch er aber die Gunst seiner Gönner und Beförderer verlor, aber dennoch seinen Unterhalt wieder bey dem König in Neapel fande.

γγ) Georg Scholarius, ein Mann der in der griechischen Litteratur sehr gelehrt war: wurde auch zum Patriarchen erwählt, starb aber bald. Sonst war er ein abgesagter Feind vom Platone und ein starker Vertheidiger des Aristoteles.

2) Auf die ferneren Bemühungen selbige auch wieder einzuführen: und zwar kommt zu untersuchen vor.

א) Welches die Ursachen hierzu gewesen? diese war sonder Zweifel

αα) die verbesserte Gestalt der Gelehrsamkeit

ββ) die wiederhergestellte Freyheit.

In Absicht beyder Ursachen ist zu bemerken: als endlich die schändliche Verunstaltung des menschlichen Verstandes, welcher in die Barbarey versenkt gewesen, den Augen geschickterer und erhaben denkender Männer war entdecket worden, so fieng man an, selbige auch zu verabscheuen, und Verbesserungen vorzunehmen. Italien machte darinnen den Anfang, Gallien und Spanien folgten nachgehends auch nach, auch Deutschland blieb nicht gänzlich zurücke. In Ansehung des letztern ist demselben der Name eines Reuchlin, Cuspiniani, Dalburg, u. a. m. noch stets verehrungswerth. Hierauf schüttelte man endlich einmal das schwere Joch der Sklaverey vom Halse, man setzte sich der Barbarey entgegen, und die Freyheit im denken lebte wieder auf. Vorzüglich thaten sich hierinnen hervor Erasmus, Faber, Vives, Nizolius, ꝛc. welche die scholastischen Träumereyen zu stürzen, und die gesunde Vernunft wieder auf den Thron zu erheben bemühet waren. Doch war man noch etwas zu furchtsam. Nach und nach wurde man beherzter, und theologische

gische Pedanterey erhielt mit der philosophischen Sklaverey zugleich ihren Abschied. Sadoletus, Camerarius, und Agricola haben hierinnen viele Verdienste, als welche die Philosophie in einen sehr schönen Vortrag einzukleiden, Geschicke und Gaben hatten.

D) Wie die alten Secten selbst wieder nach und nach aufgelebet. Dahin gehöret

a) die Aristotelische, und zwar in wie fern sie durch verschiedene, obgleich

A) noch im scholastischen Kleide ziemlichermaßen eingehüllte Aristotelicos wieder eingeführet worden. Auf diese hat man zu sehen

aa) überhaupt: da waren die mehrsten neueren aristotelischen Philosophen geistlichen Standes, welche noch nicht alle Barbarey abgelegt hatten, daher auch die Philosophie noch barbarisch aussahe, welche Barbarey aber dennoch nach und nach abgenommen, und geschwächet worden ist.

bb) Insbesondere haben sich dabey hervorgethan

α) Aus den Dominicanern, die Anhänger des Thomas Aquinas: unter welchen Duns Scotus zuerst das Naturrecht gelehret, und Franc. de St. Victoria dasselbe erweitert hat.

β) Aus den Franciscanern, Pontius, Mastrius, Lalemandetus: welche zwar Anhänger des Scoti waren, aber eben deshalb eine neue denen Thomisten entgegengesetzte Secte stifteten.

γ) Aus den Cisterciensern, Gomez, Vasquez, Peter de Oviedo, Caram und Lokoviz; sonst muß man von diesen Mönchen sagen, daß sie mehr Ascetici, als theoretische Philosophen waren.

δ) Aus den Jesuiten, Mendoza, Georg Vasquez, Barth. Tellez, Franc. Suarez, Rodigerus de Arriaga, Franz Alphonsus Comptonus, Ricciolus, Anton Polus, Franc. Raßlerus: überhaupt muß man diesem Orden zum Ruhme nachsagen, daß selbiger stets die besten Gelehrten gezogen hat.

B) In wiefern diese gereiniget von scholastischen Schmutz, in einer veredelten Gestalt erschienen ist. Wobey man sehen kann

aa) überhaupt: auf die Ursache, warum man bemüht gewesen, diese Philosophie von allen scholastischen Kleinigkeiten zu reinigen: dies mag wohl gewesen seyn, weil dieselbe unter andern philosophischen Secten den Gelehrten am besten gefiel, und diese sich vorstellten, daß man alsdenn auch bessere Ordnung und System in der Theologie bekommen würde, wenn man sich in Lesung dieses Philosophen ohne Gefahr üben könnte. Aus welcher Ursache er auch selbst bey den Protestanten in Ansehen gestanden, so daß Melanchthon ausdrücklich versicherte, daß man den Aristotelem zwar verbessern und von scholastischen Wust reinigen, aber nicht abschaffen dürfte, weil er in vielen Stücken alsdenn der Theologie nützen könnte. Doch wurde ihm nachgehends von der dialectischen Philosophie des Rami, der Verfall gedroht, und durch die eclectische Secte wirklich vollführet.

bb) Insbesondere, auf diejenigen: welche sich bemühet, ihn genuin und aufrichtig wieder herzustellen, und zwar gehören dahin:

A) Von den Römisch-Catholischen

1) Leon Thomäus, legte sich anfangs zwar auf den Aristoteles nicht, sondern vielmehr auf den Plato, er änderte sich aber, und wurde einer der vornehmsten ächten Aristoteliker und lehrte die Philosophie bis 1521.

2) P. Pomponatius, aus Mantua und Professor zu Bononien, war zwar ein Mann von großen Verstand, aber so voll von falschen Hypothesen, daß recht monströse Meynungen in seinen Schriften gefunden werden: leugnete die Unsterblichkeit der Seele (wovon ich aber das Gegentheil in meiner Seelengeschichte pag. 336. bewiesen zu haben glaube) und hegte andere Irrthümer mehr, so daß auch seine Schriften verbrannt wurden. Er starb 1517. Joh. Gottfried Olearius hat zu Jena 1709. eine diss. de Petro Pemponatio gehalten.

3) Niphus, ein Feind und Gegner des ersten, welchen er auch auf Befehl des Pabsts Leo X. widerlegt; stand bey Carl V. in großen Gnaden, lehrte zu Neapel und andern Städten die Humaniora, Philosophie und Arzeneywissenschaft.

4) M. A. Maiovagius, vereinigte die Beredsamkeit mit der peripatetischen Philosophie, und lehrte beyde im Gymnasio Mediolanensi, und zu

 Ferrara,

Ferrara, auch zugleich die Jurisprudenz: Er starb 1517, und war ein sehr deutlicher Ausleger des Aristotelis.

5) J. G. Sepulveda, ein Spanier, lehrte zu Benonien die Philosophie, und ward sehr beliebt; kehrte alsdenn wieder nach Spanien zurück, und wurde von Carolo V. zum Historiographo bestellt.

6) P. Victorius, hat unter den Criticis und Philosophen des 16 Sec. einen vorzüglichen Platz behauptet. Lehrte zu Florenz die Humaniora, Sittenlehre und Politik, und ist einer der besten Commentatoren des Aristoteles.

7) Zabarella, in Erklärung der Aristotelischen Vernunftlehre, hat er nicht leicht seines Gleichen gehabt, war zwar nicht sonderlich beredt, aber ein scharfsinniger und tiefdenkender Philosoph. Er starb 1559.

8) Die Piccolomini, zwey Brüder, Alexander und Franciscus, jener lehrte lange die Vernunftlehre und Oratorie, dieser die Philosophie in ihrem ganzen Umfange.

9) Jac. Mazonius, bemühete sich sonderlich die Scheinwidersprüche der Philosophen zu heben, und sie mit einander zu vereinigen: lehrte dabey zu Rom die Aristotelische Philosophie mit großem Beyfall, und starb zu Ferrara 1603.

10) Cäsar Cremoninus, öffentlicher Lehrer zu Ferrara. In Erklärung des Aristoteles folgte er vornehmlich dem Alexander; sonst ein kluger und vernünftig denkender Gelehrter, aber in der Religion ein Heuchler: in Absicht derselben hieng er den Mantel nach dem Winde, und in welchem Lande er lebte, dessen Religion nahm er äußerlich auch an. S. Bayle. Stolle hist. litt. t. 2.

11) Andere mehr, namentlich: Fr. Vicomercatus, Ludw. Septalius, Ant. Montecatinus, Jason de Nores, Accorombanus, Fr. Vallesius, Jo. Nunnensis, und andere mehr.

B) Von den Protestanten: Unter diesen haben sich sonderlich hierinnen hervorgethan.

a) Phil. Melanchthon, blos der Name dient an statt einer weitläuftigen Erzählung seiner Verdienste um alle Theile der Gelehrsamkeit. Er studierte zu Tübingen und Heidelberg, und bekam schon damals einen Eckel für die scholastischen Träumereyen. Nachdem er in Humanioribus sich feste gesetzt, so nahm er sich vor, die Philosophie zu verbessern. Er kam hierauf nach Wittenberg, und mitten unter seinen Religionsarbeiten vollführte er seine gefaßte Entschließung. Er schrieb verschiedene philosophische Compendien, und erklärte darinnen sehr deutlich den Aristotelem ꝛc. Camerarii vita Melanchthonis, Adami vitae philosoph. Teißier eloges des hommes sçavans.

b) Simon Simonius von Lucca, war ein gelehrter Medicus und Philosoph, lehrte auch beyde Wissenschaften zu Genev, Heidelberg und Leipzig; gieng hierauf nach Prag, und von da nach Pohlen, und genoß bey dem König Sigismund große Gnade.

c) Jacob Schegkius ein Schwabe, und große Zierde von Tübingen. Er war ein gelehrter Medicus, und gründlicher Peripatetischer Philosoph, hatte das Unglück blind zu werden, und starb 1587.

d) Nic. Taurellus, gleichfalls ein Medicus und Philosoph, starb aber 1606. an der Pest: Er war allerdings ein großes Genie, der die Fehler des Aristoteles wohl einsahe, sie widerlegte, und zu verbessern bemüht war; doch hatte er eine große Neigung zu der eclectischen Philosophie verrathen.

e) Phil. Scherbius, ein Schweitzer und große Zierde der altorfischen Academie, erlernte die Aristotelische Philosophie in Italien, und lehrte sie nachgehends zu Basel und Altdorf mit großem Beyfall. Vorzüglich ein geschickter Arzt und Vertheidiger der Acroamatischen Aristotelischen Philosophie.

f) Sonerus, ein Nürnberger, wurde nach seinen vollendeten gelehrten Reisen, heimlich zur socinianischen Parthey gezogen, und lehrte ebenfalls zu Altorf die Medicin und Philosophie: hinterließ auch sehr gelehrte Commentarios über den Aristoteles.

g) Cornelius Martini aus Antwerpen, lehrte zu Anfange Sec. XVII. die Philosophie, und verfochte den Aristotelem wider Hofmann und die Ramisten; starb 1621.

h) Conr.

h) Conr. Hornejus, ein Schüler des Polyhistors Joh. Casselii, vereinigte die schönen Wissenschaften mit dem ächten studio philosoph. war aber auch dabey ein guter Theolog. Er starb 1649.

i) Herm. Conring, ein groser Polyhistor Sec. XVII. Von Geburt ein Friese: er lernte zu Leyden die Philosophie und Medicin, und lehrte sie alsdenn mit Beyfall zu Helmstädt, hatte sehr groses Ansehen, und stand bey dem Kaiser auch in grosen Gnaden. Seine Lieblingswissenschaft war das Naturrecht, darinnen er es weit gebracht: starb 1682. Seine Schriften hat Jo. Wilh. Göbel zu Helmstädt in 6 Folianten nebst dem Leben des Verfassers heraus gegeben.

k) Christ. Dreierus und Melch. Zeidler, zwey Königsbergische grose Gelehrten, und Lehrer der Gottesgelahrheit, nicht weniger in der alten Literatur und kirchlichen Alterthümern, als auch in der Aristotelischen Philosophie sehr gelehrt.

l) Jac. Thomasius, ein groser Peripatetischer Philosoph, lehrte zu Leipzig die Philosophie und Beredsamkeit, und war fast in allen Theilen der Gelehrsamkeit sehr erfahren: er war der erstere, der sich auf die philosophische Geschichte wiederlegte, und zugleich Leibnitzens Lehrmeister 2c.

б) Die Platonisch-Pythagorisch-Cabbalistische Philosophie: wobey man vorzüglich zu sehen hat

αα) Auf die Ursache und Gelegenheit, daß diese Philosophie wieder von neuem ist eingeführet worden. Diese ist wohl 1) in dem großen Haß zu suchen, welchen man gegen die Aristotelische hegte, indem man glaubte, sie handele nicht so von Gott und göttlichen Dingen, als wie diesen erhabenen Gegenständen anständig wäre: 2) in der großen Neigung, die verschiedene von den griechischen Exulanten gegen die Alexandrino-Platonische Philosophie hegten, und auch hierinn an der mediceischen Familie ihre große Beschützer und Beförderer erhielten: unter deren Protection selbst zu Florenz eine Platonische Schule oder Academie errichtet wurde, in welcher verschiedene Schüler des Ficini, besonders Fr. Catanäus Jacetius, mit vielem Beyfall gelehret haben: doch so, daß einige davon blos bey dem Platone blieben, einige aber auch zugleich damit die cabbalistischen Lehren vereiniget haben. Im XVII Sec. breitete sich der Platonismus auch in Brittanien aus, und zwar gab Hobbesius darzu Anlaß, indem man glaubte, man könnte mit desto bessern Erfolg sich dadurch diesem unternehmenden Kopf und andern Materialisten entgegen setzen.

ββ) Auf ihre neuen Beförderer und Anhänger: Dahin muß man rechnen

a) Joh. Reuchlin, derjenige welchen Deutschland als denjenigen Mann verehret, welchem es die Wiederherstellung und Aufhebung der Gelehrsamkeit, besonders der orientalischen Litteratur zu verdanken hat. Von Geburt war er ein Schwabe, und von den griechischen geflüchteten Gelehrten in humanioribus, besonders im Griechischen sehr gut unterrichtet worden. Hierauf bezog er verschiedene Academien, und studierte mit großem Fleiß die Jurisprudenz. Nach diesem gieng er nach Rom, erlernte daselbst, so weit als es möglich war, die Hebräische Sprache, und vom Ficino und Pico die Philosophie: Von da kehrte er wieder nach Hause zurück, allein zum Glück für die Wissenschaften führte ihn ein Glücksstern unter dem Character eines pfälzischen Gesandten wiederum nach Rom zurück, bey welcher Gelegenheit er sich sowohl im Griechischen als Hebräischen noch mehr vervollkommete. In Absicht des letztern genoß er des Unterrichts eines gelehrten Juden. Nach seiner Rückkunft legte er sich mit allem möglichen Fleiß auf die Pythagorico-Platonisch-Cabbalistische Philosophie, und fand in Erklärung derselben sein größtes Vergnügen. Nachdem er von den Cölnern verschiedene harte Begegnungen erlitten, bloß weil er die Hebräische Litteratur so sehr empfohlen, so kam er nach Ingolstadt, um daselbst die Wissenschaften zu lehren: allein sein Aufenthalt dauerte daselbst nicht lange, wegen der Pest kehrte er nach Tübingen zurück, und starb daselbst 1512, in 67sten Jahr seines Alters. Sonst war er ein Mann von ausnehmender Gelehrsamkeit, zumal im Griechischen und Hebräischen, und schade daß er durch den Pico zu verschiedenen irrigen Meynungen in der Philosophie war verführt worden. Man würde sich aber irren, wenn man alle unter

 seinem

seinem Namen vorhandene Schriften ihm beylegen wollte, indem die mehresten davon untergeschoben sind.

b) G. Venetus, ein Franciscaner, ein Mann von wunderlicher Denkungsart, welcher auf eine sehr unglückliche Weise diese syncretistische Philosophie auf die Lehren der Religion anzuwenden suchte, allein deshalb auch von dem Mersenno sehr gezüchtiget worden ist.

c) Henr. Cornel. Agrippa von Nettesheym aus Cöln, dessen stete Abwechselung in seinen Glücksumständen und Denkungsart ihn bey der Nachwelt sehr bekannt gemacht haben. Bald war er ein reisender Avanturier, bald bekleidete er eins der angesehnsten Aemter, bald zeigte er sich als ein tapferer Held in blutigen Schlachten, bald als Gesandter, und bald als öffentlicher Lehrer auf dem Lehrstuhl, allenthalben aber erwarb er sich den Ruhm eines der grösten Genies und Gelehrten seiner Zeit. Am meisten legte er sich auf diese Art der Philosophie, und brachte es darinn sehr weit. Allein Feindschaft unwissender Mönche, gegen welche er sich bloß mit gesalzenen Satyren vertheidigte, Ungnade der Großen, die durch jene wider ihn aufgehetzet wurden, und endlich selbst hartes Gefängniß waren die ungerechten Belohnungen seines Fleißes. Er wurde ein Opfer seiner ziemlich fanatischen und sceptischen Philosophie, und starb 1535. Sein vornehmstes Buch, deshalb sein Name sonderlich noch bekannt ist, ist überschrieben: de vanitate scientiarum. Die vornehmsten Umstände seines Lebens kann man aus den 7 Büchern seiner Briefe erlernen, in welchen eine große Offenherzigkeit hervor leuchtet. Sonst hat auch sein Leben **Georg Friedr. Ravius** 1726. in einer Diss. zu Wittenberg beschrieben. S. auch **Jovii** elog. **Adami** vit. medic. **Naude** apologie. **Schelhornii** amoenitat. t. 2.

d) **Fr. Patricius**, dieser sahe die jüdische cabbalistische Träumereyen sattsam ein, weswegen er auch blos den Griechen in der Philosophie folgte. Von Geburt war er ein Illyrier, und nach unterschiedenen auch oft unangenehmen Schicksalen, die er hat erfahren müssen, kam er nach Ferrara, und lehrte daselbst die Alexandrische Philosophie; war dabey ein abgesagter Feind des Aristoteles, und starb endlich zu Rom 1598. Siehe **Erythräus** pinacoth. **Teißier** eloges. **Bayle.**

e) **Th. Galeus**, nahm bloß aus Haß für die Cartesianische Philosophie, diese Platonische an, und bemühete sich zugleich, selbige von den noch irrigen Lehren zu reinigen, und bessere dafür einzuweben. Er erreichte auch so ziemlich seine Absicht, indem er nicht allein viele Belesenheit, sondern auch Beurtheilungskraft besaß.

f) **Rad. Cudworth**, Professor zu Cambridge, bekannte sich zur platonischen Philosophie, um die Atheisten desto besser wiederlegen zu können, und bestrebte sich auch, sie mit einer bewundernswürdigen Gelehrsamkeit in seinem Systemate intellectuali deutlich zu erklären, und in ein helleres Licht zu setzen.

g) **Heinr. Morus**, ein engländischer Theolog, glaubte, daß nachdem er alle andere Secten geprüft, die Platonische die annehmungswürdigste sey, weshalb er auch sehr stark selbige verfochten. Er hat selbst 1679. zu London in 2 Folianten eine Sammlung seiner vornehmsten Schriften herausgegeben, und in der allgemeinen Vorrede von seinem Leben gehandelt. **Buddei** hist. philos. ebr.

γ) **Die Jonische Weltweisheit:** In Absicht dieser und deren Wiederherstellungen, verdient einzig und allein der **Berigardus** bemerkt zu werden. Er war aus Frankreich gebürtig, und nachdem er zu Paris Medicin und Philosophie studieret, so wurde er zu Pisa endlich Professor. Er war ein geschickter und unternehmender Kopf, und in alten Schriftstellern und Weltweisen sehr bewandert. Wunderbar möchte es scheinen, daß er eine Philosophie wieder hervorgesucht, die fast gänzlich in die Vergessenheit gerathen war: Die Absicht muß wohl sein Unternehmen rechtfertigen. Denn als er die Peripatetische Philosophie genau untersuchte, und verschiedene Irrthümer darinnen fand, so entstunde bey ihm ein Verlangen, eine bessere und reinere dafür einzuführen. Die Jonische schien ihm das zu gewähren, was er suchte, daher er selbiger einen Vorzug gab. Nun ist zwar wahr, daß er selbst verschiedene Irrthümer derselben nicht absprechen konnte, allein er meynte dennoch, es wäre allezeit sicherer den Gott. Anaxagoras anzunehmen, als des Aristoteles seinen *primum motorem.*

δ) Die

ϑ) Die Stoische, diese hat ihre Auferweckung einzig dem Lipsio zu verdanken, einer der berühmtesten Gelehrten des XVI. Sec. von Geburt war er ein Niederländer, und legte zu Cöln den Grund in Humanioribus. Anfangs ahmte er sehr den Ciceronem nach, nachgehends aber verwechselte er seinen Stil mit der kurzen Schreibart des Seneca und Tacitus. Als er sich auf die Weltweisheit legte, so gefiel ihm das mehrste in dem Aristoteles nicht, daher er sich vornahm, den Epictetus, Seneca, und andern Stoischen Philsophen zu folgen, und selbige, wo möglich statt jener eingewurzelten, wieder einzuführen. Aus denen Niederlanden gieng er wegen entstandenen Unruhen weg und begab sich nach Wien, von da nach Jena, und wurde Professor, allein er legte seine Profeßion bald wieder nieder. Er wurde hierauf Doctor Juris, und gieng nach Leyden, um daselbst die schönen Wissenschaften zu lehren. Er war auf einige Zeit der Reformirten Parthey zugethan, allein es gefiel ihm auch da nicht lange, deswegen er Religion und Ort verließ, und sich nach Cöln zu den Jesuiten begab. Von diesen wurde er dem König in Spanien sehr empfohlen, weshalb er nach Löwen einen Ruf bekam, woselbst er mit einem großen Gehalt öffentlicher Lehrer wurde. Er starb 1606. und hinterließ den Ruhm eines großen Gelehrten, aber auch die Nachrede, daß er ein unbeständiger und dem Aberglauben sehr ergebener Mann gewesen. Uebrigens hat er die ganze Stoische Philosophie weitläuftig erläutert, und den **G. Scioppius** und **Th. Gatakerus** zu Nachfolgern gehabt.

ι) Die Democrito = Epicuräische, diese wurde wieder aus der Dunkelheit, darinnen sie verborgen gelegen hatte, an das Licht gebracht

αα) Von Joh. **Chrysost. Magnenus.** Ein geschickter Medicus aber schlechter Philosoph, er gab ein Buch heraus **vom Leben und der Philosophie des Democritus**, und glaubte, er habe dadurch seine ganze Philosophie und insonderheit dessen Lehre von den Atomis, unumstößlich erwiesen: allein offenherzig zu sagen, so kann er kein einziges Verdienst in selbiger aufweisen, welches lobenswürdig wäre. S. **Bayle** Dict.

ββ) Vom **Peter Gassendus**; nachdem er den Aristoteles lange zu widerlegen gesucht hatte, so begab er sich zur Fahne des Epicurus. Er war Prof. zu Paris, und lehrte daselbst die Mathematic mit großem Beyfall, gab auch sonst viele Proben seiner Gelehrsamkeit. Ob er gleich vieles aus dem Epicuro brauchbar machte, und auch die Ehre hatte, daß er der Stifter der sogenannten Gassendistischen Secte war, so dauerte die Herrlichkeit doch nicht eben lange, sondern sie erreichte bald wieder ihr Ende. Sein vertrauter Freund **Samuel Sorbiere** hat sein Leben beschrieben, und hat es seinem syntagmati philosophiae Epicuri vorgesetzet. S. auch **Witte** memor. philos. Zu Nachfolgern hatte er **Franc. Bernierius, Mich. Neuräus, Walther Charletonus.**

ℨ) Welches die neuen philosophischen Secten, die man als ganz neu erfundene und ausgedachte zu betrachten hat. Dahin gehört

ℵℵ) die neuere sceptische Philosophie, wobey man zu sehen hat

α) auf ihren Ursprung. Zuförderst muß man sie sehr genau von der alten Pyrrhonischen Secte unterscheiden, indem man sich betrügen würde, wenn man beyde für einerley halten wollte. Die Ursache, warum die Gelehrten hierauf gefallen, ist verschieden gewesen. Einige hatten wirklich eine gute Absicht, nämlich sie glaubten, sie würden dadurch nicht allein den übermäßigen Hochmuth mancher Philosophen am besten stürzen, sondern auch die Menschen geneigter machen können, den Lehren der Religion Beyfall zu geben, wenn sie zeigten, wie wenig man seiner Vernunft trauen könne: andere hingegen erwählten sie aus einer gottlosen Absicht, um dadurch auf eine heimliche und verborgene Weise den Grund der Offenbarung desto eher untergraben zu können, und noch andere, ja wohl der größte Haufe, suchte darunter seine Schwachheit im Denken und die Unwissenheit zu verbergen.

β) auf ihre vornehmsten Vertheidiger und Anhänger: Dahin muß man rechnen

αα) Fr. Sanchez, aus Portugall, er war ein gelehrter Medicus und Philosoph: Sein Amt machte nothwendig, daß er über die Peripatetische Philosophie Vorlesungen halten mußte, allein in einem Buche de scientia, quod nihil scitur, machte er nicht allein die Aristotelische, sondern die ganze Philosophie ungewiß. Er starb 1632. Sein Schü-

ler Raymund Delassus hat sein Leben beschrieben, so seinen operibus vorgesetzt ist. Antonii bibl. Hispan. Bayle Dict.

ββ) P. Daniel Huetius, dieser hatte es in allen Theilen der schönen Wissenschaften aufs höchste gebracht, und selbst in der Philosophie eine ausnehmende Erkenntniß. Allein weil er ein abgesagter Feind der Cartesianischen Philosophie war, so glaubte er, auf diesem Wege ihr am besten zu Leibe gehn zu können: gab noch in seinem hohen Alter ein Buch heraus de imbecillitate intellectus humani, und starb in grossem Ansehen 1719.

γγ) Petr. Bayle, aus Frankreich, eins der größten Genies seiner Zeit, bekleidete erstlich einige Aemter auf Academien, als er aber zu Rotterdam abgesetzt wurde, so lebte er nachgehends als eine Privatperson, und starb 1706. Seine vielen Schriften geben das beste Zeugniß von seinem unermüdeten Fleiße, Gelehrsamkeit und Belesenheit: er hatte in Absicht seiner angenehmen Schreibart wenig seines Gleichen. Sein großtes Vergnügen war, wenn er auch den ausgemachtesten selbst göttlichen Wahrheiten Zweifel und Einwürfe entgegen setzen konnte, dahero er mit Recht als der größte Anhänger der neuen sceptischen Philosophie zu betrachten: und da er alles unter der Larve der Ehrlichkeit vorzutragen wußte, so ist er zugleich einer der gefährlichsten Zweifler. Sein Dictionnaire dient statt eines Beweises.

בב) die so genannte Mosaische Philosophie, diese erhielt daher diesen Namen, weil einige Gelehrten behaupteten, man müßte die Naturlehre einrichten nach den principiis, welche man in der mosaischen Schöpfungsgeschichte fände: Sie setzten auch wirklich verschiedene Grundsätze fest, die bey der mosaischen Geschichte zu Grunde liegen sollten, und erzeugten dadurch dieses neue Geschöpf der Philosophie. Die vornehmsten Anhänger derselben sind

αα) Edmundus Dickinson, und

ββ) der noch weit gelehrtere englische Professor Thomas Burnet, welcher durch seine nouam telluris theoriam sich sehr berühmt gemacht hat. William Wotton elogium Burnetii in act. philos. part. 15. Bibl. angl. t. 2. Im Jahre 1774. kam zu London heraus: An history of eart and animated nature, by Olivier Goldsmith. In dieser Schrift schickt der Verfasser seiner eignen Hypothese von der Erde, einen Auszug der verschiedenen, von Burnet, Whiston, Woodward und Büffon aufgesetzten Theorien der Erde voraus. Er sagt: Thomas Burnet habe mit einem dreisten Eifer behauptet, daß die Erde vor der Sündfluth ganz anders gebildet gewesen, als dermalen. Sie sey ein bloßes aus verschiedenen heterogenen Substanzen zusammengesetztes Chaos gewesen, wovon sich die schwersten Partikeln zu dem Mittelpuncte herabsenkten, und daselbst einen festen Kern bildeten. Die minder schweren kamen auf jene zu liegen, und das noch leichtere Wasser schwamm oben, und umgabe die Erde von allen Seiten, die Luft, als die allerleichteste, schwebte darüber, und bedeckte den Globum. Die Erde war eine ununterbrochene Ebene ohne Berge, und ohne Abwechselung der Jahreszeiten regierte ein ewiger Frühling; doch war dieser reizende Blick der Natur von kurzer Dauer. Die Rinde der Erde fienge an aufzuberſten, die Ritzen vergrößerten sich so sehr, daß das Wasser überall durchdrang und alles verwüstete. Acht Menschen allein wurden von der allgemeinen Ueberschwemmung errettet, deren Nachkommenschaft verdammt wurde, in den Ruinen der Natur zu wühlen. Nach dem System des Woodward sollen alle irdische Substanzen in verschiedenen horizontellen Lagen über einander vertheilt seyn; die tiefsten Höhlen sowohl, als die Gipfel der Berge wären mit Muscheln und andern Meergewächsen, nach Woodwards Meynung, angefüllt. Ein in dem Mittelpuncte der Erde verschlossener Vorrath von Wasser, der sich mit dem obern Gewässer vereinigte, zertrennte die Partikeln der Erde dergestalt, daß alles zu einer flüßigen Masse wurde. Whistons System erkläret er so: die Erde sey ursprünglich ein Comet gewesen, dessen heftige Abwechselungen von Hitze und Kälte hätten ein Chaos hervorgebracht, das die Erde umgab, diesem habe endlich der Schöpfer eine regelmäßige Bewegung angewiesen, und jedes Wesen in eine Ordnung gebracht. Der Mittelpunct habe einen Theil seiner ehmaligen Hitze behalten, die noch sechstausend Jahre ungefähr dauren könne. Von Büffons Theorie

rie

rie sagte er, es wäre selbige in 2 Theile getheilet. Der erste sey auf bloße Muthmaßungen gegründet, der zweyte sey das Resultat der Untersuchung, folglich könne der letztere wahr seyn, ob es schon nicht der erstere wäre. Die Planeten, und unter diesem auch die Erde, haben nach Büffons Meynung ehedem ein Ausfluß der Sonne und eine ihr zugehörige Substanz seyn können. In dieser Lage kann auch ein Comet so nahe einstmals an die Sonne angestoßen haben, daß einige Partikeln davon losgeprallt sind, aus welchen sodann unsere Erde entstanden. Es kann auch seyn, daß unser Erdenplanet in einer gewissen Entfernung von der Sonne nach und nach ausgekühlt ist, und sich in eine feste Masse verwandelt hat. Die innere Substanz unserer Erde sey noch jezt nichts anders, als eine geschmolzene Materie, die vermuthlich in der ersten Schmelzung zu Glase gemacht wäre. Die Oberfläche sey mit einer Atmosphäre von Dünsten umgeben, aus welcher Luft, Wasser und Erde ihren Ursprung hätten. Nach diesen Muthmaßungen fährt Büffon fort, uns anzukündigen, die Erde hätte anfänglich ganz unter Wasser gestanden, dieses Wasser habe in der nachherigen Ausdünstung zuerst die leichtesten, und sodann die schwerern Theile befestiget, während der Zeit aber, da sich die irdischen Partikeln, ihrer besondern Schwere nach, herabsenkten, sey das Wasser wieder angewachsen, und habe eine geraume Zeit die Erde abermal überschwemmt. S. den Artikel Erde im Lexic.

γγ) Joh. Amos Comenius, der in seinem Leben verschiedene Schicksale gehabt.

δδ) Joh. Bayer, aus Pannonien. Diese bestimmen sonderlich drey principia der Dinge, nämlich Materie, Geist, und das Licht.

ΛΛ) Die Theosophische: sie bekam diesen Namen, weil sie alles aus einem unmittelbaren innern Lichte Gottes herleiten wollten; da sie also nichts von der Vernunft wissen wollten, so ergiebt es sich zur Gnüge, daß sie nicht den Namen einer Philosophie verdiene. Mit wenigen kann man hier sehen

aa) auf den Stifter derselben: dieser war Theophrast Paracelsus, von schweizerischer Herkunft; hatte verschiedene Schicksale in seinem Leben. Nach vielen Reisen durch Europa, Asien und Africa, kam er nach Basel, und wurde Professor, dankte aber bald wieder ab, und fieng an, geheime Arzeneyen zu laboriren; insonderheit prahlte er sehr damit, daß er eine Universalmedicin erfunden habe, welche er Laudanum und Azoth nennte. Er starb 1541. war gelehrt, hatte guten natürlichen Verstand, aber er verdunkelte das Licht seiner Vernunft mit fanatischen Träumereyen, und behauptete zuerst ein innerliches göttliches Licht, wodurch er alles erkennen könnte.

bb) auf dessen Nachfolger und Anhänger: diese waren

aaa) Rob. Fludd, ein Medicus zu London; war ein Mann von wunderlicher Denkungsart, wollte vieles wissen, allein seine Wissenschaft war irrig und fanatisch. Christoph Gottlieb Prätorius hat 1715. zu Wittenberg 2 Diss. de philosophia Fluddiana gehalten. Wood Athen. oxon.

bbb) Jacob Böhme, ein unter den Deutschen bekannter Mann, war eigentlich ein Schuster zu Görlitz, verfiel aber nachgehends in den Fanatismum, und erwarb durch seine verschiedene Irrthümer die unverdiente Ehre, unter denen theosophistischen Philosophen einen Platz zu behaupten. Er starb 1624. doch muß man auch gestehen, daß ihm vieles mit Unrecht angedichtet werde.

ccc) J. B. Helmontius, ein berühmter Chymicus und Medicus, der sich den Beynamen Philosophus per ignem gab. Nur aus Hochmuth fiel er auf die Gedanken, durch Gründung eines neuen philosophischen Systems seinen Ruhm noch mehr zu erheben. Er starb 1644. in der Stunde, die er vorher gewußt haben wollte. S. Andreä bibl. belg. Freher und Witte vit. med. Colberg platonisch-hermetisches Christenthum.

ddd) P. Poiretus bekleidete anfangs ein geistliches Amt, allein da es ihm nicht gefiel, so dankte er wieder ab, und lebte als Privatmann. Zuerst war er ein Cartesianer, hernach ein mystischer Theolog, und leitete alle wahre Weisheit her aus dem innern göttlichen Lichte: hat

auch

auch verschiedene Schriften hinterlassen, die mit seinen fanatischen Lehrsätzen ziemlich angefüllet sind. Sein Leben stehet vor den zu Amsterdam 1721. gedruckten operibus posthumis ausführlich, welches auch schon vorher ein Anonymus in der Bibliotheca Bremens. classe 3. fasc. 1. num. 4. obschon kürzer beschrieben hat. Act. erud. 1721. Fabric. histor. bibl. tom. 5.

εεε) Die Rosecrucianer, Rosencreuzer, diese sollen eine ganze in Sec. XVII. existirende theosophistische Gesellschaft gewesen seyn, allein man findet nirgends gegründete Nachricht von ihr. Uebrigens glaubt man von ihr, daß sie sonderlich in der Chymie Wunderdinge hätte hervorbringen können, aber der Beweis davon ist nirgends zu finden.

γγ) Die Syncretistische, deren Bemühung und Endzweck dahin gieng, daß eine Vereinigung gestifftet würde

α) zwischen der heiligen Schrift und denen philosophischen Secten. Diese hatte sonderlich im Sinne Wilhelm Postellus, ein höchstwunderlicher aber doch dabey gelehrter Kopf, und wohin man auch zu rechnen hat die Bemühung des Huetii, Pansä, Steuchi Eugubini, und Pfanneri.

β) zwischen den verschiedenen Secten unter einander, und zwar insbesondere

αα) zwischen der Philosophie des Paracelsi, Galeni und des Aristoteles: dabey sich vorzüglich J. A. Wimpinaus, und Daniel Sennertus berühmt gemacht.

ββ) zwischen denen alten und neuern Secten: welche Vereinigung Joh. Bapt. du Hamel erzielte, aber nicht zu Stande brachte.

γγ) zwischen der Platonischen und Peripatetischen, wobey sich Scalichius, Forius, und Camperius, viele vergebliche Mühe gegeben.

δδ) zwischen denen Ramisten, und Philippo-Aristotelikern, dahin vorzüglich die Bemühung des Barth. Keckermanns giengen.

εε) zwischen der alten und neuen eclectischen Philosophie, welche hauptsächlich der gelehrte Christ. Sturmius mit einander zu vereinigen suchte.

γ) Was von der vom Hofmann zu Helmstädt ersonnenen, von jedem Gelehrten aber verworfenen Art zu philosophiren, zu halten: Zu Anfange des XVII Sec. trat nämlich Daniel Hofmann, Prof. Theol. zu Helmstädt auf, und gieng damit um, alle Philosophie gänzlich zu stürzen. Er behauptete nicht nur, daß sie der heiligen Schrift widerspräche, sondern sie wäre eine große Feindinn der Offenbarung, ein Werk des Fleisches u. s. w. Alle Gelehrten wurden darüber aufgebracht, und entstunden die heftigsten Streitigkeiten, so, daß dem Unheil kaum durch das Ansehen des Braunschweigischen Hofes konnte gesteuert werden. Daß er wenige Gelehrten zu Nachfolgern gehabt, ist leicht zu vermuthen; Wenzeslaus Schilling ist fast der einzige, der sich des Hofmanns mit Ernst angenommen, die andern belachten den tollen Einfall.

II) In Absicht der neuern eclectischen Philosophie. Diese darf nicht verwechselt werden mit der alten Syncretistischen und Alexandrinischen, sondern sie ist vielmehr diejenige Art zu philosophiren, welche einzig und allein, ohne mit Vorurtheilen überhäuft zu seyn, die gesunde Vernunft zur Führerinn und Richtschnur hat, nur solche Principia bey ihren Lehrsätzen zu Grunde legt, an deren Gewißheit nicht zu zweifeln, aus diesen die Wahrheiten selbst auf eine richtige Weise herleitet, und bloß solche Lehrsätze von Philosophen annimmt, welche sich auch für die strengste Demonstration nicht zu fürchten haben. Da nun selbige viele Anhänger und Verehrer gehabt, so muß man sie in verschiedene Classen eintheilen, nämlich

1) in diejenigen, welche sich um selbige in Absicht ihres ganzen Umfangs verdient gemacht haben. Hieher ist zu rechnen

a) Jordan Brunus, bey welchem man zu betrachten hat

aa) sein Leben. Von Geburt war er ein Neapolitaner, aber von was für Eltern er gezeugt worden sey, ist unbekannt. Schon in seiner Jugend legte er sich mit allem Fleiße auf die Mathematic und alte Philosophie, und erkannte gar bald die Vorurtheile der verschiedenen Secten. Er begab sich zwar in den Dominicanerorden, allein da er ihre besondern Lehren und Meynungen nicht recht mit seinem ungläubigen Glaubensmagen verdauen konnte, so gab er dieser heiligen Gesellschaft bald wieder Abschied, und

und entfernte sich zugleich aus seinem Vaterlande. Dieß geschah 1582. Er kam hierauf nach Paris, und wurde öffentlicher Lehrer der Philosophie: allein auch hier gefiel es ihm nicht lange, sondern nachdem er sein Amt wieder niedergelegt, so setzte er seinen Wanderstab weiter fort nach Deutschland. Wittenberg hatte das Glück, diesen Erbfeind des Aristoteles in seinen Mauern zwey volle Jahre zu haben, und ihm als einen grossen Lehrer der nichtsbedeutenden Lullistischen Kunst zu bewundern. Aber es wurde ihm auch Wittenberg zum Verdruß; Helmstädt und Frankfurt sahen diesen unruhigen Gelehrten ebenfalls. Von da durchstreiste er England und Italien, und hier machte er sich über die päbstliche Heiligkeit sehr lustig in seinen Schriften. Daher es kein Wunder, daß man ihn beym Kopfe nahm, 1598. ihn nach Rom schickte, zwey Jahr im Gefängniß hielte, und endlich lebendig verbrannte 1600. Er war ein Gelehrter, der viele Gelehrsamkeit besaß, der sich aber durch seinen unruhigen Kopf und wunderliche Gemüthsart selbst ins Verderben gestürzt hat.

bb) Seine Philosophie: sie gründet sich zwar auf Atomistische Grundsätze, aber nicht sowohl in Epicurischen, als vielmehr Semi-Pythagoräischen Verstande. Durch seine allzugroße eclectische Freyheit zog er sich den Ruf eines Atheisten zu, obgleich dieser Irrthum ihm keinesweges mit Recht beygeleget werden kann. Seinen Lehrbegriff brachte er in lateinische Verse, welche aber so dunkel ausgedruckt, daß man dessen wahren Sinn nur errathen muß. Nebst verschiedenen andern Irrthümern, die er hegte, schien er dem Emanationssystem, und der Ewigkeit der Welt sehr gewogen zu seyn.

b) Hieronymus Cardanus, stammte aus einem adelichen Geschlecht ab, und sein Vater hieß Facius Cardanus. Er legte sich auf die Medicin, und nahm auch die medicinische Doctorwürde an. Bey seiner philosophischen und medicinischen Gelehrsamkeit war er ein schlechter Wirth, daher er in die größte Armuth gerieth. Von König Eduard wurde er nach Schottland berufen: und nachdem er sich daselbst einige Zeit aufgehalten, so begab er sich von da weg nach Rom, woselbst er auch 1576. verstorben. Ob er mehr rühmenswürdige, oder thörigte Eigenschaften an sich gehabt, ist schwer zu entscheiden. Bisweilen schien es, als ob er des Gebrauchs seines Verstandes beraubt sey, und zu anderer Zeit offenbarte er sich als einen nicht gemein denkenden Gelehrten. Ob ihn also gleich nicht gänzlich die Fähigkeit abzusprechen ist, einen Verbesserer der Philosophie abzugeben, wenn er eine unpartheyische Klugheit zur Führerin genommen hätte, so muß man dennoch offenherzig gestehen, daß er bey so großem Mangel derselben wenig in diesem grossen Geschäffte habe ausrichten können. S. Cardanus de vita propria. Thuanus und Teißier Acta philosoph. part. 4. Bayle etc. Christii noctes academ.

c) Francisc. Baco de Verulamio, bey welchem zu betrachten vorkommen

aa) dessen Lebensumstände: Er war aus Engelland gebürtig und zwar von sehr vornehmen Geschlecht: gebohren 1560. Nachdem er sich in den humanioribus wohl umgesehen, so studierte er zu Cambridge, und erwarb sich auf seinen Reisen nach Frankreich große Gelehrsamkeit. Nach seiner Rückkunft legte er sich vorzüglich auf sein Landesväterliches Recht. Wurde zwar ein wackerer Advokat, aber auch zugleich daher ein starker Verbesserer der Philosophie, welches er sonderlich in seinem Buche de augmentis scientiarum bewiesen. Bey Jakob dem ersten stand er in großen Gnaden, so daß er von ihm 1619. zur Würde eines Kanzlers von Engelland, daben in Baronen- ja endlich Vicegrafenstand erhoben wurde. Allein seine allzugroße Ergebenheit gegen den König machte ihn auf einige Zeit zum Staatsopfer, indem er seinem König zu gefallen ins Gefängniß wandern mußte. Er kam zwar wieder los, wurde auch in alle seine Ehrenämter und Würden wieder eingesetzt, allein da er der veränderlichen Hofluft überdrüßig war, so legte er alle seine Aemter nieder, begab sich in die Stille, um sich blos den Wissenschaften widmen zu können, und starb obwohl in der größten Armuth 1626. Sein nouum organon legt den deutlichsten Beweis ab, von den großen Verdiensten, die er sich um die Verbesserungen der Philosophie erworben, und sein Ruhm ist daher o längst entschieden. Siehe Freheri theatr. Bayle art. Bacon.

bb) Dessen Philosophie. Was seine Verdienste um selbige betrifft, so schien es, als ob er recht zu einem Reformator in der Weltweisheit wäre gebohren worden, indem er mit allen denjenigen Eigenschaften des Verstandes und des Gemüths vollkommen versehen war, welche zu einem solchen wichtigen

tigen Unternehmen erforderlich sind. Was wunder daher, daß er auf eine so glückliche Art seine gefaßten Entschließungen ausgeführt. Ja, man wird ihm nicht allzusehr schmeichen, wenn man behauptet, daß er vor den wahren Stiffter dieser eclectischen Philosophie anzusehen sey. Nur ist dieß auch richtig, daß er wegen vieler gemachten neuen philosophischen Ausdrücke, und Begriffe etwas schwer zu verstehen sey, welches aber auch nicht leicht zu vermeiden war. Sonst hat seine neue Philosophie noch diesen Vorzug, das sie von allzuviel Speculationen frey, und zu nützlichen Anwendungen bequem eingerichtet sey.

d) Thomas Campanella,

aa) dessen Leben: Er war aus Calabrien gebürtig, und 1568. gebohren. Als er erwachsen; so wurde er ein Dominicaner, und machte durch seine Gelehrsamkeit, die er sich durch steten Fleiß verschaffte, schon in jüngern Jahren seinen Orden viele Ehre. Nur konnte er die Aristotelischscholastische Philosophie gar nicht vertragen, daher er sich vornahm, die verschiedenen Lehrgebäude einzuschmelzen, und nach seinen Einsichten eine neue Philosophie daraus zu gießen. Er erreichte auch so ziemlich seinen Endzweck: allein da er auch an die Theologie sich machen wollte, so erweckte er sich dadurch viele Verfolger und Feinde, und mußte deßhalb verschiedene bittere Schicksale über sich nehmen. Ja, endlich kam er selbst in Verdacht, als ob er eine Zusammenverschwörung wider den König in Spanien angesponnen hätte, und kam darüber nach ausgestandener Tortur ins Gefängniß. Hierinnen mußte er 27. Jahr verbleiben: doch wendete er diese seine gelehrte Muse an zur Verfertigung vieler Schriften. Endlich kam er wieder loß, und starb 1639. Ein Mann, der viele Gelehrsamkeit hatte, der aber noch größer würde geworden seyn, wenn er weniger Einbildungen, und lebhafte Phantasie, und mehr Beurtheilungskraft gehabt hätte. Ernst Salomon Cyprian hat sein Leben zu Amsterdam 1722. in 12. herausgegeben.

bb) Seine Philosophie: Er hatte sich zwar vorgenommen, die ganze Philosophie zu verbessern, allein seine Schicksale hinderten ihn an völliger Ausführung seiner Absicht. Seine in der Dialectic gemachte Veränderungen betreffen, die Lehrart, und die Lehre von den Eintheilungen, welche leztere aber wenig brauchbar sind. In der Naturlehre folgte er größtentheils den Telesium, und man findet darinnen gutes mit bösen, wahres mit falschen sehr vermischt. Unter seine besondere Lehre gehört: daß die Existenz und das Wesen der Sache eins, und der Ort eine unkörperliche Substanz sey. Der Materie an und vor sich kämen zwey wirkende Ursachen zu, die Wärme, und die Kälte, aus jener wäre der Himmel, aus dieser die Erde entstanden rc.

e) Thomas Hobbesius.

aa) dessen Leben: war gebohren 1588. und zeigte schon in seiner Jugend die herrlichsten Gaben des Verstandes. Bey etwas erwachsenen Jahren begleitete er einen jungen Herrn von Adel auf den Reisen, und besahe dabey Frankreich und Italien. Nach seiner Rückkunft legte er sich mit allem Ernst auf die lateinische und griechische Litteratur, und half dem Verulamio treulich in Uebersetzung seiner Bücher: wie er denn auch den Thucydidem ins Englische übertragen hat. Zugleich verließ er die Aristotelischschlolastische Philosophie, und pflichtete der eclectischen bey. Er ununternahm alsdenn eine neue Reise nach Italien, und da er bey seiner Rückkunft in sein Vaterland viele Unruhen antraf, so nahm er sich der königlichen Rechte an, und suchte sie in seinen Büchern, de Ciue, und Leuiathan, in Sicherheit zu setzen. Da er aber desfalls von den Widriggesinnten sehr verfolgt wurde, so flüchtete er nach Frankreich, und wurde bey dem königlichen Prinzen Carolus zum Lehrmeister bestellt. Aber auch hier konnte er nicht lange bleiben: man machte ihm beym königlichen Hause verhaßt und verdächtig, als ob er es heimlich mit dem Cromwell hielt, weswegen er seinen Abschied bekam. Er kehrte hierauf nach Engelland zurück, und vollendete seine philosophischen Systeme. Ob er nun gleich auch hierinnen viele Gegner fand, so hatte er dennoch auch viele Anhänger. Endlich begab er sich in der Stille aufs Land, und starb unverheyrathet 1679. im 91. Jahr seines Alters. S. Thom. Hobbes, Angli, Malmesburiensis philosophi vita, Caropoli apud Eleutherium Anglicum sub signo veritatis. 1682. 4. Wood antiqu. Oxon.

bb) Dessen Philosophie: sie geht von der scholastischen weit ab, und enthält viele neue Bemerkungen, und Verbesserungen, welche er sonderlich in sein elementis

elementis philosoph. näher bekannt gemacht hat. Nur muß man freylich auch eingestehen, daß er der geoffenbarten Religion, obgleich oft bloß zufällig, und nach den Gedanken seiner Gegner, vornehmlich durch seinen Leviathan viel geschadet, oder zu schaden gesucht habe, welches aber dennoch seine übrigen Verdienste nicht gänzlich verdunkeln und zernichten kann. Zumal wenn man darzu nimmt, daß vieles von den Geistlichen auf eine böse Weise verdreht wurde, daran er gar nicht gedacht, und das meiste nur auf den damaligen Zustand der Religion gieng, welcher sehr verderbt war. Daher er mit Unrecht der Atheisterey, und andrer Irrthümer beschuldiget worden, indem man selbige in seinen Schriften auf keine Weise finden kann, vielmehr findet man vom Gegentheil deutliche Beweise. Auf der andern Seite scheinen diejenigen auch zu viel zu thun, die ihn gerne zu einem Heiligen machen wollen.

f) **Renatus Descartes,**

α) dessen Leben, er war ein Franzose, von adelichem Geschlecht, 1596. gebohren: zeigte bereits in seiner Jugend ein solches philosophisches Genie, daß er der Philosoph seines Vaters genennet wurde. Als Knabe war er ein fleißiger und geschickter Schüler der Jesuiten, als Jüngling, lenkte er sich auf die Parthey der Sceptiker, wurde auch wirklich ein Zweifler, und Soldat: hernach auf einige Zeit in etwas ein Schwärmer, und endlich der Vater und Stiffter einer neuen philosophischen Secte: eine Ehre, nach welcher er getrachtet, aber nach vielem Verdruß erstlich erhalten konnte. Seine neue Philosophie fand so großen Beyfall, daß er selbst von der Königin in Schweden, Christiana, gebeten wurde, zu ihr zu kommen, und ihr selbige zu lehren: Er bemühete sich zwar, zu verschiedenen malen diese Ehre von sich abzulehnen, allein, da der Ruf wiederholt wurde, so folgte er ihm: starb aber bald hernach 1650. Ein Mann, der viele Gelehrsamkeit hatte, und auch bey seinen Streitigkeiten oft mehr Bescheidenheit zeigte, als man von seinem Temperament vermuthet hätte: nur darf man sie nicht so groß machen, daß sie selbst zu einer Grabschrift unschicklich werde. Zugleich war er auch ein guter Mathematicus, und glücklicher Polygraph. Cartesii Leben haben verschiedene, besonders Adrian Baillet beschrieben, der Anno 1691. zu Paris in 4. la vie de Mr. des Cartes in 2. Büchern drucken lassen. Von den in der Cartesianischen Philosophie streitigen Schriften hat Guil. Heinrich Beckher in einer dissert. Regiom. 1723. 4. ziemlich vollständige Nachricht gegeben. Borellus vita Cartesii. Tepelii histor. philosoph. Cartesianae. Sylvani Regis histor. phil. Stolle hist. litt.

β) dessen Philosophie, und zwar

αα) in Absicht ihrer Schicksale und Ausbreitung, ob sie sich gleich beständig erhalten, so ist sie dennoch verschiedenen Schicksalen unterworfen gewesen. In den Niederlanden fande sie vorzüglich ihr Glück, da ihr verschiedene Theologen, namentlich Wittichius, Clauberg, Gusserius und Becker sehr günstig waren. Jedoch unvermuthet wurde sie gestürzt. Als nemlich Becker einige Veränderungen in der Theologie machte, so wurde die Ursache von dessen Betragen dieser Philosophie zugeschrieben, und von dem Voetio, Maresio, Mastricht, Spanheim, Leideker, für eine recht gottlose Sache ausgeschrien. Daher sie auch öffentlich auf verschiedenen Synoden verboten wurde, zumal da die Coccejanischen Streitigkeiten sich zugleich mit einmischten. In Engelland hat sie nicht aufkommen können, indem man sie gleichfalls vor sehr verdächtig hielt: es glückte ihr auch in Teutschland nicht. Denn kaum schien sie in Leipzig ihr Glück zu machen, so wurde sie auch schon wieder verwiesen. In Spanischen Niederlanden hat sie Anton le Grand angenommen, und öffentlich gelehrt. In Frankreich hatte sie den Huetium, und die Jesuiten zu Feinden, hingegen den Clerselierius, Rohaltus, Mommorius, und Bossuet, nebst den Schülern des Jonsenius zu mächtigen Anhängern, allein sie konnte mit aller ihrer Macht nichts gegen die königliche Gewalt ausrichten, denn von dieser wurde sie öffentlich untersagt: als welches auch in Italien geschehen ist.

ββ) In Absicht ihrer Lehren:

א) in der Logic, hat er weiter keine Neuerungen vorgenommen, als daß er die mathematische Lehrart einführte:

ב) in der Moral hat er auch weiter nichts besonders gethan, indem er sich erstlich kurz vor seinem Tode darauf zu legen anfieng. Von Leidenschaften handelte er mehr auf eine physische, als sittliche Art.

ג) In

ɔ) In der Metaphysic hat er das mehreste unternommen: seine besondern Lehren waren: von einer jeden Sache müsse man in Leben einmal zweifeln, und auch davon müßte man den Anfang in der Philosophie machen, denn hierdurch würde man zur ersten Grundregel der Gewißheit geführet: ego cogito, ergo sum. Das Daseyn Gottes könne und müsse aus dem Begriff des vollkommensten Wesens bewiesen werden: dieser Gott sey eine unendliche Substanz, die andern Dinge aber wären theils finita, theils indefinita. Sonst wären zwey Hauptarten von Substanzen, die denkenden, und die, welche Extensa wären, jene würden Geister, diese Körper genannt ꝛc.

η) In Physicis nahm er an: Eine ausgedehnte Sache wäre ein Körper, und Materie; die Atomen wären ihrer Natur nach nicht untheilbar, daher man auch bey der Welt kein Ende behaupten könne: eine jede Veränderung der Materie hange von der Bewegung ab, dessen Ursache einzig und allein Gott wäre, welcher das bestimmte Maaß der Bewegung in der Welt erhielte: ordentlicher Weise geschähe jede Bewegung in einer geraden Linie, abweichend würde sie aber, wenn ein anderer darzwischen kommender Gegenstand sie an dem geraden Fortgange hinderte: das Copernicanische System wäre einfacher, und nicht so zusammengesetzt, als das Tychonische; und andere Sachen mehr: überhaupt ist aber noch zu merken, daß Cartesius vieles besser eingesehen, als seine Vorgänger, vieles von neuem hervorgesucht, das in der Dunkelheit verborgen gelegen, aber daß auch vieles seinen Schülern zuzuschreiben sey, woran er selbst nicht gedacht, und endlich mit Unrecht des Spinocismi und Scepticismi beschuldiget werde.

ε) Gottfr. Wilh. Baron von Leibnitz, gebohren zu Leipzig 1646. wo sein Vater Professor gewesen war. Nachdem er in seinem Leben einen großen Ruhm erworben hatte, so verdient er auch noch nach dem Tode bey der Nachwelt in gleich großem Andenken zu stehen. Man hat daher nöthig, besonders zu sehen

aa) auf sein Leben: als er sehr frühzeitig sich in schönen Wissenschaften umgesehen, so erlernte er von Jacob Thomasio die alte Philosophie: Zu Jena wurde er in der Mathematik von Weigel und in der Geschichte vom Boßio unterrichtet. Hierauf gieng er nach Leipzig zurück, und wendete seinen Fleiß auf Lesung der alten und neuern Philosophen, um sie mit einander zu vergleichen, wie auch auf die Erlernung der Rechtsgelehrsamkeit, und wurde zu Altorf Doctor Juris. Zuerst gab er des Nizoli Buch de principiis philosophandi wieder heraus, doch dachte er bald auf größere Unternehmungen, sowohl in der Naturlehre, als in den übrigen Theilen der Philosophie. Er gieng hierauf nach England, und trat nach seiner Rückkehr in die Dienste des Braunschweigischen Hofes. Hierauf wurde er zu Hannover Hofrath, und bekam zugleich den Auftrag, die churfürstliche Bibliothek in Ordnung zu bringen. Auf Befehl seines Landesherrn unternahm er von neuem eine gelehrte Reise, welche zur Absicht hatte, die alten Urkunden des Braunschweigischen Hauses zusammen zu suchen, um eine gründliche Geschichte davon zu schreiben. Er vollstreckte nicht allein diesen höhern Befehl, sondern gab auch überdem den Codicem diplomaticum iuris gentium heraus; der vielen andern kleinen philosophischen und mathematischen Schriften nicht zu gedenken, welche er größtentheils in die acta erudit. Lipsiens. hat einrücken lassen. Ingleichen gab er zuvörderst Anlaß, daß vom König in Preußen Friderich I. die Akademie der Wissenschaften gestiftet wurde, und auf eine besondere Veranlassung gab er alsdenn seine bekannte Theodicee heraus. Auf besondere Empfehlung seines gnädigen Fürstens kam er endlich auch am kaiserlichen Hof, und erhielt zum deutlichsten Denkmal der hohen Gnade des Kaisers nicht allein eine Stelle in Reichshofrath, sondern wurde auch von ihm in den Freyherrlichen Stand erhoben. Als aber der Churfürst zu Hannover auf den Englischen Thron gelangte, so kehrte er von Wien nach Hannover zurück, und nachdem er seinen gnädigsten König noch viele treue Dienste gethan, so verstarb er zu Hannover unverheyrathet 1716. Ein Mann, worauf Deutschland mit Recht stolz seyn kann, und welcher, so ausgebreitet auch seine Verdienste um die Philosophie waren, dennoch niemals den eitlen Gedanken hatte, eine eigne Secte zu stiften. Er legte vielmehr nur den Grund zu dem System, welches nachgehends der berühmte Christian Wolf schuf: und hat dieser große Geist auch bisweilen bey seinem wichtigen Unternehmen ausgegleitet,

so ist es ihm doch desto eher zu verzeihen, da er der erste war, welcher einen noch ungebahnten Weg betrat. Diese Ehre wird ihm nicht zu versagen seyn, da er nicht allein von Natur mit denjenigen Gaben ausgerüstet gewesen, die erforderlich waren, um Leibnitzens Spuren zu folgen, sondern daß er selbige auch so angewendet, daß die Nachwelt seine Verdienste um die Philosophie mit Dank erkennen muß. Um ihn aber weder zu vergöttern, noch eines schnöden Undanks sich schuldig zu machen, ist Unpartheylichkeit nöthig, als welche allein vermögend, seine erworbenen Verdienste nach Würden abzuwägen.

Eine lesenswürdige Beschreibung vom Leibnitz kann man in den encyclopedischen Journal, das zu Cleve heraus kommt, lesen. S. auch Fontenelle hist. de l'acad. des scienc. Niceron mem. des hommes illustr. t. 11.

bb) Auf seine Philosophie: ein vollständig neues System hat er nicht geliefert, sondern nur den Stoff darzu angegeben, daraus alsdenn sehr leicht ein ganz System gemacht werden konnte.

α) In Absicht der Metaphysischen Lehrsätze, die er annahm, so waren die Vornehmsten, daß die Monaden einfache, nicht aus Theile bestehende Substanzen wären: daß es in der Welt nicht zwey Dinge gäbe, die einander vollkommen gleich: daß Gott nicht allein möglich, sondern auch ein nothwendig existirendes Wesen: daß in der Natur kein wahrer absoluter Tod: Leib und Seele wären mit einander vereiniget durch eine vorher bestimmte Uebereinstimmung (per harmoniam praestabilitam.) Siehe den Artikel: Harmonie zwischen Leib und Seele im Lexicon: daß die Zulassung des Bösen die Güte und Heiligkeit Gottes nicht aufhebe, welche Sache er weitläuftig in seiner Theodicee aus einander gesetzt hat.

β) Was er in übrigen Theilen der Philosophie gelehrt, und näher entwickelt, kann der Kürze wegen nicht weitläuftig angegeben werden, sondern man muß seine Schriften darüber selbst nachschlagen.

h) Christian Thomasius, und zwar

aa) seine Lebensumstände: Er war zu Leipzig geboren 1655. und hatte zum Vater den berühmten Jacob Thomasium, genoß auch Anfangs dessen Unterricht in der Philosophie und andern Wissenschaften. Da er aber vorzüglich zum Naturrecht eine besondere Neigung hatte, so bediente er sich hierinnen sonderlich der Schriften des Grotius und Puffendorfs. Er gab auch hierauf selbst institutiones iurisprudentiae heraus, darinnen er die Scholasticos verließ und hingegen den Grundsätzen und Meynungen des Puffendorfs beypflichtete. Hierüber entstanden entsetzliche Unruhen, so, daß die Sache nicht allein vor die geistlichen Richterstühle gezogen, sondern auch am Hofe dahin angetragen wurde, daß ihm die Erlaubniß zu lehren und zu schreiben benommen wurde: Ja jeder ehrlicher und gewissenhafter Geistlicher hielt sich in seinem Gewissen verpflichtet, seine Gemeinde vor die Puffendorfischen und Thomasiusschen Irrlehren treumeynend zu warnen. Bey so bewandten Umständen hielt Thomasius für das Beste, von Leipzig weg zu gehen: weswegen er sich nach Halle begab, in kurzen Professor, nachgehends Geheimder Rath und endlich Director der Academie wurde, allwo er auch 1728. verstorben. Er hat sich bey den Deutschen hauptsächlich dadurch um die Philosophie verdient gemacht, daß er sie gewöhnte, das harte Joch der Sclaverey abzuwerfen. Sein feuriges Genie konnte keinen Zwang ertragen, und er hatte Muth genug, diejenigen spöttisch zu verlachen, welche aus Vorurtheil sich der Wahrheit widersetzten.

bb) Seine Philosophie:

α) überhaupt: anfangs fand er nur Vergnügen an Zanken und Widerlegen, und machte sich vornehmlich in seinem Buch de philosophia aulica, an die Peripaticos und Cartesianer. Nachgehends suchte er aber sich selbst neue Wege in der Philosophie zu bahnen, und fast kein einziger Theil der Philosophie ist von ihm unbearbeitet geblieben.

β) Insbesondere, und zwar

αα) In Absicht der Vernunftlehre. Hierinn hat er eben nichts neues ausgedacht, aber sie besser entwickelt, als seine Vorgänger gethan hatten.

ββ) In Absicht der Sittenlehre, um diese hat er sich sehr verdient gemacht. Er gab nicht nur 1687. ein Progamm heraus, von den Mängeln der Aristotelischen Ethik, sondern verfertigte auch 1692. seine schöne Einleitung zur Sittenlehre. und 1696. die Ausübung derselbigen, von welcher Zeit auch diese Wissenschaft eine ganz veränderte Gestalt bekommen.

γγ) In Absicht des Naturrechts, da folgte er zwar anfangs dem Puffendorf, nachgehends aber schuf er in seinen fundamentis iuris naturae et gentium ein nach seinen eigenen Gedanken neues System. Die natürlichen Gesetze hält er für keine eigentliche Gesetze, sondern blos für wohlmeynende Rathschläge, und sein Grundsatz ist: man müsse alles thun, was ein Mittel zur Erhaltung seines Lebens und Beförderung seiner Glückseligkeit wäre, woraus er alsdenn dreyerley Regeln des Ehrbaren, Wohlanständigen und des Gerechten ziehet; und auch zugleich die allgemein willkührlichen Gesetze nicht vor Regeln der Gerechtigkeit, sondern der Tugend hält.

ℌ) Andere mehr, welche diesem ersten Stifter der eclectischen Philosophie gefolget, und ein neu System über das andere darüber verfertiget, welche aber hier nicht zu erzählen sind. Dahin muß man z. E. rechnen, Johann Friedr. Buddeus, Nic. Hier. Gundling, Andreas Rüdiger, Johann Clericus, Franc. Albert Aepinus, A. Fr. Hofmann, A. Fr. Müller, Bilfinger, Canz, Baumgarten, Crusius, Daries und andere mehr.

𝔅) In diejenige, welche besondere Theile der Philosophie zu verbessern gesucht haben: z. E.

א) die Vernunftlehre, um selbige haben sich verdient gemacht:

אא) P. Ramus: wobey man zu sehen hat

α) auf dessen Leben: er stammte von adlichen aber armen Eltern ab, und legte sich bey seiner großen Armuth dennoch auf die Wissenschaften, besonders die Dialectik: Noch vor seinem 30sten Jahre gab er seine animaduersiones Aristotelicas heraus, und widerlegte darinn sehr heftig die Aristotelische Logik. Nachgehends kamen seine Institutiones dialecticae zum Vorschein, in welchen er nach seinen eigenen Gedanken philosophirte, und dem Aristotelischen Ansehen sich sehr entgegen setzte. Dadurch zog er sich viele Feinde zu, und seine Verfolger brachten sogar die Sache vor den Richterstuhl der Obrigkeit, von diesem wurde sein neu logicalisches Lehrgebäude verworfen, und ihm auferlegt, weiter weder zu schreiben noch zu lehren. Dieß geschahe 1543. Im folgenden Jahre wurde ihm zwar die Lehrstelle der Beredsamkeit mit vielen Ehren wieder übertragen, allein wegen des Hugenotten Kriegs mußte er flüchtig werden und sich verborgen halten. Als er diese Unruhe glücklich überstanden, so unternahm er eine gelehrte Reise nach Deutschland, allein, kaum war er nach Paris zurück gekehrt, so fiel er in die Hände seiner Feinde, und wurde von ihnen 1572. jämmerlich hingerichtet. Sein Leben haben Joh. Thom. Freigius, sein getreuer Schüler, Nicolaus Nancellius, Theophilus Bonosius und M. Christian Friedr. Lenzius in einer Diss. zu Wittenberg 1713. beschrieben.

β) Auf seine Verbesserungen in der Logik: Er nannte dieselbe eine Kunst, wohl zu reden, und theilte sie in zwey Theile ab, davon der eine von der Empfindung, der andere von der Einrichtung der Argumente handelte. Was den Werth anlangt, so hat er zwar dadurch den Wissenschaften weiter nicht aufgeholfen, allein darinn verdient er doch Dank, daß er zuerst dem Aristotelischen Ansehen sich entgegen gesetzt, und andern ihm folgenden Gelehrten die Bahn dadurch gebrochen.

γ) Derselben Schicksale: weil selbige von vielen philosophischen Grillen befreyet, und zum Gebrauch besser eingerichtet war, so fand sie hin und wieder verschiedene Freunde und Anhänger, welche unter dem Namen der Ramisten sich sehr bekannt gemacht haben. Dahin gehört: Audomarus Talaeus, Th. Freigius und Fr. Fabricius, Sturmius, Chytraeus: durch deren Vorschub diese Vernunftlehre auf vielen Academien und Schulen eingeführt worden.

בב) Verschiedene und viele Cartesianer: denn als Cartesius diesen Theil größtentheils unbearbeitet hatte liegen lassen, so haben unter seinen Nachfolgern insonderheit sich darum verdient gemacht, Jacob Acontius, Grandius, Claubergius, Ant. Arnold und Nic. Malebranche (S. Histoire de l'acad. des sciences 1715 Niceron memoires des hommes illustres.) welcher letztere in vielen Stücken, z. E. in denen Betrachtungen über die Quellen des Irrthums, weiter gieng, als alle seine Vorgänger: Sein Buch von Erforschung der Wahrheit verdient noch immer einen Platz unter den besten logicalischen Schriften.

א) Verschiedene Eclectici, unter welchen besonders verdienen genennet zu werden Tschirnhausen, und Joh. Locke: Jener in tract. den er betitelt: Medicina mentis, darinnen er insonderheit die allgemeine Erfindungskunst zu verbessern und brauchbar zu machen, bemüht gewesen ist. Letzterer hingegen verewigte seinen Ruhm durch seinen Versuch über den menschlichen Verstand, und zündete durch die darinnen vorgenommenen Entwickelungen der vornehmsten unserer allgemeinen Begriffe, in der Logic ein neues Licht an. Sein Leben hat Joh. Clericus in der Bibliotheque choisie tom. 6. beschrieben.

ב) Die Chemie: Zur Verbesserung dieser Wissenschaften haben sonderlich die Engelländer viel beygetragen, unter welchen besonders die Namen eines Digbäus, Thomä Angli, Rob. Boyle zu bemerken sind.

ג) Die Mathesis, und zwar

α) Die Astronomie, darinnen sich vornehmlich Nic. Copernicus durch sein verbessertes Weltsystem einen unsterblichen Namen gemacht. Petrus Gassendus hat sein Leben nebst den vitis Tychonis de Brahe, Georgii Peurbachii und Io. Regiomontani zu Paris 1654. in 4. herausgegeben. Doch darf man auch nicht vergessen, die Verdienste des Joh. Kepleri, und jenes Florentinischen Astronomen Galilai, welcher aber durch seine edle Bemühungen sich viele Feinde zugezogen hat.

β) Die Geometrie, darinnen nebst dem Gregorio de St. Vincentio, Cartesio, Hugenio und andern vorzüglich, in Absicht der Rechenkunst sich berühmt gemacht haben: Leibnitz und Newton, dessen göttliches Genie noch jezt von jeden bewundert wird.

ד) Die Metaphysic: zuerst haben selbiger die scholastische Larve abgezogen, und in einer ganz veränderten Gestalt dargestellt Leibnitz und Wolf, so daß auch verschiedene neue besondere Theile noch darzu gekommen sind, und von den folgenden, von Zeit zu Zeit mehr ins Licht gesetzt, und verbessert worden.

ה) Die Sittenlehre: in Absicht dieser haben sich vor allen andern einen grossen Ruhm erworben

α) M. Montanus, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, und dabey sehr belesen, hat in seinen tentaminibus moralibus fast zuerst, aber ziemlich unordentlich von diesem Gegenstand geschrieben. Seine Lehrsätze sind hernach einigermaßen von Petr. Charondes in Ordnung gebracht worden.

β) H. Grotius, war von Geburt ein Niederländer: hatte von Natur solche ausnehmende Gaben, daß er bereits im 17 Jahr Doctor Juris wurde, und einen tapfern Advocaten abgab. Im 30ten Jahre wurde er Syndicus der Stadt Rotterdam, hatte aber das Unglück ins Gefängniß zu gerathen, woraus er doch durch seine listige Frau wieder errettet wurde. Er begab sich hierauf ins Geheim nach Frankreich, und schrieb daselbst ein Buch de iure b. et p. Nach diesem kam er nach Schweden zum König Gustav Adolph, und wurde nach dessen Tode Schwedischer Gesandter am Französischen Hof. Als er aber wieder zurück gerufen wurde, so starb er auf der Rückreise zu Rostock 1645. Ein sehr großer Gelehrter, ein glücklicher Schriftsteller, und gesegneter Vater, wie denn alle Jahr ein Buch und ein Kind zum Vorschein soll gekommen seyn. Sein Leben haben viele beschrieben, darunter Joh. Jacob Schudts vita Grotii wegen seiner Kürze, und eines Anonymi Grotii manes vindicati, Delfft (oder vielmehr Leipzig) 1727. 8. wegen der Vollständigkeit fast die besten sind.

γ) Joh. Selden, ein Engelländer, welcher ebenfalls sehr berühmt hierinnen geworden ist.

δ) S. Pufendorf, gebohren 1631. welcher dasjenige, was Grotius angefangen, glücklich zu Ende gebracht hat: wurde auch zu Heidelburg zum ersten Professor des Naturrechts bestellt. Von da gieng er nach Lunden in Schonen, und gab daselbst sein Ius nat. et gentium heraus. Schwarz und Becmann stifteten zwar darüber viele Unruhen an, und bemüheten sich ihn verdächtig zu machen, selbst verschiedene Leipziger und Jenaische Gelehrten machten gemeine Sache mit ihnen, allein er bekämpfte glücklich alle Pedanterey und Bosheit seiner Feinde. Endlich erhielt er einen Ruf an Berlinischen Hof, und starb 1694.

ו) Die Politic: diese wurde frühzeitig verbessert, da selbst von Aristotele darinnen gute Regeln waren gegeben worden. Unter diejenigen, die darinnen sich hervorgethan, kann man rechnen Joh. Bodinus, Trianus Boccalinus, und der sonst in einen übeln Ruf stehende Nic. Machiavellus, von welchem auch die Machiavellistische Secte ihren Ursprung erhalten, und welchen sich

viele entgegen gesetzet haben: man giebt ihnen schuld, daß sie die Regenten zur Tyranney verführet. Joh. Friedr. Christ hat zu Halle 1731. in 4. ein eigen Werk de Machiauello herausgegeben. Ihnen steht entgegen die Secte der Monarchomachorum, welche die Gewalt und Macht der Regenten zu unterdrücken bemühet waren 2c.

III) In Absicht der ausländischen Philosophie, der Asiatischen, Africanischen und Amerikanischen Völker, welche ganz anders beschaffen, als die Europäische, welche mit ihrer Theologie in eines zusammenfließt, daher ihre nähere Betrachtung hieher nicht gehöret. Das merkwürdigste davon betrift die Philosophie

a) der Tatern, bey diesem Volk findet man noch heut zu Tage einige Spuren der orientalischen Philosophie; und zwar wird diese noch einigermaßen excolirt von ihren Priestern, welche Lamae heißen, über welchen ein Hoher oder Oberpriester gesezt ist, den sie Dalai Lama nennen. Allein sie ist mit den greulichsten Irrthümern angefüllet, und hat wenige gesunde und vernünftige Lehren.

b) Der Indier, vornemlich der Xekiae. Es lebte nemlich in den ältesten Zeiten in Indien ein vornehmer und berühmter Weltweiser, welcher in ganz Asien das größte Ansehen behauptet hat, und auch noch jezo hochgeschäzet wird. Gewöhnlich heißt er Budda, bey den Sinesen aber Xaka, oder Xekia, zu Siam wird er genennt Sommonacodom, und bey den Japonensern Fotoque, von welchem man wunderbare göttliche Erscheinungen erdichtet hat. Am wahrscheinlichsten ist, daß er aus Lybien gebürtig, und in der Insel Ceylon zuerst mit seiner Philosophie aufgetreten sey. Aus seinen Lehren, und Lehrart, die doppelt war nach Art der Egyptier, kann man schließen, daß er auch in diesem Lande zuerst seinen Unterricht erhalten, und bloß um dem Egyptischen Mercur nachzuahmen in fremde Länder sich begeben, und einen neuen Gesezgeber vorgestellet habe. Er statuirte das Emanationssystem, glaubte aber doch dabey einen Anfang und Ende sowohl der Seelen als aller andern Dinge, und hatte in ganz Asien sehr viele Anhänger. Jedoch sind Maolitaye, und Tamo unter allen übrigen die berühmtesten.

c) Der Malabaren; die Philosophen, welche zugleich auch Priester und Theologen waren, sind unter dem Namen der Braminen bekannt: und ihre ganze Weltweisheit ist in einem sehr geheimen Buche, welches Vedam heißt, enthalten. Auch giebt es unter ihnen verschiedene Secten, von den die berühmtesten diejenigen sind, welche dem Enthusiasmo, und Quietismo aus dem Grunde ergeben sind, weil sie glauben, Gott dadurch ähnlich zu werden. Auch findet man unter ihnen verschiedene Atheisten: deren die mehresten zwar nicht gerade zu, sondern folgerungsweise ein höchstes Wesen leugnen. Von Gott glauben sie sonst in ihrer Philosophie, daß er ein unbegreifliches Wesen sey, welches in unendlich viele Emanationen und Figuren eingekleidet und eingehüllet wäre.

d) Der Sineser; die Phisophie dieses Volks theilt man in vier Perioden ab. Die erste fängt sich an von dem Stifter dieser Völkerschaft, dem Fohi, und ist so dunkel, daß man nichts versteht. Der Stifter selbst soll Geseze gegeben; und auch seinem Volk die Religion gelehret haben, darinnen die vornehmsten Lehren waren, daß die Geister Himmels und der Erden wirklich existirten, die Welt hervorgebracht hätten, und daher auch anzubeten wären. Den zweyten Perioden fängt der, heut zu Tage göttlich verehrte Confucius an, der die Religion dieses Volks in eine andere Form brachte. Zum Schülern hat er gehabt, den Memcius, welcher dessen Lehre weiter ausgebreitet. Der dritte Periodus wurde angefangen von den beyden Philosophen, dem Cheucu, und Chimci, welche ein neues, der stoischen Philosophie ähnliches System eingeführet haben. Endlich kam auch der vierte Periode noch hinzu, als die Jesuiten in dieses Land ankamen, indem sie Gelegenheit gaben, daß verschiedenes aus der Europäischen Philosophie in die eigenthümliche aufgenommen wurde.

e) Der Japaneser, diese haben vieles mit den Sinesern gemein, zumal von der Zeit an, da die Lehren des Xekiae, und Confucii, unter ihnen eingeführet wurden. Ihre Philosophen zertheilen sich in drey Hauptsecten; welches die Sintoistische, Budsdoistische, und die Sindosiwistische Secte ist, welche leztere auch Vorzugsweise die Secte der Weltweisen genennet wird.

Index

Index titulorum latinus.

A.

auxilium

F.

G.

inim-

L.

N.

necess-

poli-

Q.

secun-



Erstes Register,

enthaltend die Personen, Völker und Secten, deren besondere und vornehmste Meynungen angeführet worden.

NB. Die den Ziffern im ersten und zweyten Register beygesetzten Buchstaben bezeichnen die Theile, als der Buchstabe a den ersten, und Buchstabe b den zweyten Theil.

---

ist

Cäsar

Circum-

Hyber-

Keil,

Lava-

Slare,

Sturm,

Theon,

sche

Turre-

Walle-

Zweytes Register,
enthaltend die vornehmsten Sachen in diesem Werke.

Aegyptische

Auction,

Be-

Bra-

Extraor-

— zu

Gelegen-

— dessen

Hoch-

Hydro=

Kat=

Litur-

das

Menschen-

Objection,

Poli-

Reli-

Scepti-

Spi-

Stein,

— cau-

Vor-

Wunder

Zeitver=

Druck-

Druckfehler

A) im ersten Theile.

Seite	Zeile	anstatt	lies
4	48	Gottesdienst	Gottesdiensts
10	13	Gr-	Ge-
—	10 v. u.	aufzuforden	aufzufordern
16	36	cassior	crassior
18	11	Aegygtior	Aegyptios
23	11 v. u.	Erfernung	Entfernung
24	19	Dertermination	Determination
44	9 v. u.	Coring	Conring
50	30	proprior	propior
63	37	orgines	origines
67	21 22	moralichen	moralischen
89	18	unbeständge	unbeständige
91	53	annalogiam	analogiam
103	11	gederehet	gedrehet
116	9 v. u.	dem	den
118	13 v. u.	ein	eine
146	45	Analatik	Analytik
147	31	Bdünken	Bedünken
—	5 v. u.	Fumdament	Fundament
148	44	Staatskundige	Staatskunde
152	7 v. u.	Jejectionsmasse	Injectionsmasse
153	40	anatonischen	anatomischen
169	2	οἰκλον	οἰκιον
170	33	zu	zum
173	11	endecktem	entdecktem
174	41	gebräuch-	gebräuchlich
—	6	desfells	desfalls
182	39	meus	mens
197	45	worden	werden
230	22	mitheilete	mittheilete
—	41	wird die Sylbe von einmal ausgestrichen	
—	7	Indepedenz	Independenz
231	28 29	Ansechung	Ansehung
237	55 56	eigentliche	eigentlichen
243	6 v. u.	Korpern	Körper
244	30	wir	wird
255	21	ansere	unserer
257	22	vorschiedenen	verschiedenen
266	10	vorzuehmen	vorzunehmen
275	5	lauchlicht	laulicht
278	5	gosottenen	gesottenen
—	23	ohnverfäscht	ohnverfälscht
282	50	sey	seyn
295	25	Bathologie	Battologie
303	51 52	Bedingungsartikel	Bedingungspartikel
304	37	Artar	Altar
307	10 v. u.	Nutur	Natur
313	2	Schleswis-	Schleswig-
325	4 5	supreptionis	subreptionis
339	15 16	unbedachtsamens	unbedachtsames
356	4 v. u.	diejenigen	diejenige

Seite	Zeile	anstatt
360	39	vermitteltst lies vermittels
389	61 62	zwischend l. zwischen
390	28	occurit l. occurrit
391	6.7 v. u.	aequalam l. aequalem
398	4 v. u.	gleiches l. gleich, es
399	19	der l. den
400	10	das l. daß
407	14	Empfinndung l. Empfindung
414	12	erwirbt l. erwirb
419	30	Okonomie l. Oekonomie
429	10	Ein l. Eine
430	19	Schlein l. Schein
439	3 v. u.	nahe l. naher
445	48	Gummerus l. Gunnerus
457	15	Ex perimenta l. Experimenta
462	34 35	indepente l. independente
476	41	geschmelzeit l. geschmelzet
488	2 v. u.	Einrichtuung l. Einrichtung
510	14 v. u.	Beschaffenheiten l. Beschaffenheit
514	8	Bücher l. Büchern
514	31	suppositia l. supposititia
525	59 60	Sangiunischer l. Sanguinischer
—	60 61	Phegmatischer l. Phlegmatischer
527	38	andere l. anderer
533	36	Knrcht l. Knecht
536	19 20	einen l. ein
537	31	vermutheten l. vermuthenden
550	29	Gottesdienst l. Gottesdiensts
551	30	principium l. principium
555	49	Berehrer l. Verehrer
557	37	des l. der
562	14	herrschrieben l. herschrieben
574	9 v. u.	natheilig l. nachtheilig
577	25	sey l. seyn
588	11	Rolle l. Roell
—	23	V. A. l. V. H.
—	25	cauilliationes s. cauillationes
602	13	Grundgelbe l. Goldgelbe
606	2	welcher l. welches
—	14	wird das Wort ihm ausgestrichen
607	13 14	Gemüthsorten l. Gemüthsarten
608	31	und sie l. und wenn sie
621	39	Coneubinat l. Concubinat
628	36 37	atmospärische l. atmosphärische
637	53	Logis l. Locis
645	38	zerheilen l. zertheilen
647	17	philiosophia l. philosophia
648	5 v. u.	einen l. ein
652	24 v. u.	emfindlich l. empfindlich
—	3 v. u.	Köper l. Körper
656	14 15 v. u.	mitgetheiten l. mitgetheilten
666	14 15	Dinge l. Dingen
689	15	Definiton l. Definition
692	7	Democratien l. Demoeratien
711	1 u. 9	Diabatis l. Dibatis
733	17	Es l. Er
742	26	Menschen l. Mensch
—	40	nichte l. nichts
760	43	midicinisch l. medicinisch
762	17	nimmt l. nimm
764	9	genützet l. gemünzet
—	35	meine l. innere

Seite	764	Zeile	55. 56	anstatt	vorhanden lies vorhandens
=	771	=	22	=	weniger l. weniges
=	771	=	—	=	eine l. einen
=	781	=	51	=	Dasagulier l. Desagulier
=	793	=	2	=	τῶν· καλῶν l. τῶν καλῶν·
=	794	=	43	=	hinlåglich l. hinlånglich
=	797	=	7	=	auch l. aus
=	809	=	7 v. u.	=	diriget l. dirigiret
=	814	=	30	=	von Fritsch l. Philipp Ernst von Feilitsch
=	847	=	5 v. u.	=	Erreich l. Streich
=	854	=	42	=	ziehe l. ziele
=	868	=	25	=	ein l. eine
=	—	=	28	=	Elten l. Eltern
=	894	=	10	=	ehrbegireige l. ehrbegierige
=	920	=	28	=	Mensen l. Menschen
=	1050	=	42	=	efficibus l. effectibus
=	1055	=	41	=	vollstånde l. vollståndige
=	1057	=	12	=	Lustbegenheiten l. Lustbegebenheiten
=	1088	=	6	=	Nachtwelt l. Nachwelt
=	1089	=	10 v. u.		wird das eine Wort sein ausgestrichen
=	1099	=	14	=	das dein l. daß du dein
=	—	=	10 v. u.	=	geschickt l. geschicht
=	1102	=	17	=	isi l. in
=	1103	=	43	=	gedrqet l. geårgert
=	1106	=	10	=	vor l. von
=	1114	=	8 v. u.	=	ἰποπτεία l. ἐποπτείας
=	1144	=	40	=	Er l. Es
=	1159	=	37	=	Cåser l. Cåsar
=	1170	=	38	=	officax l. efficax
=	1175	=	16	=	da seyn l. Daseyn
=	1176	=	20 v. u.	=	Hydraulichen l. Hydraulischen
=	1186	=	7	=	giengen l. gienge
=	1193	=	17	=	Agent l. Regent
=	1203	=	12	=	selige l. selbige
=	1204	=	18 v. u.	=	der Starck l. Herr Starck
=	1223	=	10	=	ein l. einer
=	1229	=	5 v. u.	=	runiren l. ruiniren
=	1287	=	2 v. u.	=	andwenden l. anwenden
=	1293	=	46	=	hinnegen l. hingegen
=	1298	=	6	=	und Cartesius l. und da Cartesius
=	1338	=	2	=	poscribenda l. proscribenda
=	1382	=	20	=	ralatam l. relatam
=	1384	=	45	=	vor einigen Crousatz l. vor einiger Zeit Crousatz
=	1414	=	14	=	Er l. Es
=	1415	=	44	=	Atiochien l. Antiochien
=	1429	=	14 v. u.	=	restrictus l. restrictius
=	1475	=	40	=	Antonino Philopho l. Antonino Philosopho
=	1498	=	23	=	diriaet l. diri iret
=	1511	=	5	=	Anthropologie l. Anthropotheologie
=	1525	=	4		wird die Sylbe das ausgestrichen
=	1597	=	38	=	Denn l. Dem
=	—	=	56	=	Goldastum l. Goldastum
=	1606	=	13	=	iustiam l. iustitiam
=	1617	=	18 v. u.	=	Albertinus l. Albericus
=	1649	=	17	=	zu sie l. sie zu
=	1688	=	12	=	Coring l. Conring
=	1712	=	14	=	zulåglich l. zulånglich
=	1733	=	39	=	quod l. quot
=	1736	=	46	=	vis l. ius
=	1740	=	19	=	Baronins l. Baronius
=	—	=	20	=	Ficinus l. Ficinus

Seite	1778	Zeile	25 v. u.	anstatt	nach und ablegen lies nach und nach ablegen
=	1795	=	27	=	Furtuna l. Fortuna
=	1843	=	2	=	wahrschinlich l. wahrscheinlich
=	1846	=	34	=	fpritu l. spiritu
=	1852	=	11	=	beneficientissimus l. beneficentissimus
=	1874	=	9 v. u.	=	Philophen l. Philosophen
=	1881	=	1 v. u.	=	ist dem l. in der
=	2019	=	36	=	Zeifel l. Zweifel

B) im zweyten Theile.

Seite	14	Zeile	51	anstatt	ibib. lies ibid.
=	18	=	9 v. u.	=	olte l. sollte
=	33	=	42	=	Swieten l. Swinden
=	34	=	8. 9	=	angeben l. angesehen
=	86	=	8	=	fowohl l. sowohl
=	87	=	17	=	allegemein l. allgemein
=	103	=	7 v. u.	=	beschreiben l. beschrieben
=	110	=	48	=	nach l. auch
=	121	=	4	=	yerstehet l. verstehet
=	—	=	17	=	metaphyc. l. metaphysic.
=	—	=	6 v. u.	=	von Rechtsgelehrsamkeit l. von der Rechtsgelehrsamkeit
=	—	=	5 v. u.	=	Arzenwissenschaft l. Arzneywissenschaft
=	122	=	13 v. u.	=	philosphiae l. philosophiae
=	123	=	7		wird das Wort sind ausgestrichen
=	—	=	12	=	Philabethie l. Philalethie
=	—	=	16. 17	=	Philophie l. Philosophie
=	124	=	45	=	Wichtichkeit l. Wichtigkeit
=	126	=	14 v. u.	=	Peincipiis l. Principiis
=	134	=	46	=	Cotrahenten l. Contrahenten
=	144	=	26	=	mehrenstheil l. mehrentheils
=	154	=	45	=	angenommen l. angenommenen
=	—	=	7 v. u.	=	Ding l. Dinge
=	176	=	32	=	zueignet l. zugeeignet
=	181	=	11 v. u.	=	voluntarem l. voluntatem
=	182	=	6	=	in l. im
=	—	=	22		wird das Wort Ist ausgestrichen
=	208	=	9 v. u.	=	nicht l. nichts
=	216	=	12	=	sechsten l. sechstens
=	—	=	27	=	Conneren l. Connexion
=	221	=	9	=	eines l. einer
=	232	=	13. 14 v. u.	=	habee l. haben
=	235	=	9 v. u.		wird das Wort sich ausgestrichen
=	236	=	8	=	ihn l. ihm
=	241	=	34		wird das Wort den weggestrichen
=	253	=	34	=	horvor l. hervor
=	258	=	49	=	3 Stück 1774 l. 1tes Stück 2ten Bandes 1775
=	269	=	33	=	Grunnerus l. Gunnerus
=	271	=	39	=	sey l. seyn
=	285	=	10 v. u.	=	Anfalleden l. Anfallenden
=	310	=	39	=	Kerkermanns l. Keckermanns
=	313	=	45	=	Ehegeizes l. Ehrgeizes
=	329	=	22	=	contradictoriae l. Contradictoria
=	331	=	23	=	mehrere l. mehrerer
=	333	=	36	=	Kerkermann l. Keckermann
=	352	=	39	=	antwortet l. antworten
=	355	=	11	=	ihm l. ihn
=	356	=	22	=	ein l. eine
=	366	=	48	=	ἀνχῇ l. ἀρχῇ
=	—	=	46	=	ihm l. ihn

Seite

Seite	376	Zeile	12	v. u.	b	wird einmal das Wort die ausgestrichen
„	377	„	9	v. u.	„	quae liber l. qualibet
„	380	„	41		„	Blummengewächse l. Blumengewächse
„	381	„	5		„	arbtes l. arbores
„	383	„	35. 36		„	wesenliche l. wesentliche
„	391	„	2	v. u.	„	Alterhümer l. Alterthümer
„	394	„	7	v. u.	„	hummaniores l. humaniores
„	395	„	10	v. u.	„	befödern l. befördern
„	399	„	7. 8.		„	Philosohphie l. Philosophie
„	409	„	12		„	gehören die Worte: Siehe in bis werden, zu dem Ende des Artikels Philosophie
„	438	„	19		„	philososophie l. philosophie
„	439	„	2		„	Physie l. Physic
„	—	„	41		„	varli l. varii
„	446	„	44		„	Eccentritát l. Eccentricität
„	449	„	45		„	Autores l. Autoris
„	469	„	18		„	Willerberg l. Wittenberg
„	472	„	22		„	der l. des
„	477	„	15		„	noch sehr l. noch so sehr
„	479	„	12		„	gezwungen l. gezwungenen
„	486	„	39		„	vortrefflichen l. vortreffliches
„	489	„	36		„	Quántität l. Quantität
„	494	„	11		„	Methode l. Methodo
„	495	„	10		„	wir l. nur
„	—	„	12		„	nur l. wir
„	—	„	18		„	Devision l. Division
„	498	„	20		„	seyn l. sey
„	501	„	9		„	Naturlehre l. Naturlehrer
„	502	„	38		„	wer l. wenn
„	504	„	2	v. u.	„	pricipis l. principis
„	506	„	12	v. u.	„	Privilligium l. Privilegium
„	512	„	23		„	Propossitionen l. Propositionen
„	513	„	2		„	Eingentlich l. Eigentlich
„	517	„	33		„	ausnehmde l. ausnehmende
„	—	„	41		„	perneinend l. verneinende
„	520	„	5		„	daß l. das
„	532	„	5	v. u.	„	So l. Sie
„	540	„	51. 52		„	vorgehergehet l. vorhergehet
„	541	„	37		„	särter l. stärker
„	549	„	6		„	Theichen l. Theilchen
„	551	„	49		„	Abkraction l. Abstraction
„	552	„	2		„	Körpern l. Körper
„	555	„	19		„	hergleitet l. hergeleitet
„	583	„	46		„	klüger l. kluger
„	587	„	31		„	contraposionem l. Contrapositionem
„	591	„	31		„	pogr. l. progr.
„	596	„	23		„	seine l. eine
„	—	„	9		„	Farbe l. Farben
„	—	„	37		„	unzutreffen l. anzutreffen
„	598	„	21		„	moralisch l. moralische
„	609	„	9		„	Miachiavellus l. Machiavellus
„	626	„	14		„	Wohrfarth l. Wohlfarth
„	—	„	48. 49		„	Arkel l. Artikel
„	636	„	24		„	bedenken l. gedenken
„	—	„	7	v. u.	„	Oberlaustitzische l. Oberlausitzischen
„	642	„	2	v. u.	„	Carbunkel l. Carfunkel
„	646	„	33		„	sie l. sich
„	647	„	5	v. u.	„	solche l. solcher
„	652	„	25		„	deren l. der
„	—	„	35		„	Seele l. Seelen
„	653	„	14		„	schädlicher l. schicklicher
„	657	„	26		„	Arugument l. Argument
„	—	„	48		„	daß l. das
„	662	„	10		„	ma l. mej

Seite	669	Zeile	18	anstatt	gefügte l. gefügtes
„	671	„	28	„	erinnert l. erinnern
„	673	„	17	„	Artirel l. Artikel
„	681	„	2 v. u.	„	den l. der
„	690	„	16	„	wird das Wort auf einmal ausgestrichen
„	692	„	22	„	fortgepflunzt l. fortgepflanzt
„	695	„	13	„	desweges l. deswegen
„	696	„	47	„	Dinger l. Dinge
„	—	„	11 v. u.	„	Beschaffenhert l. Beschaffenheit
„	710	„	52	„	Haber l. Faber
„	—	„	1 v. u.	„	Schneer l. Schnee
„	—	„	2 v. u.	„	det l. der
„	—	„	3 v. u.	„	Beschaffenhei l. Beschaffenheit
„	733	„	33	„	Medicum l. Medium
„	736	„	[illegible]	„	Experimentalsittenlehre l. Experimentalseelenlehre
„	756	„	12	„	Weses l. Wesen
„	758	„	41	„	den l. die
„	—	„	46	„	Körpern l. Körper
„	759	„	20	„	Dienste l. Dünste
„	—	„	33	„	eine l. eine
„	762	„	10 v. u.	„	rasoniren l. raisonniren
„	763	„	7 v. u.	„	der l. den
„	765	„	36	„	Geistern l. Geister
„	—	„	2 v. u.	„	quantenus l. quatenus
„	768	„	14	„	caninia lies canina
„	775	„	13		wird die eine Sylbe aus weggestrichen
„	777	„	14 v. u.	)	סחייח - חיום
„	778	„	3	)	
„	—	„	6	„	das l. daß
„	779	„	33 34	„	ausgebreilet l. ausgebreitet.
„	780	„	40	„	disiniuit l. definiuit
„	782	„	19	„	ἂν l. ἄν
„	784	„	5	„	ἀν l. ὦν
„	—	„	„	„	σομάτιος l. σωμάτιον
„	808	„	41	„	daß l. das
„	817	„	11 v. u.	„	systemate l. systemati
„	819	„	6	„	erinnen l. erinnern
„	822	„	7	„	allerdinds l. allerdings
„	823	„	37	„	tam l. iam
„	826	„	36. 38.	„	das l. daß
„	—	„	48	„	denn l. den
„	829	„	33. 34.	„	Glückselig = gelingen l. Glückseligkeit gelangen
„	833	„	40	„	Melesius l. Milesius.
„	836	„	43	„	verwägen l. verwegen
„	837	„	38	„	hätte l. hätten
„	—	„	39	„	Seele l. Seelen
„	838	„	5	„	denn l. den
„	845	„	20. 21.	„	wirke l. wirken
„	858	„	48	„	das l. daß
„	885	„	5 v. u.	„	daß l. das
„	913	„	43. 44.	„	beförden l. befördern
„	927	„	10	„	Fäche l. Fläche
„	954	„	24	„	Althümer l. Alterthümer
„	961	„	32	„	Leute l. Leuten
„	962	„	50. 51.	„	andiantur l. audiantur
„	978	„	6	„	cassicos l. classicos
„	980	„	1 v. u.	„	gnen l. genen
„	988	„	39	„	gebildeteten l. gebildeten
„	991	„	5 v. u.	„	dem l. den
„	997	„	32	„	Naturlehren l. Naturlehrern
„	1009	„	36. 37.	„	unnuütz l. unnütz
„	1035	„	20	„	herausgekomnn l. herausgekommen

Seite

Seite	1041	Zeile	24	anstatt	ein l. eine
=	1042	=	19 v. u.	=	Sustanz l. Substanz
=	1066	=	34	=	folger l. folgender
=	1072	=	8	=	Danati l. Donati
=	1077	=	17. 18	=	hierinnnen l. hierinnen
=	1079	=	1 v. u.	=	inen l. keinen
=	1085	=	43	=	Erkennt= l. Erkenntniß
=	1107	=	8	=	Mepnungen l. Meynungen
=	1113	=	35	=	das l. daß
=	1115	=	10	=	Erheblichkiit l. Erheblichkeit
=	1136	=	46	=	den l. der
=	1142	=	2	=	dis l. bis
=	1148	=	3 v. u.		wird das Wort sich ausgestrichen
	1150	=	8. 9.	=	rechtmäßen l. rechtmäßigen
=	54	=	42	=	handelt l. handeln
=	1164	=	14 v. u.	=	dieser l. diese
=	1171	=	4	=	sein l. fein
=	1176	=	22. 23.	=	Naturlehre l. Natur lehre
=	1180	=	7	=	Müßigangs l. Müßiggangs
=	1182	=	8 v. u.	=	wanzig l. zwanzig
=	1197	=	3. 4.	=	Mutter, hält l. Mutter, und hält
=	1206	=	44. 45.	=	corretrix l. correctrix
=	1234	=	15 v. u.	=	Drittems l. Drittens
=	1236	=	28	=	seyn l. sey
=	1240	=	43	=	angemermerket l. angemerket
=	—	=	—	=	das l. daß
=	1241	=	44	=	Bebegenheiten l. Begebenheiten
=	1242	=	15	=	der l. den
=	1249	=	2 v. u.	=	dem l. den
=	1250	=	27	=	dem l. den
=	1285	=	44	=	man l. mache
=	1297	=	50. 51.	=	dem Vernunftschlusse l. den Vernunftschluß
=	1298	=	31	=	singular=Hauptsaz l. singulairen Hauptsatz
=	1315	=	26	=	wom l. von
=	—	=	32	=	göttliche l. göttlichen
=	—	=	45	=	Thümmings l. Thümmigs
=	1325	=	42	=	müsse l. müssen
=	1330	=	25	=	gehörige l. gehörigen
=	1336	=	32	=	Den l. Denn
=	1342	=	11 v. u.	=	Blutsvervandtschaft l. Blutsverwandschaft
=	1413	=	27	=	Versaz l. Vorsaz
=	1422	=	47	=	ihrem l. ihren
=	1424	=	33	=	mir l. wir
=	—	=	54	=	Sadducder l. Sadduceern
=	1425	=	41. 42.	=	in einem solchen Stande l. in einen solchen Stand
=	1450	=	9 v. u.	=	verschieder l. verschiedner
=	1460	=	49	=	interirdischer l. unterirdischer
=	1464	=	55		wird die Sylbe dem ausgestrichen
=	—	=	59	=	Hypothsi l. Hypothesi
=	1465	=	43	=	eine l. ein
=	1466	=	13	=	Eiristenz l. Existenzen
=	1467	=	49	=	de l. der

Seite

Seite	1470	Zeile	19	anstatt	Siebendes l. Siebendens
„	1471	„	41	„	ein l. eine
„	1477	„	53	„	Unternehmung l. Unternehmungen
„	1485	„	9	„	gestirten l. gestirnten
„	1488	„	32	„	Gold l. Golds
„	1521	„	11. 12. v. u.	„	Körpe l. Körper
„	1544	„	12 v. u.	„	Philopbie l. Philosophie
„	1552	„	40	„	überstimmen l. übereinstimmen
„	1604	„	30	„	unvernünftig l. unvernünftige
„	1610	„	16 v. u.	„	derselbige l. derselbigen
„	1613	„	16	„	keinen lange l. keine langen
„	1681	„	10	„	Denn l. Den
„	1699	„	15	„	Zorn l. Zorns
„	—	„	25	„	Sittenlehre l. Sittenlehre
„	1714	„	15 v. u.	„	Rechenberg l. Rechenberg.
„	1717	„	18	„	verknüften l. vorknüpften
„	1720	„	37	„	verhanden l. vorhanden
„	1781	„	28	„	z l. s
„	1786	„	20	„	Streitigten l. Streitigkeiten
„	—	„	39	„	wiederhergestellt l. wiederhergestellten.